

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

DANIEL DA COSTA

**A EMERGÊNCIA E A INSURGÊNCIA DA PESSOA HUMANA NA
HISTÓRIA**

*ENSAIO SOBRE A CONSTRUÇÃO DO CONCEITO DE “DIGNIDADE HUMANA”
NO PERSONALISMO DE EMMANUEL MOUNIER*

**SÃO PAULO
2009**

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

**A EMERGÊNCIA E A INSURGÊNCIA DA PESSOA HUMANA NA
HISTÓRIA**

*ENSAIO SOBRE A CONSTRUÇÃO DO CONCEITO DE “DIGNIDADE HUMANA”
NO PERSONALISMO DE EMMANUEL MOUNIER*

Daniel da Costa

Dissertação apresentada ao programa de
Pós-Graduação em Filosofia do Departamento
de Filosofia da Faculdade de Filosofia,
Letras e Ciências Humanas da Universidade
de São Paulo, para a Obtenção do título
de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Franklin Leopoldo e Silva

São Paulo
2009

ÍNDICE

INTRODUÇÃO	9
------------------	---

CAPÍTULO I

PRIMEIRA PARTE

Configurações Histórico-Teológico-Filosóficas das Noções de Igualdade e Liberdade - <i>Prolegômenos para a constituição da noção de Pessoa no personalismo de Emmanuel Mounier</i>	31
I.1 <i>Intermezzo Fidei</i>	44
I.2 <i>Kerygma cristão e cultura grega</i>	82
I.3 <i>Kerygma cristão e tradição judaica</i>	85

SEGUNDA PARTE: APROXIMAÇÕES VETEROTESTAMENTÁRIAS NA CONSTRUÇÃO DAS NOÇÕES DE *DIGNIDADE HUMANA* E *LIBERDADE HUMANA*

I.II.1 <i>Os Relatos da Criação Sumério-mesopotâmicos comparados com o relato Bíblico da Criação do Livro do Gênesis:</i>	
I.II.1.a <i>Introdução</i>	103
I.II.1.b <i>A formação do homem</i>	111
I.II.1.c <i>A formação da mulher</i>	116
I.II.1.d <i>O Paraíso</i>	120
I.II.1.e <i>A Árvore do “Conhecimento do Bem e do Mal” e a “Árvore da Vida”</i>	125
I.II.1.f <i>O Pecado dos Primeiros Pais</i>	131
I.II.1.g <i>A Constituição Antropológica Hebraica da Noção de “Dignidade Humana”</i>	139
I.II.1.h <i>O Ser Humano como “Imago Dei”</i>	142
I.II.1.i <i>A Construção da Liberdade em Aproximação à Tradição Veterotestamentária</i>	152

TERCEIRA PARTE: A UNIDADE DO PENSAMENTO E A UNIDADE DO DIVINO – <i>Aproximações à teologia e filosofia da Grécia antiga</i>	159
---	------------

I.III.1 <i>Os gregos: Intróito</i>	163
I.III.2 <i>A dramática interna ao ser humano no alvorecer da filosofia grega</i>	165
I.III.3 <i>A dramática interna ao ser do ser humano no alvorecer da filosofia grega em relação a alguns dos seus alcances estéticos</i>	171
I.III.4 <i>Conclusão</i>	180

QUARTA PARTE: ASPECTOS DA APROPRIAÇÃO DA TRADIÇÃO JUDAICA E HELENÍSTICA PELO CRISTIANISMO PRIMITIVO E SUA CONTRIBUIÇÃO ESPECÍFICA NA FORMAÇÃO DA CULTURA OCIDENTAL, SEGUNDO O PERSONALISMO DE EMMANUEL MOUNIER	190
---	------------

I.IV.1 <i>O alcance das proposições teológicas do cristianismo primitivo para a proposição de uma ética e de uma cultura ocidentais</i>	212
I.IV.1.a <i>Cristianismo e espaço laico</i>	216
I.IV.1.b <i>Encarnação e ressurreição do Logos no cristianismo primitivo: Imanência na transcendência e transcendência na imanência</i>	220
I.IV.1.c <i>Desenvolvimentos cristãos da noção de “ mediação ”</i>	224
I.IV.1.d <i>O auto-ultrapassamento da pessoa</i>	230
I.IV.1.e <i>Aproximações conclusivas sobre a compreensão de Emmanuel Mounier do Cristianismo</i>	232

CAPÍTULO II

A PESSOA DO PERSONALISMO DE EMMANUEL MOUNIER

<i>Aproximações aos elementos constituintes do universo pessoal, segundo o personalismo de Emmanuel Mounier</i>	240
---	------------

II.1 <i>A vida interior da pessoa</i>	264
II.2 <i>A vida exterior da pessoa</i>	275

II.2.a <i>O giro ético e a resolução</i>	291
II.2.b <i>O encontro</i>	296
II.3 <i>“Definições aproximativas” da pessoa, segundo Emmanuel Mounier: a construção da Dignidade da Pessoa – ou a Pessoa como Dignidade</i>	301
II.3.a <i>A igualdade da pessoa</i>	308
II.3.b <i>A especificidade ou singularidade da pessoa</i>	310
II.3.c <i>Intermezzo: A alteridade da pessoa como o próximo</i>	316
II.3.d <i>A concretude da pessoa</i>	325
II.3.e <i>A liberdade da pessoa</i>	330

CAPÍTULO III

PERSONALISMO e LIBERALISMO

<i>Pessoa como Singularidade Axiológica e o Indivíduo do Individualismo Liberal e Burguês</i>	332
---	-----

III. 1 <i>A burguesia e o burguês diluídos como “espírito pequeno-burguês”, segundo o personalismo</i>	361
III.2 <i>A moral burguesa, segundo o personalismo</i>	382
III.3 <i>A miséria e a pobreza</i>	385
III.4 <i>O indivíduo moderno do liberalismo</i>	391
III.5 <i>O capitalismo</i>	402
III.6 <i>A mão invisível</i>	412
III.7 <i>As paixões e o instinto</i>	416
III.8 <i>O capitalismo sob um julgamento técnico e sob um julgamento moral</i>	426
III.9 <i>Anticapitalismos e anticapitalismo personalista</i>	434
III.10 <i>Técnica humana e técnica capitalista</i>	438

CAPÍTULO IV

REVOLUÇÃO PERSONALISTA E COMUNITÁRIA, E REVOLUÇÃO COLETIVISTA *A Pessoa, como Relação e Comunidade, e o Coletivismo*

IV.1. <i>O diálogo com o marxismo</i>	446
---	-----

IV.2 <i>A pessoa e a luta de classes</i>	457
IV.3 <i>Bases personalistas da sociabilidade e o Contrato Social</i>	463
IV.4 <i>Marxismo-comunismo e personalismo: prolegômenos à crítica personalista à revolução coletivista</i>	473
IV.5 <i>Democracia personalista</i>	488
IV.6 <i>Revolução personalista e técnica dos meios espirituais</i>	494
IV.7 <i>Revolução personalista e comunitária, e o que quer dizer a fórmula “nem esquerda nem direita” no personalismo</i>	509
IV.8 <i>Transcendência como direito e laicidade personalista</i>	517
IV.9 <i>Descartes, a antropologia dicotômica e o voluntarismo: prolegômenos à crítica de Emmanuel Mounier ao “espiritualismo” da dupla negação personalista “nem materialismo nem espiritualismo”</i>	523
IV.10 <i>Espiritualismo gnóstico e antropologia cristã</i>	531
IV.11 <i>Filosofia cristã ou pensamento de inspiração cristã?</i>	542
IV.12 <i>O espiritualismo coletivista: prolegômenos para a compreensão do fascismo e do nazismo, segundo o personalismo</i>	554
IV.13 <i>O fascismo e o nazismo</i>	565
IV.14 <i>Mounier sob Vichy</i>	575
IV.15 <i>Aproximações concludentes:</i>	
IV.15.a <i>Democracia</i>	583
IV.15.b <i>A igualdade</i>	584
IV.15.c <i>A autoridade</i>	587
IV.15.d <i>A liberdade</i>	591
IV.15.e <i>Vida privada</i>	593
IV.15.f <i>O marxismo: aproximação crítica conclusiva</i>	596

CAPÍTULO V

PESSOA E EXISTÊNCIA

<i>Introdução</i>	598
V.1 <i>Subjetivismo e objetivismo</i>	614
V.2 <i>O despertar filosófico</i>	631
V.4 <i>O engajamento</i>	650
V.5 <i>A dramática existencial humana</i>	652
V.6 <i>Intermezzo: moral personalista e moral hierarquista</i>	670
V.7 <i>Crítica personalista para uma reabilitação da objetividade</i>	702
V.8 <i>A alteridade: o outro, o semelhante e o próximo</i>	709

CONCLUSÃO	731
-----------------	-----

APÊNDICE

Traduções:

* MANIFESTO DE LANÇAMENTO DA REVISTA <i>ESPRIT</i> DE FONT-ROMEU	734
* EXTRATOS DO PROSPECTO ANUNCIANDO A PUBLICAÇÃO DE <i>ESPRIT</i> FEVEREIRO DE 1932	742
* “DECLARAÇÃO DOS DIREITOS DAS PESSOAS E DAS COMUNIDADES”: É NECESSÁRIO REFAZER A DECLARAÇÃO DOS DIREITOS? – MAIO DE 1945	745
* É NECESSÁRIO REFAZER A DECLARAÇÃO DOS DIREITOS? MAIO DE 1945	746
* <i>DECLARAÇÃO DOS DIREITOS DAS PESSOAS E DAS COMUNIDADES</i> (<i>O Texto</i>)	750

BIBLIOGRAFIA

<i>Obras de Emmanuel Mounier</i>	758
<i>Obras de e sobre o personalismo de Emmanuel Mounier</i>	759
<i>Obras de apoio</i>	761

Dedico essa Dissertação a minha irmã, Eunice dos Reis Costa, e a minha mãe, Sra. Carmélia dos Reis Costa. Poi a esta, nem mesmo a falta de qualquer instrução e as origens humildes de migrante baiana conseguiram sufocar sua dignidade de pessoa feminina, neste Brasil desumanamente masculino. – Ela, como a viúva que dando os seus últimos dez centavos dera mais do que qualquer outro, porque dera tudo que tinha, dera-me o suficiente para que eu pudesse me iniciar na lógica paradoxal e finalmente entender que é do aparentemente fraco transfigurado que surge a verdadeira força.

(In memoriam)

INTRODUÇÃO

O personalismo de Emmanuel Mounier, neste presente estudo, não é tomado nem como uma *filosofia do sujeito*, nem como uma de suas expressões, como *filosofia do Eu* ou *filosofia da consciência*; nem como uma *filosofia da morte do sujeito* e nem tampouco como uma *filosofia do objeto*. Neste estudo, o personalismo de Emmanuel Mounier vai ser interpretado como uma “filosofia da relação”. Todavia, à intuição da *experiência originária* como sendo, para o personalismo, o *modo de ser da relação* junta-se a conseqüente inscrição da afirmação da vida no cerne mesmo do movimento mais próprio da pessoa criadora em sua “luta pelo real”. Isso vai fazer com que ele perspective, por sua vez, sob o *modo de ser do artefato*, a maneira pela qual a pessoa se compreende e compreende o mundo. Ou seja, não somente como “uma” dimensão da experiência humana que tem servido como slogan da ideologia do trabalhismo e que recebe o seu nome como *homo faber*. O personalismo quer “ir mais longe”: desde a “manifestação” do Ser em suas formas mais simples até a sua expressão mais grandiosa, que é a pessoa criadora e afirmadora de vida, e esta não somente enquanto expressão *empírica*, quantitativa, mas qualitativa, ou seja, como *afirmação do amor*, o personalismo vai dizer não somente *homo artifex est*, mas *homo perfectibilis est* e em seguida ampliará mais ainda para *omnia arte facta sunt*. Para o personalismo “tudo está por se fazer”, a própria pessoa e o mundo.

Assim, essa tarefa é realizada em dois níveis em mútua interação: no da *expressão singular*, em que à pessoa cabe a execução de uma tarefa que pertence só a ela como expressão de sua especificidade na realização de sua vocação singular e única em sua luta pelo real, e no da expressão da *pessoa em comunidade*. Não há aqui separação, mas distinção, pois trata-se, em suma, para o personalismo, de uma mesma tarefa cujas dimensões e tratamento das problemáticas específicas implicarão o êxito ou o fracasso na realização integral da vida pessoal, quer dizer, em sua manifestação singular e em comunidade. A manifestação da pessoa singular, por sua vez, só encontrará sua realização plena quando ela tomar parte, como elo insubstituível, na formação de uma *pessoa de pessoas*: a “comunidade”. Todavia para essa *tarefa coletiva* cada um é convocado, pois cada pessoa, em sua expressão singular, é, para o personalismo, o *nó górdio* que desata um mundo imprevisto de criação e de sentido o qual, por um lado, se manifesta

individualmente como uma vocação pessoal que nenhuma outra singularidade poderá cumprir em seu lugar e, por outro, na vida em comunidade.

É na vida comunitária criadora, porque tensa e também ela perfectível, que a pessoa então, por sua vez, mergulhada na natureza, mas, ao mesmo tempo, portadora da consciência e da lucidez de uma *diferença que a qualifica e específica* como “não totalmente natureza”, quer dizer, como não redutível a alguma metafísica da *pura identidade*, à “morte” – a identidade para Mounier, sob todas as suas formas, é a *morte* – melhor desenvolverá e estimulará o tom dramático, *dialético mesmo*, de seu ser no mundo. Este não deixará espaço, segundo a perspectiva personalista de Emmanuel Mounier, nem para a resignação da pessoa, segundo *um aspecto* do esquema social de espírito marcadamente burguês, *moderno por excelência*, como adaptação, que toma a pessoa então como pura natureza, como subsunção a esta, e nem como, segundo a outra face da decadência do espírito burguês, *moderno por excelência*, da pessoa como o indivíduo racionalista instrumentalizador, possuidor, reivindicador e que permite passivamente ser tomado e subsumido pelas formas sociais convencionadas pela sociedade burguesa-liberal e capitalista que o utiliza prazerosamente como brinquedo no seu esquema abstrato de morte, de esvaziamento e de neutralização de todas as suas capacidades vitais de verdadeira criação.

Para o personalismo de Emmanuel Mounier, a inscrição do universo significativo que a pessoa inaugura com seu movimento de personalização nas estruturas do sistema-mundo, que pode ser constatado e cuja experiência pode ser realizada por quem tiver *boa-vontade*, coloca para a filosofia o problema que o personalismo considera inesgotável que é *o problema do bem*; além do inesgotável *problema do mal*, que muitos têm decorrido da história realmente trágica da humanidade, mas “sem razão”, em sua *unilateralidade*, quer dizer, mais como “sensibilidade pessoal” do que uma decorrência apodítica, uma *última palavra*. As *decorrências apodíticas* e a *última palavra*, em matéria de existência humana, o personalismo vai considerar como uma tarefa mais apropriada para uma Divindade do que para pessoas finitas imergidas na corporeidade e na terra. Estas posturas dogmáticas tingidas de bom senso vão ser sempre suspeitas ao personalismo.

Dissemos anteriormente que esta experiência e constatação dependem antes de uma disposição solícita, de uma vontade de simpatizar, enfim de uma *boa-vontade*, pelo fato de que o personalismo não será ingênuo em acreditar que, a respeito de uma dimensão tão

radicalmente profunda como esta, sobre a qual ele pretende ser apenas uma aproximação, uma postura e solução estritamente racionalista possa ser ou dar a última palavra. Por outro lado, contra o otimismo florido, além das *ideais claras e distintas*, para o personalismo, há as *obscuras e indistintas* que são tão reais e tão presentes quanto aquelas: “Este sentido da intimidade é o sentido do mistério pessoal. *Ego sum homo absconditus. Noli me tangere*. Há na distância espacial como que um *símbolo* [grifo nosso] imperfeito da transcendência, e no comportamento do secreto como que um reconhecimento da distância metafísica.”¹ Assim a *sistemática* personalista, quer dizer, a busca de concatenação de idéias, de conceitos, de esclarecimento, é, na verdade, antes de tudo, uma homenagem à inteligência humana, um voto de fé na capacidade criadora da pessoa nessa sua esfera intelectual de expressão, e um convite, pela via da vida intelectual, a que se acesse o seu *mistério*. *Sistemática*, então, nunca “sistema”. Todavia, esse convite pode ser feito através de outras expressões da pessoa que o personalismo considera tão dignas quanto a intelectual: por exemplo, pela arte, pela poesia, pelo símbolo religioso etc.

Mais do que simplesmente “empírica”, a vida que a pessoa afirma é vida criadora de valores e o seu ato de consciência mais próprio é o de assunção livre desses valores. Estes, entendidos como conteúdos elementares sobre os quais se dinamiza o movimento de emergência da pessoa na história, por sua vez, dentre as estruturas nas quais ela se encontra imergida antecipadamente a qualquer consciência de si, estrutura ambiente e corporal, histórica e existencial, não faz, todavia, com que Emmanuel Mounier decorra a pessoa nem como o *ser para a morte* heideggeriano; nem como o *Eu solitário* e ateu usufruidor que só num segundo momento descobre a alteridade, de Emmanuel Lévinas; nem como uma redução instintiva a um feixe de impulsos de pura afirmação vital.

Frente a Heidegger, intrínseco ao movimento de personalização, o personalismo inscreve a afirmação radical de um *ser para a vida*; frente ao *Eu usufruidor* de Lévinas, a pessoa, que já se vê mergulhada num mundo e numa carne, como corpo, que a antecede, se vê também empenhada numa tarefa, que também a antecipa, enquanto *luta pelo real*. Esta tanto pela conquista de sua singularidade contra a generalidade do sistema-mundo,

¹ MOUNIER, Emmanuel, *Traité du caractère, Oeuvres II*, p. 479. *In loc.*, Mounier acrescenta a seguinte nota: “Remetemos aqui aos prolongamentos espirituais e metafísicos do sentido do secreto em Kierkegaard, da significação do pudor em Jaspers e Soloviev.” Sobre a noção de “pudor”, ver, *abaixo*, o capítulo *Pessoa e existência*.

quanto pela busca espiritual incessante do encontro de uma unidade dramática contra a facilidade do solipsismo. Este Mounier entende como pseudo-isolamento ontológico, pois, como dissemos, a experiência originariamente radical, para o personalismo, é a da *relação* e não a do isolamento. E então, é como *relação* que Mounier entende a pessoa criadora frente à vontade de redução instintivo-orgânica, ou seja, à *identidade*, quer dizer, à morte. Para o personalismo, a pessoa não é só afirmação, mas inscrição, nas estruturas redutoras instintivo-orgânicas, de um conteúdo de imprevisibilidade que se inscreve como *liberdade consciente e responsável*. Esta tarefa, o personalismo a vê como vocação a ser cumprida por cada pessoa singular em sua expressão existencial concreta irrepetível e insubstituível, e nunca como tarefa de qualquer ente de razão sem *densidade real* histórico-ontológica chamado “ser de exceção”. Para o personalismo, este só tem prevalecido na história pelo que se tem tomado, na verdade *escolhido*, enquanto sendo “a” história, só o seu lado mau, e isso graças a um certo uso e compreensão da *força*, que tem prevalecido nela, interpretada com base na pobre representação metafísica do materialismo da Antiguidade advinda da mecânica antiga do choque e da fricção dos corpos. Até a *força*, segundo o personalismo, por causa da pessoa imprimir-lhe um conteúdo axiológico existencial real, é transformada numa verdadeira *qualidade*, e nesse sentido é também homenageada. No personalismo, a força não é uma quantidade de choque descontínuo à espera de um ato gratuito, também descontínuo, de força gratuita para hierarquizar, por sua vez, *forças*, pois daí, para o personalismo, o lema do Senhor tirânico sobre sua presa, *tudo pode ser feito sobre o escravo*, e Auschwitz não estarão muito longe.

Elegendo a *relacionalidade* como a experiência originária, o personalismo encontra sob o *modo de ser do artefato* o único “fundamento” através do qual a pessoa enquanto “não inventariável” pode ser respeitada, ou seja como o “não fundamento”, o verdadeiro *Ungrund*, já esboçado pelo místico protestante do século XVI Jacob Böhme. Este *Ungrund*, para o personalismo de Mounier, será a única base de um real não-fundamento que implica, por sua vez, uma *transcendência* real. Quer dizer, um movimento real de transcendimento, o qual impedirá que essa mesma base *não-fundamento* seja posta de maneira última sem que ela mesmo se inscreva sob o *modo de ser do artefato*. Este modo de ser a antecede como dado originário e ontologicamente anterior em relação ao estatuto mesmo de

fundamento racional que o não-fundamento possa vir e tende a tomar por causa da miséria da linguagem, quer dizer, da *lógica*.

Perto dessa experiência originária, em que a pessoa encontra a sua densidade ontológica mais apropriada tanto em relação à interioridade – *movimento de interiorização* – quanto à exterioridade – *movimento de exteriorização* – a filosofia do sujeito, ou a filosofia do Eu, ou a filosofia da consciência, ou a filosofia da morte do sujeito ou a filosofia do objeto só podem representar, para o personalismo, formas racionalizadas de um adiamento ou de *vontade de recusa* da escolha da pessoa relacional em proveito de conteúdos cuja heurística, quando afirmativa, o é só em relação a entes de razão, e sempre numa lógica previamente limitadora da experiência e circunscrita; e, quando negativa, tende a correr para a afirmação puramente gratuita e violenta, nos mais ativos, ou à indiferença pedante e altaneira, que é uma outra forma de violência. Para o personalismo, na verdade, esta última forma decadente e mórbida da indiferença é a do burguês fariseu que não serve nem para pecar com bravura: é a forma dos passivos, dos adaptados, dos instalados e satisfeitos. Mas é também a forma dos “ressentidos contra o espírito e a inteligência, dos impotentes do elã espiritual ou do esforço intelectual. Seu ódio não é menos primário e farisaico que o ódio dos desprezadores da vida”.²

O único ato de apreensão de uma verdadeira totalidade e de uma verdadeira singularidade, de uma verdadeira densidade ontológica e de uma verdadeira aderência concreta, só é possível, para o personalismo, a partir da intuição fundamental de uma experiência da imediaticidade do relacional como comandando o ser desde sua elementaridade, antes de qualquer outra consciência ou inconsciência. É este estado de atolamento carnal, de encarnação da pessoa no plano da singularidade e o estado de pré-inserimento histórico e concreto no mundo, que vai gerar, segundo o personalismo, na *pessoa criadora*, o sentimento da vida como um presente, como um dom, uma generosidade, antes que o de uma derrelição, antes também de uma consciência primária do eu solitário e antes que a consciência de uma pura resignação a cumprir, mesmo corajosamente.

* * *

² *Traité du caractère, Oeuvres II*, p. 118.

Antes de iniciarmos a leitura de “uma leitura” da obra de Emmanuel Mounier, tal qual empreendemos aqui, e por conta de algumas cristalizações históricas, sempre cômodas, porque facilitadoras para alguns, e incômodas, porque dificultosas para outros – entre os deste último grupo a minha leitura se enquadra – se faz necessário apontarmos alguns aspectos do personalismo de Emmanuel Mounier que expressam o *jeito diferente* de encarar e de fazer filosofia que ele propõe. Antes de tudo, assim como em Kierkegaard, é indispensável o conhecimento de alguns fatos capitais da sua vida para a compreensão de seu pensamento. Vida e obra, em Mounier, se encontram imbricadas. O que se diz de Kierkegaard, pode ser dito de Mounier, pois esta imbricação entre vida e obra dá, a sua obra, “... um caráter à parte, no meio daquelas obras a que é costume chamar de filosofia; esta, com efeito, é em regra considerada como uma atividade da razão, desligada e até hostil a qualquer intromissão da experiência humana de cada filósofo – como uma atividade que transcende o individual. Não será então incompleta, *ilícita*, uma filosofia que não se baste, da qual seja parte integrante a pessoa daquele que a exprime?”³ Eis a força e a fraqueza do pensamento de Emmanuel Mounier.

Além disso, realizamos também aqui, em nossa intenção de seguir o fio inspirador do movimento de emergência da pessoa na história, tal como sugere o personalismo de Emmanuel Mounier, uma aproximação às formas de pensamento antigas, mítico-religioso-filosóficas, em que vemos nascer e se despontar o sentido do que, posteriormente, tem sido denominado no Ocidente de “dignidade humana”. Sentido, do qual o personalismo se faz porta-voz e que vê como inserindo, nas estruturas compreensivas, um elemento de imprevisibilidade que contesta todo tipo de investida, por parte dessas estruturas, sobre a pessoa concreta no sentido de reduzi-la a objeto ou a puro epifenômeno do produto de suas interações lógicas e históricas. Vimos, para o nosso propósito, essa aproximação como imperiosa, como incontornável mesmo. E na medida em que formos fazendo as aproximações aos temas da crítica personalista – capitalismo – liberalismo – burguesia – individualismo; marxismo; existencialismo – procuraremos fazer sentir os ecos desse *elemento de imprevisibilidade* do qual Emmanuel Mounier se vale no seu confronto com

³ Cf. MONTEIRO, Adolfo Casais, “Introdução”; in KIERKEGAARD, Sören, *O desespero humano*, Livraria Tavares – Martins, Porto, Portugal, 1957, p. 12.

estas *estruturas* de interpretação, para o campo da lucidez, em suas especificidades mesmas e no âmbito dos problemas que levantam e que, inelutavelmente, tocam à *pessoa*. Nesse sentido, nosso estudo da obra de Mounier não será apenas descritivo, mas *problematizador*.

Mounier, no talhe do seu ato filosófico, quer realizar uma aproximação entre a vida cotidiana e a filosofia. Para ele, os problemas dos filósofos são os problemas de todos os seres humanos. Assim como Sócrates, para cumprir o seu ato filosófico, precisava de um interlocutor que o escutasse com paciência, Mounier e sua equipe, por meio da revista *Esprit*, querem criar um público de pessoas comuns que possam se deter pacientemente no exercício em defesa da inteligência. Eles querem fazer com que a pessoa comum acesse os problemas da filosofia sem que nutra o preconceito e o desdém comum pelo exercício intelectual; mas também querem convocar, à parte de responsabilidade nessa defesa da inteligência, e no sentido de uma real instauração do campo da lucidez, como Sócrates cumpria a sua parte nesse sentido se dispondo ao diálogo, os intelectuais do seu tempo que, com seu indiferentismo, seu dandismo intelectual e pedantismo, também contribuam, com essa sua parte, para a manutenção desse preconceito geral contra a inteligência. Um dos seus comentadores, e justamente a respeito deste jeito diferente de fazer filosofia de Emmanuel Mounier, diz: “Mounier realiza um tipo de filosofia tão profundamente original – por seu estilo de exposição, pelo público que ela procura atingir, por seu método e sua visão, pelos problemas que ela aborda – que alguns hesitam, às vezes, em lhe reconhecer o título de filosofia. Deve-se tentar render-lhe justiça.”⁴

Pensei bem sobre a questão do *-ismo* de *personalismo*, termo que o próprio Mounier reconheceu, desde o início, como muito inapropriado para nomear uma filosofia que se pretendia visceralmente anti-ideológica. Todavia, me intrigou este reconhecimento de Mounier e, mesmo assim, a manutenção de sua parte do termo em *-ismo*, não obstante a desculpa pelo uso, que ele mesmo apresenta, como tendo por causa a “miséria da linguagem e a falta, no momento, de outro termo melhor”.⁵ Esta mesma inquietação forçou o amigo de Emmanuel Mounier, e colaborador ativo de *Esprit* desde 1945, período de reconstituição da revista no pós-guerra e de formação da nova equipe de colaboradores, o

⁴ Neste caso trata-se de BARLOW, Michel, *Le socialisme d'Emmanuel Mounier*, Privat, éditeur, col. Pensée, Toulouse, 1971, p. 41.

⁵ Ver as ressalvas que o próprio Mounier reconhece em relação ao termo “personalismo” em: *Qu'est-ce que le personnalisme?*, p. 181 s., e *Le personnalisme*, p. 429 s., ambos em *Oeuvres* III.

filósofo Paul Ricoeur, a escrever um artigo intitulado *Morre o personalismo, volta a pessoa*⁶, em que ele vê, na manutenção do termo em *-ismo* por parte de Mounier, uma estratégia de competição com outros *-ismos* então vigentes, o do existencialismo e o do marxismo, notadamente, que se nos mostram hoje em dia como simples fantasmas conceituais.⁷

Não que as chamadas *questões de palavra* não tenham importância para o pensamento personalista⁸; não têm enquanto preocupação purista pedante, sem dúvida, mas sim enquanto *busca de rigor*. Todavia, agora se me parece que a questão do rigor, importante para a reflexão personalista, e que se mantém em Mounier⁹, quanto ao termo pobre em *-ismo*, sofre uma inflexão quanto ao sentido dessa preocupação mesma em relação ao rigor por parte de Mounier, que procura dar ao seu texto antes um talhe aproximativo, na forma de um gesto saudante, ao movimento próprio de expressão da pessoa do que o sentido de *palavra final*. Isso se me mostrou como uma inflexão na questão do rigor: o rigor, então, para o personalismo, não pode ser um problema unicamente vinculado ao uso das palavras. Há uma pertinência anterior ao mero uso das palavras a que Mounier quer chamar a atenção. Esta diz respeito ao quanto as palavras usadas expressam realmente os valores pessoais livremente assumidos pelo falante ou não são senão o subterfúgio para o mascaramento, pelas palavras, desses mesmos valores que eu resisto em colocar à prova. Nesse sentido, o problema do uso do famigerado sufixo perde muito de sua importância. Tanto que, ao completar a leitura da obra de Mounier, me sinto à vontade para denominar o seu pensamento, encabeçado pela expressão “filosofia da relação”, também como *filosofia do amor, filosofia da esperança, filosofia da libertação, filosofia da existência, filosofia dialógica, filosofia do futuro aberto* etc., o que torna Mounier, por outro lado, selvagememente *inclassificável*.

Isso justifica a observação precisa que Paul Ricoeur faz, em outro texto, sobre o sentido do pensamento de Mounier: “Sua grande contribuição ao pensamento contemporâneo foi, ao colocar acima de uma problemática filosófica no sentido estrito, de

⁶ RICOEUR, Paul, *A região dos filósofos*, (coletânea de artigos) Leituras 2, Edições Loyola, São Paulo, 1996, p. 155.

⁷ Falamos mais sobre essa questão *abaixo*, p. 446 s.

⁸ Para isso, ver ROUGEMONT, Denis de, *Penser avec les mains*, Gallimard, Col. Idées, 1ª ed. 1936, 2ª ed. 1972, pp. 29 ss.

⁹ São vários os momentos em que nos deparamos com a expressão de Mounier: “... se as palavras devem ter algum sentido, então ...”

método e de ordem, a de oferecer aos filósofos de profissão uma *matriz filosófica*, de lhes propor tonalidades, de aplicações teóricas e práticas capazes de uma ou de muitas filosofias, com densidade bastante para uma ou mais sistematizações filosóficas.”¹⁰ Ricoeur pode falar tranquilamente e sem medo de “sistematizações filosóficas”, justamente pelo teor libertário que a reflexão de Mounier é capaz de oferecer ao filósofo: aqui, como uma *filosofia da libertação*. Não há mais porque temer o uso das palavras. Elas não têm vida própria, somos nós que as usamos, para construir e desconstruir o mundo. Com o passar do tempo, pode acontecer de nossas idéias se enrijecerem e perderem a maleabilidade necessária e já não expressarem mais uma vida. É então necessária uma “libertação”, um “desprendimento”, um “desapego” a nossas próprias idéias para que elas, então, possam se “purificar” e receber nova seiva de vida. Tarefa nada fácil, já que as idéias, a que o idealismo só toma na abstração, para o personalismo, nunca estão sozinhas: estão sempre acompanhadas de nossas seguranças e de nossos temores. Sobre isso, também o personalismo tem muito a dizer.

E já que o motivo que fez Mounier abandonar a carreira promissora acadêmica que lhe estava reservada para embarcar na aventura de animador e diretor de revista foi, *principalmente*, a impossibilidade, com a qual se defronta, na academia, de escrever *uma tese que fosse a expressão de uma vida*, acredito que, para Mounier, o que havia de pobreza no termo *personalismo* se enriqueceria na medida em que o seu pensamento pudesse se caracterizar e se expressar, enquanto obra escrita, como o que denomino, neste estudo, pela expressão *emergência e insurgência da pessoa na história*.

Tomando alguma indicação que Barlow nos ofereceu acima, falemos do *estilo*. Quem achar que vai encontrar na obra de Mounier – do começo ao fim – uma concatenação de deduções do tipo “manual de filosofia”, vai se decepcionar. Como pensador contemporâneo, Mounier não vai ao mundo em busca de enquadrá-lo em “categorias” de pensamento previamente estabelecidas, como quer o racionalismo e o kantismo; ele procura ouvi-lo. Sem subserviência, tenta seguir as pistas, que os eventos no mundo concedem, com o sentimento de gratidão quando se sente no caminho certo, com o sentimento de alguém que acaba de receber um presente.

¹⁰ Ver: RICOEUR, Paul, *Histoire et Vérité*, collection Esprit/Seuil, 1955, p. 138. Este texto de Ricoeur apareceu pela primeira vez no número especial de *Esprit*, de dezembro de 1950, *Emmanuel Mounier, 1905-1950*, Aux Éditions du Seuil, p. 860 a 887, em homenagem a Mounier, com o título: *Une philosophie personaliste*.

Quanto ao *público*, Emmanuel Mounier leva a filosofia para as ruas, como Sócrates fez no seu tempo, coisa que, em relação a Sócrates, ninguém vê nenhum problema. Todavia, para a filosofia de gabinete e do Olimpo da época de Mounier, tratava-se de um verdadeiro insulto, de um rebaixamento. O rigor, o rigor! Teremos oportunidade de voltar ainda sobre esta questão do “rigor”. Para Emmanuel Mounier, os problemas filosóficos são *problemas humanos* e não *propriedade* de qualquer grupo seletivo que queira manter a prerrogativa do usufruto por *usucapião* ou registro em marcas e patentes. Na verdade, a prova do valor de um pensamento, para o personalismo, que tem sempre o sentido de ultrapassamento da mera prova racional de sua verdade lógica, de sua *analiticidade* – mas não obstante a compreendendo também – segue no sentido do quanto a luta interna do intelectual consegue ultrapassar o nível de sua subjetividade para o passo da intersubjetividade, do *engajamento*, mesmo em matérias as mais abstratas, como, por exemplo, as matemáticas. O personalismo não pensa que o sociólogo, por exemplo, nesse sentido, esteja em melhor situação do que o matemático. Veremos que, para o personalismo, mesmo uma teoria sociológica pode apenas representar uma outra maneira de evasão, de fuga do concreto atrás de uma teoria geral da sociedade, ou de uma parte dela, com o que parece pretender se safar as atuais denominadas “ontologias regionais”.

Diferentemente também de uma reflexão que parte do *sonho*¹¹ de uma unidade perdida entre o homem e a natureza – do tipo nietzscheano – ou de um esquecimento do ser – do tipo heideggeriano – sobre o que se elabora a chamada “crítica da filosofia da representação”¹², ou propõe-se a superação, *pela negação*, do esquema sujeito-objeto, Mounier, sem negar o aspecto de verdade que há nestas intuições, propõe também, a sua maneira, uma *superação* do impasse colocado pelo pensamento moderno à *filosofia contemporânea*, quer dizer, de uma maneira diferentemente matizada. A “superação” proposta pelo personalismo procura fazer realmente jus a este nome, quer dizer, segundo ele, não pela impossível pura “negação”¹³ em bloco dos valores da modernidade e a

¹¹ A *ilusão*, em Nietzsche, aparece como inelutável e, quiçá, necessária. Ver, NIETZSCHE, Frédéric, *La généalogie de la morale*, Mercure de France, 1964: “Avant-propos”, pp. 9 a 20.

¹² Esta pelo menos é a fórmula geral que identifica a perspectiva interpretativa de Nietzsche da Prof. Scarlet Marton e seu grupo de estudos nietzscheanos, GEN.

¹³ A indicação do personalista Denis de ROUGEMONT, no seu clássico *L'Amour et L'Occident*, Édition Remanée et Augmentée, Plon, Paris, 1956, *passim*, é esclarecedora a respeito do que constitui uma *autêntica superação*: não pela simples negação, mas por uma antecipada *apropriação dos valores*.

proposta de um início *ab ovo*¹⁴, este sim, para o personalismo, *ilusório*, mas, antes, pelo *mergulho de corpo e alma na história humana* na intenção de realizar a experiência dos valores assumidos livremente pela humanidade e provar sua densidade significativa no cadinho do fogo da busca da verdade pelo diálogo sem entraves e nem fronteiras. Com isso, cério ter esclarecido mais um ponto que justifica minha aproximação inicial às formas mítico-religioso-filosóficas que faço na primeira parte desse estudo.

Uma verdadeira *transvaloração de todos os valores*, para o personalismo – usando aqui algumas imagens bíblicas de domínio público – não pode estar ligada nem ao uso de odres velhos para se colocar vinho novo, nem à revogação da lei e dos profetas, mas sim ao seu *cumprimento*. Isto quer dizer, para o personalismo de Mounier, que não se trata nem de acomodar o novo sentido em que a emergência da pessoa na história toma aos moldes arcaicos e ultrapassados do que compõe o mundo significativo burguês – como pretende a nova retórica liberal – e nem simplesmente *negar os valores*, como pretendem as atuais filosofias da “pura desconstrução”. Para o personalismo, a *transvaloração*, tomada em todo o seu rigor, requer uma *superação dos valores*, que compreende, por sua vez, uma anterior *apropriação* dos mesmos, e não simplesmente uma *negação dos valores* que, mesmo como *negação*, para ter sentido, e mesmo a contragosto de quem nega, só pode se dar depois de uma devida *apropriação e provação* dos mesmos. Mas, como dissemos, pelo fogo do cadinho da verdade da pessoa, que busca sua expressão através destes mesmos valores em seu movimento de emergência na história, ao qual pretendemos fazer aqui uma aproximação. Em cada uma de suas expressões na história – na política, na educação, na

¹⁴ Como quer Descartes em relação ao pensamento anterior ao seu (ver: DESCARTES, *Discours de la Méthode*, éditions Garnier Frères, Paris, 1950, pp. 31 ss.: “Première Partie”); como quer Nietzsche em relação à história intelectual e cultural do Ocidente e o surgimento do *Übermensch* (NIETZSCHE, Friedrich, *Assim falou Zaratustra*, Publicações Europa-América, 1978, §§ 1 a 5: “O prólogo de Zaratustra”); como quer Heidegger em relação ao fim, com Nietzsche, da *metafísica* e a volta ao ser, ou melhor, ao *Dasein*; ver: HEIDEGGER, Martin, *Kant y el Problema de la Metafísica*, Fondo de Cultura Económica, Mexico, 1986, pp. 173 ss.: “A) Fundamentación de la Metafísica en la Antropología”, “B) El Problema de la Finitude em el Hombre y la Metafísica del Ser Ahí”, “C) La Metafísica del Ser Ahí como Ontologia Fundamental”; ver também, do mesmo autor, *El Ser y Tiempo*, Fondo de Cultura Económica, México, 1980, pp. 53 a 75: “Capítulo I: Planeamiento del problema de un Análisis Preparatório del “Ser Ahí”; e “Capítulo II: El “Ser no Mundo” en General como Estructura Fundamental del “Ser Ahí”.” Quando se fala de “fim da metafísica”, comumente se esquece de acrescentar o seu complemento de precisão “aristotélico-platônica”, e isso se a leitura que tem prevalecido principalmente sobre a filosofia platônica no Ocidente, que considera Platão sob a ótica do “essencialismo”, for a última palavra sobre a filosofia platônica. Esse descuido em não indicar a precisão sempre deixa no ar a impressão de que quem fala sobre o fim da metafísica pode fazê-lo porque o seu discurso, como uma espécie de “estampa *do e colada* ao real”, já não comporte, ele também, “uma” metafísica. Em poucas palavras, para o personalismo de Mounier e seu grupo não há verdadeira superação somente pela negação, sem enfrentamento e apropriação dos valores, e nem início algum possível *ab ovo*.

religião, no pensamento etc. –, Mounier e os personalistas querem *provar os valores*, querem seguir a pista do que subsiste como inapelavelmente humano nessas expressões. Eles querem perceber a linha sinuosa e criadora da pessoa em sua emergência na história que se vê *forçada a transformar*, esse que seria o seu movimento natural de desabrochamento, em *revolução*, ou seja, *movimento de insurgência* da pessoa na história. Isso por causa dos engessamentos aos quais, em períodos de seu sufocamento, as estruturas carcomidas do tempo querem submeter seu movimento próprio de liberdade, seu movimento natural e impedir o seu ato criador. A sociedade burguesa se tornou e é, para o personalismo, a expressão cabal de uma estrutura carcomida e ultrapassada que ainda milita, pelas formas do capitalismo-liberal, contra o florescimento e o despertamento social e individual da pessoa criadora.

É nesse sentido que Emmanuel Mounier e sua equipe se sentem, já em dezembro de 1932, data de lançamento da revista *Esprit*, em um período de “revolução”. E é no número 6 de 1ª de março de 1933 que lemos do Mounier cristão: “Nós estamos muito seguros agora de que não se pode ser totalmente cristão, hoje em dia, tão mau o seja, sem ser um revoltado.” O capitalismo havia ultrapassado todos os limites, e, se os meus sentidos mais elementares não me estão sendo mentirosos, ainda continua em sua investida necrófila contra a pessoa. Até os elementos de humanidade que ainda sempre permaneciam na relação com o tirano, mesmo enquanto sentimento de ódio, Mounier e sua equipe constatam que nem sequer era mais possível manter mesmo nesse nível puramente visceral – não havia mais tirano, mas só uma força material cega, anônima e desumana que se substitui, aos seres humanos, como a cabeça dos Estados, o “capitalismo”. Para a equipe de *Esprit*, o espírito burguês e o sistema capitalista realizam, sobre todos os pontos, a negação mais completa de todos os princípios que compõem o sentido de se viver em sociedade. Para o diretor de *Esprit*, frente a esta “ordem”, ou melhor, segundo Mounier, a esta “desordem estabelecida”, a fórmula da testemunha: “dizer a verdade, somente a verdade, nada mais que a verdade”. É nesse sentido que seguirá sua guerra sem tréguas ao espírito totalitário desde 1932, que se apresentava nas formas em que os “filhos bastardos do capitalismo”, ou seja, o fascismo, o nazismo e o comunismo, tomavam o espaço na vaga deixada pelo seu pai comum.

Todavia, o comunismo, diferentemente do fascismo e do nazismo, mantinha uma especificidade em seu apelo que fazia com que Mounier se guardasse de um enquadramento fácil de seu fenômeno com os do fascismo e do nazismo. Isso para a decepção de uma certa direita ciosa e conservadora do *statu quo* que se dizia nutrir-se dos valores espirituais mas que, para Mounier, não passava do álibi de uma solidarização dos verdadeiros valores espirituais com os pseudo-valores do mundo do dinheiro em seu componente espírito burguês, cioso, por sua vez, por manter suas regalias pela manutenção de todo um sistema anônimo de injustiça real e a custa do esmagamento de uma multidão de indivíduos sem face. É nesse sentido que Mounier vai, até à morte, procurar estabelecer um diálogo lúcido com os revolucionários marxistas, na intenção de lembrar-lhes, entre outras coisas, que: além da revolução social, deveria haver depois a revolução dos revolucionários; de que havia, antes de Marx, uma tradição socialista e que o marxismo não poderia auferir para si o monopólio de detentor plenipotenciário da revolução etc.

* * *

Para o *humanismo radical* de Emmanuel Mounier, em que o filosofar se inscreve numa aventura de adesão total ao futuro – *Fiat voluntas tua*¹⁵ – não há *público* “seleto”, no sentido mercadológico capitalista de “público-alvo”, nem qualquer fuga para o aprisco consolador de um rebanho de “animais solitários” contra o grande rebanho dos “animais gregários”, há prioridades, senso pedagógico, lucidez e, sobretudo, “respeito”.¹⁶ Para Mounier, como para Kierkegaard¹⁷: “o ser humano verdadeiramente extraordinário é o ser humano verdadeiramente ordinário”. A contraposição de Mounier à noção de casta, de *gnose*, de ser de exceção¹⁸, e outras que apontam para o álibi de uma suposta especificidade

¹⁵ Ver, MOIX, Candide, *O pensamento de Emmanuel Mounier*, Paz e terra, Rio de Janeiro, 1968, p. 19. Esta obra é, sem dúvida, a melhor introdução ao pensamento e à vida de Emmanuel Mounier.

¹⁶ Desde já, apontamos uma primeira substituição que o personalismo de Mounier nos convida a fazer (ou superar?). Trata-se do abandono da *noção altaneira*, que herdamos do liberalismo, de “tolerância” e que tem mascarado e servido para protelar uma atitude mais afim e que corresponde melhor, segundo o personalismo, à descrição de uma relação entre pessoas que é a noção de “respeito”.

¹⁷ MOUNIER, Emmanuel, *Introduction aux existencialismes, Oeuvres III*, 1947, p. 112.

¹⁸ A noção de *ser de exceção*, todavia, serve ainda ao personalista LANDSBERG quanto a sua investigação do *caráter específico* do “santo”. Isso ele o faz em sua análise dos grandes místicos: ver, LANDSBERG, Paul Louis, “Algumas reflexões sobre o conceito cristão de pessoa”, pp. 16 ss.; *in O sentido da ação*, Paz e Terra, Rio de Janeiro, 1968. Em Mounier, como veremos no decorrer desta nossa leitura de sua obra, esta noção não é tomada no sentido da análise de uma *especificidade dignatária*, mas, poderíamos dizer, em seu significado,

como argumento para um afastamento radical, uma separação total, um solipsismo ontologicamente visceral, visão altaneira e indiferente para com a realidade humana concreta, antes que simplesmente um elemento que, em relação ao pensamento de Mounier, poderíamos rotular de *cristão* – como se com isso já tivéssemos dito tudo e pudéssemos ficar tranqüilos por nos acharmos em terreno seguro – é, antes, e *a fortiori*, como tentei mostrar no início desta *Introdução*, um elemento claramente dedutível dos princípios da epistemologia personalista¹⁹ que decorrem da eleição da experiência originária como o *modo de ser da relação*. Por isso, para o personalismo: 1. a adoção, como ponto de partida prévio a qualquer diálogo, de uma atitude, muito bem colocada por Gérard Lurol²⁰, de *insu de, de ignorância*²¹; 2. valorização da *compreensão*, antes que da *explicação*²² e 3. da compreensão do “ser” como *superabundância*.

Uma palavra sobre estes três aspectos que considero os principais, mas não os únicos, da epistemologia personalista.

Diferentemente do ceticismo epistemológico da Antiguidade, o assumir de uma ignorância prévia, por parte de Mounier, tem a ver com a sua leitura do ato filosófico de Descartes na qual procura ressaltar, antes, o aspecto volitivo e ativo interno ao próprio

que também é do hebraico bíblico quanto à noção de “santificação”, que recebe uma caracterização mais geral e engajada como “vocação” para o cumprimento insubstituível de uma *função específica* por parte de cada pessoa singular. Em Hebraico, *Kâdhôsh*, “santo” – *Kâdesh*, “santidade”; como em Grego ἅγιος, *hágios*, “santo”, significa “separado para uma função especificamente religiosa”. Ela é usada tanto em relação a seres humanos, que se sentem chamados para uma tarefa específica nesse âmbito, como os profetas, por exemplo, quanto a objetos de uso cultural. Ver: *The International Standard Bible Encyclopaedia*, vol. III, WM. B. EERDMANS Publishing Co. – Grand rapids, Mich, 1939, p. 1403. No pensamento de Mounier, a noção que ele escolhe para dar conta dessa dimensão da existência humana, e que o livra de cair no exclusivismo sem deixar de fornecer-lhe o essencial quanto à *singularidade* da pessoa, é a noção, como dissemos, de “vocação”. Esta é apropriada tanto para dar conta da *singularidade* (agradeço ao professor Franklin Leopoldo pela dica do uso desta noção), do sentido de *destino individual* – cada pessoa tem uma vocação que é só sua e que só ela pode realizar – como do *destino comum* – esta vocação, que se expressa no tempo como determinada(s) tarefa(s) tem, como expressão última e unívoca, para o personalismo, a vocação mais geral a que todos os seres humanos são chamados a realizar, ou seja, a vocação de ser “pessoa em comunidade”. Falaremos ainda nesse estudo, *passim*, da noção de “artefato”, que se conjuga com a de “vocação”, e que, como já vimos, é também fundamental para se compreender a reflexão de Emmanuel Mounier.

¹⁹ A influência da fenomenologia axiológica de Max Scheler – e do método fenomenológico como um todo – é, na formação do pensamento de Mounier, determinante.

²⁰ Ver, LUROL, Gérard, *Mounier I – Gênese de la personne*, Éditions Universitaires, Belgique, 1990, pp. 97 ss.: “II Quel cogito?”. Aqui, Lurol, principalmente quanto à problematização e compreensão de Mounier do *cogito cartesiano* e do *cogito biraniano*, vai deduzir o que caracterizará, segundo sua opinião, a posição epistemológica de Mounier no trato dos problemas em sua filosofia dialógica como a assunção de um “insu de”, de uma *ignorância* prévia.

²¹ O *socratismo de Mounier* é sublinhado por Guy COQ em seu *Préface*, pp. 7 a 23, à nova edição avulsa do primeiro texto programático lançado por Emmanuel Mounier em *Esprit* em 1932, intitulado: *Refaire la Renaissance*, col. Essais, Éditions du seuil, Paris, 2000.

²² Isso já desloca e inverte o quadro e o sentido de uma atitude racionalista.

cogito que – com uma certa “autorização” da parte do pai da filosofia moderna²³ – foi subsumido, na história da filosofia, pela interpretação unilateral que o racionalismo burguês decadente posterior lhe deu e que tem servido como motivo válido para a crítica contemporânea duvidar das capacidades criadoras da pessoa enquanto construtora, também pelo ato de inteligência, de um mundo mais pleno de sentido de vida. Trata-se de um texto inédito²⁴, escrito no período dos estudos de Mounier como aluno de Jacques Chevalier e que serviu como título da tese de conclusão do curso de filosofia, intitulado *O problema do antropocentrismo e do teocentrismo no pensamento de Descartes*, que o jovem Mounier, ao que parece por via de Pascal antes que de Edmund Husserl²⁵, procura notar o aspecto ativo e volitivo do ato do *cogito* cartesiano e do ceticismo adotado por Descartes como estratégico nesta concepção ativa criadora intrínseca ao próprio *cogito*.

A *compreensão*, fora do que o sentimentalismo barato que o discurso politicamente correto atual possa colocar, é, no personalismo de Mounier, uma noção que implica um tremendo esforço, tanto intelectual quanto existencial. Em Mounier, *compreensão* tem, num primeiro momento, o sentido que lhe deu Wilhelm Dilthey: método de conhecimento caracterizado pelo uso da intuição e da empatia, os únicos meios apropriados para a investigação das ciências sociais, históricas, psicológicas ou culturais que constituem as ciências humanas; em contraste com *Verstehen*, *explicação*, que se contenta com as qualidades e características contidas na definição de um conceito com base em construtos e categorias lógicas mentais prévias e delimitadoras da experiência. Todavia, Mounier não para por aí, pois colocando para si a tarefa de elaboração, em equipe, de uma reflexão crítica, literária e filosófica das *realidades espirituais* – culturais –, almeja alcançar o mundo da vida em sua expressão concreta e pelas vivências concretas, no *hic et nunc* da manifestação do *evento*, ao qual vai chamar de “seu mestre interior”.²⁶

Neste sentido, a *compreensão*, em Mounier, não se restringe ao intelectual, tomado como preocupação lógico-nocional apenas, o que seria, tendo em vista o alcance ético para

²³ Ver sobre a tese de Mounier sobre Descartes em LUROL, *op. et loc. cit.* Ver também, PETIT, Jean-François, *Philosophie et théologie dans la formation du personalisme d’Emmanuel Mounier*, Cerf, Paris, 2006, pp. 77 ss.: “La lecture pascalienne de la philosophie de Descartes”.

²⁴ Não consta – assim como outras conferências e entrevistas radiofônicas, artigos e correspondências – em nenhum dos quatro volumes de *Oeuvres*, Éditions du Seul, organizados por Paulette Mounier, mulher de Emmanuel Mounier, em 1961.

²⁵ Ver PETIT, *op. et loc. cit.*

²⁶ Ver: *Mounier et sa génération, Oeuvres IV*, p. 637 e pp. 797 ss.

o mundo da vida que esta noção toma em sua reflexão, na verdade, para o personalismo, antes uma *comodidade* bem ao modo do racionalismo burguês. Por isso, a *compreensão* em Mounier vai convocar tanto o cérebro quanto as vísceras. No ato de compreensão, eu me vejo todo envolvido. Este ato me predispõe a lutar contra o que *tem se tornado* o mais *natural* – ou antes, o que quer nos fazer crer que seja *o natural*, depois de toda a propaganda e os monumentos erigidos para seu culto: *a modernidade burguesa*. Essa investida e infiltração do espírito burguês na vida privada e social têm levado muitos a crê-lo como se tratando de uma *metafísica da natureza humana*, ou até mesmo já como uma *segunda natureza*. Na verdade, e é o que o personalismo vai denunciar, trata-se da tendência, ou *hábito*, de colocar como centro de atração da realidade o meu eu mantendo a ilusão de que, por isso, tudo deve necessariamente girar em torno dele. O ato de compreensão proposto pela epistemologia personalista me força a um deslocamento para o lugar do outro. De maneira mais concretamente precisa, para o lugar do *próximo*, sem que eu deixe ser eu mesmo. Pelo contrário, pois a experiência da alteridade é, para o personalismo, extremamente necessária para que a pessoa consiga delinear e firmar, pelo que é diferente dela, as linhas e os contornos próprios do que é o mais seu; as linhas deslocáveis de sua própria personalidade que, em suas dimensões e limites, constituem a beleza própria de cada ser humano e as bases de apoio sobre as quais a pessoa delinea sua melodia motriz, em suas aderências ao concreto e em sua luta pelo real. Para o personalismo, a experiência originária é a *relação*, e não o *solipsismo*, daí a sua *antropologia relacional*, sobre a qual o presente texto pretende traçar algumas aproximações.²⁷

O “ser” como *superabundância* é uma conseqüência de se entender o futuro como aberto e de dar espaço, na epistemologia compreensiva personalista, para, talvez, uma das dimensões mais profundamente significativas do ser humano: a *esperança*.²⁸

²⁷ O tema da *alteridade* é caro e recorrente em toda a obra de Emmanuel Mounier e para o movimento personalista, que procura dar-lhe mais densidade existencial e de *encontro* forçando nele o sentido de uma inflexão para o tema do *próximo*, antes também que para o tema do *semelhante*. Para algum sentido disso, ver: Mounier, *Traité du caractère, Oeuvres* II, p. 12, 45, 95, etc., e todo o capítulo IX (*Le moi parmi les autres*), pp. 468 a 600.

²⁸ Uma reflexão como a de Mounier, que toma em consideração, na reflexão filosófica, a *esperança* (pela influência do pensamento de Charles de Péguy [1873-1914]), como uma das dimensões mais radicalmente caracterizadoras da existência humana (para isso ver: LANDSBERG, Paul Louis, *Essai sur la expérience de la mort et Le problème moral du suicide*, col. Sagesse, Éditions du Seuil, pp. 48 ss.) o “ser” só pode ser entendido como *superabundância*, para que a esperança não seja sinônimo nem devaneio utópico – porque

O *público* que Mounier quer atingir é o das pessoas que, como vimos, cruzando a qualquer momento pelo caminho, se dispõem a ouvi-lo e a falar, numa franqueza crescente – que se dá na constituição da amizade, como Mounier queria interna à equipe de *Esprit*²⁹ – no sentido de um esclarecimento, de ambos, dos valores assumidos, fora da má-fé, para que se esclareça e, ao mesmo tempo, se fortaleça, enquanto “não inventariável”³⁰, a verdadeira singularidade pessoal, num sentido de superação constante de toda alienação estabelecida.³¹

O texto a seguir, que é o resultado de minhas leituras da obra de Emmanuel Mounier, compõem uma *aproximação* que, por isso mesmo, sem pretender ser exaustiva ou final, no entanto, nutre a impertinência de querer apresentar o que se destacou, das leituras citadas antes, e para mim primeiramente, como os elementos mais tocantes do pensamento de Emmanuel Mounier. Espero que tenha alguma ressonância enquanto tal por parte dos que já tiveram contato com a reflexão do animador de *Esprit*. A dificuldade de leitura de uma obra tão *selvagemmente a-sistemática*, como é a de Emmanuel Mounier, nutrida e meditada no meio do fogo dos eventos, que compromete quem a lê, de cara, num difícil jogo de honestidade intelectual e de fidelidade ao autor, levou-me à necessidade da leitura

toda verdadeira esperança é ancorada na realidade – e nem somente uma “experiência particular”, porque sempre ancorada na estrutura mesma do ser como superabundância. Falaremos mais adiante sobre esta compreensão do ser: por agora, uma boa indicação seriam as noções de “possibilidade” e de “cifra”, de Karl Jaspers, e de “mistério”, de Gabriel Marcel. Para uma visão teológica contemporânea sobre esta dimensão tão fundamental da experiência existencial humana, ver: TILLICH, Paul, “O direito à esperança”, in *Textos selecionados*, Fonte Editorial, São Paulo, 2006, pp. 67 ss.

²⁹ Sobre a noção de *amizade*, ver: *Mounier et sa génération*, op. cit., p. 809.

³⁰ Ver esta noção da pessoa como “não inventariável” em Gabriel MARCEL, segundo a análise de Emmanuel MOUNIER em, *Introduction aux existentialismes, Oeuvres III*, p. 80.

³¹ Falaremos do sentido da noção de “artefato” que, a partir da nossa leitura, entendemos comandar a reflexão de Mounier. Trata-se de uma maneira de conceber o “ser”, também, como “tarefa” a ser realizada. Todas as coisas, para Mounier, podemos dizer, existem sob o “modo de ser do artefato”. Esta noção eu já havia deduzido de minha leitura da obra de Mounier quando tive a oportunidade de tomar contato com a obra de Mangabeira Ünger, em que esta noção, em sua reflexão política, *mutatis mutandis*, também comanda. Para isto ver: ÜNGER, Roberto Mangabeira, *Política – os textos centrais*, Argos Editora Universitária e Editempo Editorial, SC., 2001, pp. 25 ss. Quanto à noção de *alienação*, não se pode deduzi-la, da reflexão de Mounier, como sendo “uma coisa” ou derivada apenas de um elemento caracterizador, *in perpetuum*, de *infra-estrutura*. A alienação, como bem colocou o existencialismo, é esta propensão, essa “tentação” constante, em todas as esferas da vida em seus constituintes próprios, que me convida à permanência numa *existência desonesta*, para comigo mesmo e para com os outros, em minha posição diante destes mesmos constituintes. Esta *desonestidade existencial*, que Pascal chama de “divertissement”, Heidegger chama de “inautenticidade”, Sartre de “má-fé”, Gabriel Marcel de “desespero” etc., em Mounier, todavia, vai além do aquém que as caracterizações particulares destes existencialismos propõem. A alienação, no personalismo, se inscreve, antes de tudo, na recusa de um projeto anterior a toda caracterização, o qual ele vê como unívoco à própria afirmação da pessoa enquanto tal em seu movimento de personalização pelo qual ela luta com o real para conquistar a si mesma e conquistá-lo. Nesse sentido, as próprias caracterizações existencialistas, tomadas em si mesmas, fora do quadro significativo dessa vocação fundamental e originária da pessoa podem servir, elas mesmas, segundo o personalismo, a *alienações*.

integral dos textos disponibilizados em *Oeuvres*, lançado pela *Éditions du Seuil*, 1961, composto de quatro volumes, cuja composição se deve ao trabalho de recolhimento e arranjo da Mme. Paulette Mounier, esposa de Emmanuel Mounier, juntamente com o apoio de colaboradores da *Association d'Amis de Emmanuel Mounier*.³²

Pareceu-me haver, por parte de Mounier, antes que uma preocupação de *sistema*, que não confundimos, como já dissemos, com uma preocupação de *sistemática*, (quer dizer, uma preocupação por estabelecer sua reflexão como uma concatenação racional dos conceitos), uma preocupação, por assim dizer, *estética*. Uma estética do desabrochar da pessoa em suas manifestações não redutíveis multi-variadas é o que lhe interessava: na religião, na educação, na política, na economia, na literatura, na arte, no trabalho etc.; enfim, *tudo que era humano lhe interessava*. Nesse sentido, o exemplo do artista plástico aqui nos ajudaria.

Em meu contato com a pintura moderna brasileira, que particularmente muito aprecio, percebi que o artista, pintor, chega a sua maturidade quando consegue expressar sua arte enquanto conquista de uma autêntica *expressão singular*. Sabe-se sempre, quando se vê, que este é um E. di Cavalcante, que aquele é um Portinari etc. Todavia, essa expressão singular, ganha maior densidade em sua singularidade mesma à medida em que, ao mesmo tempo, é um apelo ao que de mais “universalmente humano” ressoa em cada pessoa que a vê. Há, por assim dizer, sem desapontamentos, um ganho, cada vez que nos demoramos na escuta da voz destas telas que expressam a maturidade do artista. Nesse sentido, deixar-se guiar pelo *evento como mestre interior*, para usar a bela expressão de Mounier, seria entregar-se à sinuosidade, ao balanço próprio do movimento de personalização que se inscreve na história ocidental³³ cujo sentido pode ser percebido só

³² Em apoio, consegui adquirir o número especial da revista *Esprit* de 1950, em homenagem a Emmanuel Mounier que faleceu em 22 de março deste mesmo ano, no qual se encontram correspondências e informações biográficas sobre ele que não constam em *Oeuvres*, além de uma série de artigos de intelectuais colaboradores em *Esprit* que lançam muitas luzes sobre o trabalho que havia se realizado até então em *Esprit* e sobre o personalismo de Mounier. Encontrei também um artigo de Mounier que não consta em *Oeuvres* em: MOUNIER, Emmanuel, “Péguy, médiateur de Bergson”, in *Henri Bergson, Essais et témoignages inédits*, Recueillis par Albert Béguin et Pierre Thévenaz, La Baconnière – Neuchâtel, 1941, p. 319.

³³ Falamos de filosofia ocidental, o que não quer dizer que este movimento de personalização não seja discernível em qualquer outra cultura. A irradiação do movimento personalista em várias culturas que não ocidentais é uma demonstração do apelo universalmente “humano” que, não obstante, é veiculado pelos moldes de uma cultura particular como a ocidental. Portanto, o problema para Mounier desde o início não foi o de fazer *filosofia ocidental*, mas, antes, o de fazer uma *filosofia humana*. Ver sobre isso: LUROL, op cit., pp. 67 ss.

por quem se demora um pouco a ouvir sua voz, por quem tenha *boa-vontade*. Este movimento sinuoso, Mounier queria agora escrito e como *testemunho* de sua escuta e o registro singular de sua voz – enquanto mesmo, podemos dizer, *a arte escrita do modo próprio de desvelamento da pessoa na história*. Em um artigo programático de outubro de 1932, isto já se apresenta como claro para Mounier: “... nós agiremos pelo que somos tanto mais do que pelo que faremos e diremos. ... a ação deve nascer da superabundância do silêncio. ... Nossa ação não é essencialmente orientada para o sucesso, mas ao testemunho.”³⁴

Isso se nos esclarece um pouco mais o caráter extremamente selvagem do pensamento de Emmanuel Mounier, que desafia qualquer tipo de aproximação organizadora. Por isso, *fui obrigado*, prazerosamente obrigado, a escrever um texto sistemático no possível e tentando seguir a inspiração da linha sinuosa que caracteriza o próprio movimento que a reflexão de Mounier dá acerca da emergência da pessoa em sua obra, o que procuro cumprir em fidelidade à obra do autor, ora sincrônico ora diacrônico. Nesse sentido, como diria Landsberg, *a consciência imita o ser profundo*.³⁵ Há uma voz a ser escutada nos textos de Mounier, há uma proclamação, que exige uma aproximação desarmada.

Em Mounier, que reconhece a inspiração personalista que há no desejo de liberdade e ousadia de pensamento ainda, por exemplo, em Kant, todavia, não se deixa de perceber o quanto estes elementos ficaram comprometidos e neutralizados nesta sua inspiração de base, que, em seguida à vitória do modelo da pseudo-democracia ocidental parlamentar representativa a partir do século XIX, fica estrangulada e com a sua fonte estagnada e envenenada.³⁶ Essa vitória não é só do *liberalismo idealista*, é a de toda uma família que lhe segue. Esta solidariedade histórica do liberalismo, esse compromisso assumido o tornou um meio caminho, uma timidez em relação à liberdade e à ousadia de pensar, ao que se dizia porta voz no início, e, portanto, uma *velharia*, uma *peça de museu*, cujo mofo ideológico não responde mais aos anseios profundos da humanidade que atualmente despontam na linha do horizonte – apesar mesmo dos esforços de cunho *intelectualista*, na

³⁴ *Révolution personaliste et communautaire, Oeuvres I*, p. 152.

³⁵ LANDSBERG, Paul Luis, *Essai sur ...*, p. 49.

³⁶ Esta consolidação é bem exposta por Harold J. LASKI, que escrevera artigos para *Esprit*, em seu livro *O liberalismo europeu*, Editora Mestre Jou, São Paulo, (1ª ed. 1936), 1ª edição em Português 1973, pp. 117 ss.

minha opinião, mais lúcidos por parte de Habermas e não tão lúcidos assim por parte de John Rawls. Isso fez com que este meu estudo sobre o pensamento de Emmanuel Mounier, antes que uma simples *descrição*, tomasse o sentido, como já disse, de uma *problematização*, para a qual, com a total anuência do diretor de *Esprit*, é pedido que se faça até em relação a sua própria reflexão. Creio que com isso cumpro um requisito prévio colocado pelo pensamento personalista de Emmanuel Mounier, o de *provar os valores*.

Nesse sentido, em relação ao liberalismo, na verdade, fica cada vez mais claro que se tratava apenas de um alibi da sua parte, de um canto de sereia que, inicialmente fazendo eco às inspirações e anseios humanos mais profundos, logo em seguida ao seu triunfo, foram sufocadas e finalmente esvaziadas em seu conteúdo de afirmação de vida pelos laços selados de um *matrimônio centenário*, mas também pela reivindicação individualista egoísta, mantida pelo juridismo abstrato com que procura cercear qualquer tipo de manifestação de vida na sociedade não mais em nome da *justiça*, apesar das aparências. O casamento histórico do *liberalismo* de que falamos, segundo Mounier, se deu com a *burguesia*, com o *individualismo moderno*, que nasce com ela, e com o *capitalismo*. O primeiro se pretende como o pensamento matriz de vanguarda, a segunda como a portadora da ética, o terceiro como o doador do modelo antropológico, e o último, como o senhor plenipotenciário do que possa existir como ensejo ou como manifestação possível – ou como experiência possível³⁷ – da dimensão econômica que a existência humana venha a propor sobre a face desta sofrida Terra.

³⁷ Daí os fogos de artifício de sua alardeada “cientificidade”: HAYECK, Friedrich von, *Scientisme et sciences sociales – Essai sur le mauvais usage de la raison*, Plon, Paris, 1953, pp. 94 ss.: “VIII – La ‘finalité’ des formations sociales” – “Nas seções que servem de conclusão a este ensaio, vamos examinar algumas conseqüências práticas que decorrem das atitudes teóricas já discutidas. Seu traço comum mais característico resulta diretamente da incapacidade em que elas se encontram, por conseguinte, na ausência de uma teoria sintética dos fenômenos sociais, de sacar como a ação independente de muitos seres humanos pode produzir conjuntos coerentes, estruturas duráveis de relações que servem a importantes desígnios humanos sem que tenham sido estabelecidas com este objetivo.” Ver também: FREEDMAN, Milton, *Capitalismo e liberdade*, col: Os Economistas, Nova Cultural, 1985. E daí também o tratamento da economia como sendo coisa de “quem entende”, coisa de técnicos. É muita coincidência que eu esteja propondo um resgate da obra de Emmanuel Mounier, que surgiu justamente no momento da extrema crise financeira na qual o mundo havia sido colocado por causa do regime anárquico, arbitrário e irresponsável do capitalismo e seu modelo econômico, crise iniciada pela quebra da bolsa de Nova York em 1929, e cuja indignação é altissonante por toda obra do animador de *Esprit*, no exato momento em que o mundo começa a passar por outra crise, vinda do mesmo lugar. Em relação a esta, cujas proporções mais gigantescas, em relação à de 1929, seus atuais “gurus”, “técnicos”, “cientistas”, dizem ainda não poder ser avaliadas – será que já podem, mas a não elucidação seria parte de uma estratégia por parte dos mais prudentes para não se criar celeuma no Templo Mercado de Mamom? Digo isso porque, como já sabemos, em tempos de crise, o dinheiro deve ser servido em primeiro lugar. Ainda em relação a isso, temos a oportunidade de tocar nos aspectos e no círculo mágico que o

Todavia, a burguesia Mounier toma como *espírito burguês*, algo mais diluído, mais volátil, já embrenhado nos costumes; por isso, já menos apreensível por uma crítica estritamente estrutural, como é a marxista. Esta, não obstante seus méritos, não é tida pelo personalismo de Mounier como a única proposta de socialismo possível, nem como a proprietária plenipotenciária de tudo que diga respeito aos anseios de vida social da humanidade. À revolução marxista, Mounier propõe a *revolução personalista e comunitária*, que o texto que segue procura, de alguma forma, esclarecer. Ao indivíduo egoísta e reivindicador moderno e sua antropologia solipsista, Mounier propõe a pessoa criadora e sua antropologia relacional; ao capitalismo, Mounier propõe um regime econômico pluralista de responsabilidade pessoal descentralizado até à pessoa.

O capitalismo-liberalismo em sua proposta de modelo de vida reduzida à *posse de dinheiro*, após ter conquistado o domínio político, e embrulhado os indivíduos nessa sua mentira, tira todas as possibilidades do seu alcance, reduzindo ainda mais a vida, de sentido da *posse real do dinheiro*, ao sentido de uma *busca de posse não mais garantida do dinheiro*. Assim, o capitalismo-liberalismo tem feito com que a maioria esmagadora do povo brasileiro não consiga se elevar em qualidade de vida e em sentido de uma existência mais integralmente humana do nível precário da busca cotidiana do ganho do pão em que, paralela à dificuldade cada vez maior do ganho do dinheiro, cresce, cada vez mais incerto. Essa situação dilacerante, o capitalismo-liberalismo mantém a custo de muita ludibriação pelos meios de comunicação de massa, pela pseudo-religião, pela pseudo-política democrático-parlamentar representativa, pela pseudo-arte popular de consumo, pelo esporte alienado, como show, como espetáculo, alienado do sentido da formação integral da pessoa etc. Ao concluir a leitura da obra de Emmanuel Mounier, posso dizer que o personalismo tem propostas que se me apresentam como ainda muito pertinentes enquanto solução para estes e outros problemas.

Espero ter tido êxito em ter feito, na medida do possível, quer dizer nunca exaustiva, uma aproximação minimamente esclarecedora destes temas que se apresentam tão densos na obra de Emmanuel Mounier, e, com isso, ter contribuído para o resgate de seu pensamento que se encontrava esquecido como filosofia e lembrado apenas como o

capitalismo consegue dar a sua anarquia ingente de regime de irresponsabilidade graças aos novos parceiros cooptados pelo liberalismo: a *televisão* e a *imprensa*. Sobre isso, ver *abaixo*, *Personalismo e liberalismo*.

“pensamento católico” do pensador católico que fora instrumentalizado – para o bem e para o mal – pela esquerda católica brasileira da década de 1960. Com isso, de maneira alguma, pretendo negar ou diminuir o valor e a importância do papel que o movimento das comunidades eclesiais de base tiveram e têm junto ao povo pobre desse país no qual o espírito pequeno-burguês ainda não apagou de todo o sonho de uma liberdade verdadeira. Verdadeira como possível de ser ainda entrevista fora do jogo selvagem em que o capitalismo-liberalismo tem comprometido a grande maioria do povo brasileiro, mas isso para os que têm ainda *boa-vontade*.

Gostaria de agradecer a todo Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo pelo apoio a este trabalho. Em particular ao meu orientador, Prof. Dr. Franklin Leopoldo e Silva, pela pronta disposição em me orientar nessa retomada do pensamento personalista de Emmanuel Mounier, pela muita paciência e gentileza com que sempre me tratou e recebeu. Gostaria de agradecer à Prof^a. Dr. Maria das Graças de Souza, chefe do Departamento de Filosofia; ao Prof. Dr. Marco Aurélio Werle e ao Prof. Dr. Moacir Ayres Novaes Filho pela prestatividade e ajuda num momento crucial. Ao Prof. Dr. Antonio Joaquim Severino, da Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo, cujo livro escrito sobre a antropologia personalista de Emmanuel Mounier (*Pessoa e existência*, Cortez Editora, São Paulo, 1983.) me foi de muita valia no meu trabalho de compreensão do personalismo de Mounier; gostaria de agradecer-lhe também pelo inestimável favor de ter me emprestado, de sua biblioteca particular, as obras de Emmanuel Mounier e outros textos sobre o personalismo que me foram muito úteis e sem o que eu não poderia ter tido acesso. Ao Prof. Cosimo Bartolini Salimberri pela gentileza e valiosa ajuda com o Latim. Ao Prof., poeta e artista plástico, Bernard Olivier Rotschild pela valiosa ajuda com o Francês. Pelo incentivo e apoio: ao Rev. e Prof. Dr. Ricardo Quadros Gouvêa e sua esposa Lilian; ao Prof. Dr. Adécio Tenório de Vasconcelos; ao amigo Paulo de Mello Correa; ao Rev. e Prof. Marcos de Castro Lourenço; ao amigo Rogério de Lima Campos; ao Prof. Cláudio J. A. Rodrigues; ao amigo Herbert Paranã Barbosa; ao amigo Orlando Januzzi Filho, empenhado na organização e divulgação no Brasil, com o apoio do Dr. James H. Charlesworth e do Dr. Ephraim Isaac, dos estudos clássicos e mais atualizados da tão importante área da *apocalíptica judaico-cristã*. Agradeço, enfim, a minha família: meus irmãos, José, Josué e Joel, a minha irmã Ruth, e a minhas cunhadas Celma, Kelly e Gilda.

CAPÍTULO I

PRIMEIRA PARTE

CONFIGURAÇÕES HISTÓRICO-TEOLÓGICO-FILOSÓFICAS DAS NOÇÕES DE IGUALDADE E LIBERDADE

Prolegômenos para a constituição da noção de Pessoa na formação do personalismo de Emmanuel Mounier

Como fica claro pelo título deste capítulo, uma abordagem sobre os constituintes fundamentais da pessoa humana que não leve em conta – ou que queira negar – seu caráter histórico, intimamente atrelado às tradições religiosa e filosófica que se fundiram como pano de fundo do pensamento ocidental, não seria nem personalista e nem poderia pretender muita consistência.

Portanto, este capítulo tem por intenção esclarecer três pontos: I. Apresentar os aspectos relevantes do contexto histórico das idéias que circulavam no início do séc. XX e que prepararam o fundo histórico sobre o qual o pensamento de Emmanuel Mounier foi sendo tecido, no sentido de uma preocupação em superar o problema da relação entre fé e razão como até então vinha sendo colocado; II. Apresentar os aspectos importantes do desenvolvimento da reflexão de Mounier no seu contato com a filosofia e a teologia ambientes, cujos problemas contribuíram para o desdobramento de sua própria reflexão; III. Tentar uma aproximação aos principais elementos que podem ser extraídos dos textos bíblicos³⁸ que portam as inspirações constituintes das noções fundamentais de “dignidade”

³⁸ Trata-se, nas duas versões da narrativa da Criação, da narrativa da criação da humanidade, a primeira da fonte dita Sacerdotal, Gênesis 1.26, e a segunda da fonte dita Javista, cap. 2; como também da narrativa da “libertação”, que se encontra no livro de Êxodo, vinculada à palavra de Introdução da entrega das Dez Palavras, Êxodo cap. 20. Os primeiros quanto à noção de *Dignidade*, e o segundo quanto à noção de *Liberdade*. É a abertura ao histórico, por parte do personalismo, que esclarece o fato de que estas noções se encontram, ao longo da história do Ocidente, na base de todas as transformações *qualitativamente importantes* em que o sentido da afirmação da pessoa – o *movimento de personalização* – se manifesta como “insurgência da pessoa” – quer dizer, *revolução*. Isso após a vazão criadora do seu elã próprio, que toma sempre o sentido de um salto qualitativo na dramática, tensa e dialética *afirmação da pessoa* na história, não mais poder ser contido pelos quadros engessados e esclerosados das formas culturais que são postas em cheque nesse seu movimento afirmativo. Deixo claro que não se trata, aqui, nem de trabalho técnico de exegese e nem de flerte com o historicismo, mas de simples *aproximações* a três momentos fundamentais da

e “liberdade” que, por sua vez, e posteriormente, se apresentam na Grécia, e já como reflexão filosófica, e que ali recebem uma contribuição específica para o que o personalismo chama de *movimento de personalização*. Em seguida, apresentar a síntese que caracteriza a contribuição própria do cristianismo primitivo a estes dois eventos fundamentais da história da humanidade. Síntese da qual Mounier se vale, em sua reflexão, como base também constituinte do que ele concebeu como a superação do problema entre fé e razão, como até então havia se colocado, e que configura sua contribuição para a formulação dos princípios que dão base para o estabelecimento de um espaço *realmente* laico que, para o personalismo, está ainda por se fazer.³⁹

I

É no final do século XIX e começo do XX que a Europa se vê minada nas estruturas de sentido que até então haviam lhe propiciado o sentimento de um destino e de uma vocação: o ideal de vida e os valores da burguesia decadente estavam colocados em cheque pelas análises profundas, vindas de várias áreas dos estudos das humanidades, as quais procuravam discernir os verdadeiros móveis e constituintes do indivíduo burguês, modelo que até então se colocava como ideal de humanidade. Kierkegaard vai destronar este indivíduo, muito seguro de si mesmo, e apresentar-lhe as faces da sua situação existencial dramática, que até então haviam sido encobertas pelo sonho de felicidade, de segurança, tranquilidade e conforto burgueses; Nietzsche levou a fundo a análise dos elementos subconscientes moventes deste indivíduo, até o nível do elementar, do visceral e instintivo; Freud descortinou o ser cindido que é o ser humano e tirou-lhe o sonho de uma unidade consigo mesmo fácil; Marx, percebendo muito bem que estas críticas esqueciam de um outro aspecto essencial e constitutivo da história deste indivíduo burguês – o seu aspecto de ser coletivo – apresenta uma crítica social que escapa à tentação da restrição ao frisson da intimidade, do subjetivo; é com Marx que as estruturas sócio-políticas-econômico-

história humana em que se ressalta, a partir da leitura da obra de Emmanuel Mounier, o que me interessa neste capítulo, e que, assim espero, ficará claro quanto ao esclarecimento da reflexão do próprio Mounier.

³⁹ De antemão, lembramos que isso faz muito sentido, pois a idéia de laicidade, de espaço laico, é uma idéia originalmente cristã. As primeiras condenações dos cristãos foram de que eles eram “ateus”, quer dizer, não adoradores dos deuses da religião pública. Nesse sentido, Mounier vai permanecer sempre contra tanto uma “filosofia cristã” quanto uma “política cristã”.

capitalistas recebem uma análise crítica decisiva, em favor da sociedade e contra as reivindicações deste indivíduo burguês, que é tomado, a partir de agora, como mero produto da sociedade de classes burguesa, que, como tal, desapareceria junto com ela com o surgimento da cidade sem classes socialista.

Tirando Kierkegaard, tanto Nietzsche, quanto Freud e Marx têm em comum – quanto à esfera individual ou coletiva – uma prévia desconfiança em relação ao religioso, para os quais trata-se sempre de um subproduto de alguma outra coisa. Ou do ressentimento (Nietzsche), ou da neurose⁴⁰ (Freud) ou da ideologia dominante (Marx). Reduzindo o espectro ainda um pouco mais, a Nietzsche e a Marx, citamos a seguir dois parágrafos de um texto de 1930 de Nicolas Berdiaeff, quem exerceu forte influência sobre o personalismo de Emmanuel Mounier e foi um dos grandes apoios para o lançamento de *Esprit* em 1932: “Dois homens, que dominam o pensamento dos novos tempos, Frederich Nietzsche e Karl Marx, têm ilustrado com uma genial intensidade as duas formas de autonegação e de autodestruição do humanismo. Em Nietzsche, é sob sua forma individualista que o humanismo se renuncia e se destrói; em Marx, é sob sua forma coletivista. O individualismo abstrato e o coletivismo abstrato são engendrados por uma única e mesma causa, a subtração do ser humano às bases divinas da vida, a cisão com o concreto. Nietzsche é o filho do humanismo dos tempos modernos e sua vítima. Ele paga pelos pecados daquele. No destino de Nietzsche, o humanismo torna-se seu contrário. Nietzsche sente que o ser humano é ‘vergonha e humilhação’. Ele tem sede de vê-lo se superar; sua vontade aspira ao super-homem. A moral de Nietzsche não admite o valor da personalidade humana; ela rompe com o humano, ela prega a dureza em relação ao ser humano, em nome dos fins sobre-humanos, em nome do futuro e do longínquo, em nome da sublimidade. O super-homem substitui, em Nietzsche, o Deus perdido. Ele não pode, ele não quer se manter no humano, no humano só. Com o individualismo sobre-humano de Nietzsche, a imagem do homem perece.”

E, sobre Marx, continua Berdiaeff: “Da mesma forma perece o ser humano no sobre-humano coletivista de Marx. Marx, espiritualmente, saiu da religião humanista de Feurbach. Mas nele também, de uma outra maneira, o humanismo torna-se seu contrário, se

⁴⁰ NIEBUHR, Reinhold, “A criatividade humana e a auto-preservação no pensamento de Freud”, *O século de Freud*, in Benjamin NELSON (org.), IBRASA, São Paulo, 1959, pp. 279 ss. Todavia, toda esta obra é importante porque faz a crítica ao freudismo sob vários aspectos da cultura.

transforma em anti-humanismo. Marx sente a individualidade humana como a herança de um velho mundo burguês, ele exige que ela seja superada no coletivismo. A moral de Marx não admite o valor da personalidade humana; ele também rompe com o humano, ele prega a dureza em relação ao ser humano, em nome da coletividade, em nome do estado futuro, do Estado socialista. A coletividade substitui em Marx o Deus perdido. Ele também não pode e não quer se manter no humano; há, na verdade, no coletivismo de Marx, alguma coisa de desumano, de anti-humano; a personalidade do ser humano desaparece, a identidade do ser humano se entenebra. O coletivismo de Marx não admite a individualidade humana, com sua vida interior infinita, à qual glorificaria, há não muito tempo atrás, o humanismo de Herder e de Goethe.”⁴¹

Nestas palavras de Berdiaeff, vemos que, não obstante a negação da religião nestes dois pensamentos antitéticos, o *religioso* vai acabar se encontrando lá de alguma forma. É nesse sentido, e em meio a este torvelinho, que surge também a fenomenologia. Além das pesquisas de Husserl, vai se desenvolvendo, paralela e autonomamente, a fenomenologia axiológica de Max Scheler, para quem – pelo menos para o primeiro Scheler – a religião era a única que continha os elementos que possibilitavam o encontro do ser humano consigo mesmo, fundamentado nas estruturas essências de sentido e significado que só ela poderia dar a sua existência, concretizados nos “valores” assumidos que, no segundo Scheler, já desconfiado da Instituição, é o próprio homem que se apresenta como idéia eterna de Deus, torna-se um *mikrotheós*, sendo, então, por esta humanização de Deus que o ser humano se diviniza.⁴²

Willian Ralph Inge, na Inglaterra, vai lançar uma obra erudita composta por oito Conferências⁴³ dadas em Oxford sobre a Mística Cristã. Nesta obra, Inge procura salvar a ciência do impasse em que o racionalismo a havia colocado, mostrando como a intuição mística, de ver tudo sob o modo de ser relacional, e em uma análise na qual remonta aos

⁴¹ Para os dois parágrafos, ver: BERDIAEFF, Nicolas, *Un nouveau moyen age – Réflexions sur les destinées de la Russie et de l'Europe*, Librairie Plon, Paris, (1^o ed. 1930), 1934, pp. 43 s.

⁴² STEFANO, Anna Escher di, “Max Scheler (1874-1928) – A dimensão fenomenológica do sagrado”, in *Deus na filosofia do século XX*, Girogio PENZO e Rosino GIBELINI (organizadores), Loyola, São Paulo, pp. 161-177.

⁴³ Trata-se das Conferências Banptom, e a obra é de: INGE, WILLIAN RALPH, *The Christian Mysticism – Considered in Eight Lectures Delivered before the University of Oxford*, Methuen & Co. Ltda, London, 1899.

mistérios gregos, passando pelo Pseudo-Dionísio Areopagita⁴⁴, Mestre Eckhart, Jacob Böhme, Ruysbroeck, Johannes Tauler, João da Cruz, Teresa de Ávila etc., e chegando aos platonistas de Cambridge e Emerson etc., Inge apresenta, com base na tradição da Grande Mística, uma relação entre a esfera espiritual e a material que não sucumbe nem ao *monismo* e nem ao *acosmismo*. *A Mística Cristã*, antes de *O Sagrado* de Rudolf Otto, e outros, foi o livro que inspirou uma verdadeira retomada e indicou os caminhos pelos quais se poderia compreender a essência do fenômeno religioso.

Franklin L. Baumer nos esclarece sobre a importância e o papel central, como antecessora, que *A Mística Cristã* teve em relação aos estudos na área da pesquisa religiosa que se ergueram contra o reducionismo racionalista que queria se manter como “a” herança do séc. XIX para o séc. XX: “Com as suas formulações de uma ‘teologia da cultura’, e com a de um ‘Deus acima de Deus’, Tillich impressionou os seus contemporâneos, para quem os conceitos da teologia tradicional já não tinham qualquer significado. ... A mística, a que Tillich se refere freqüentemente nos seus escritos, exige algumas anotações de passagem. Embora não fosse um movimento importante no pensamento religioso, era altamente sintomático. O Deão da Catedral de Saint Paul, em Londres, já falava de ‘Um grande reflorescimento de interesse pelo assunto’, cerca de 1889. *Às Conferências Bampton, da autoria de Inge, sobre a Mística cristã, seguiu-se uma torrente de obras da maior importância* [grifo nosso] de William James (1902), do Barão von Hügel (1908), Rudolf Otto (1917) e Evelyn Underhill, para não falar de Adous Huxley, que descobriu o misticismo numa primeira fase, o abandonou depois, trocando-o pela ‘nobre selvajaria’ de D. H. Lawrence e, por fim, regressou a ele, adotando-o como uma filosofia pessoal, na sua novela *Eyeless in Gaza* (1936) e, sobretudo, em *The Perennial Philosophy* (1945).”⁴⁵ Com isso, fica clara a importância de “*The Christian mysticism*” para o início daquele século; início de um séc. XX que se via às voltas com o reducionismo do racionalismo que já tomara a forma de hegemonia, de paradigma dominante, tanto na produção teórica como na prática: em termos de visão aplicativa da técnica – empirismo, depois positivismo e racionalidade instrumental – e que já começava a demonstrar suas fraquezas e

⁴⁴ O formulador da *via negativa*, ou *apofática*, ou seja: dada a nossa incapacidade de conceber os constituintes próprios do ser de Deus, o seu conhecimento só pode se dar, no âmbito da experiência finita de que dispomos, pelo que Ele *não é*, e não sobre o que Ele é. É com Dionísio que nasce a *via indireta do conhecimento*.

⁴⁵ Cf. BAUMER, Franklin L., *O Pensamento Europeu Moderno*, Edições 70, Porto, Vol. II, Séc. XIX e XX, p. 217-218.

insuficiências quanto à necessidade de uma *compreensão* mais simpática das dimensões profundas da antropologia, e quanto a uma visão mais ampla em relação ao específico do fenômeno religioso intrínseco a essa mesma antropologia.

A outra obra importante, e que funda um ramo de pesquisa com objeto próprio – o da “Ciências da Religião” – é *Das Heilige*⁴⁶, *O Sagrado*, de que já falamos, de Rudolf Otto. As reflexões de Otto vão de encontro à castração e domesticação da religião pretendida pelo racionalismo liberal.

A ingenuidade de todo deísmo, inclusive o do iluminismo, ou seja, o do racionalismo do século XVIII do qual somos filhos, como bem notou Berdiaeff, em sua afirmação pura e simples de Deus como o Grande Relojoeiro, que criou o mecanismo do mundo, deu corda e o tem deixado funcionar por conta própria, é a que – *mutatis mutandis* – prevalece matizada na doce condescendência (ou, em sua própria terminologia, “tolerância”) que o liberalismo concede à religião no seu esquema geral de organização social. A religião aí é – muito respeitosa! – uma das instituições à qual se tolera e se permite a existência, é uma das “antiguidades” respeitadas que deve ter, como diria o liberal Locke⁴⁷, o seu lugarzinho garantido. As características desta religião, para se acomodar e cooperar no que o liberalismo chama de “democracia”, deve trazer “conforto espiritual” aos seus membros, lhes inculcar os valores da família – no modelo burguês, é claro – deve ser uma questão de “foro íntimo”. Os valores que dela possam apontar para a subversão da decadência conformista e mórbida em vista da afirmação da vida, da dignidade da pessoa e da liberdade pessoal, devem ceder a sua acomodação, e, depois, “transubstanciar-se”, no

⁴⁶ Esta obra, de 1917, finalmente se encontra traduzida para o Português em edição conjunta (OTTO, Rudolf, *O Sagrado*, Faculdades EST, Editora Sinodal e Editora Vozes, São Paulo, 2007.) diretamente do Alemão em tradução que satisfaz aos padrões científicos, antes tarde do que nunca! Mas penso que se isso tivesse acontecido há uns cinquenta anos atrás, e lhe tivesse sido dada, em nosso meio intelectual, a atenção que merece, estaríamos hoje em condições de elaborar uma crítica à religião mais consistente do que os preconceitos e superficialidades de um nietzscheanismo generalizante ou de um relativismo fácil de uma antropologia sem rumo certo.

⁴⁷ *Lettre sur la tolérance* (1689), citado por GARANDEAU no Vade-Mecum de seu livro no artigo sobre a Tolerância: *Le libéralisme*, Texts choisis & présentés par Mikael Garandeanu, Flammarion, 1998, Paris, p. 241: “A primeira tarefa é empreendida por Locke na *Carta sobre a tolerância* (1689) onde não são simplesmente distinguidos, mas separados inteiramente, o domínio da Igreja e aquele do magistrado (cf. texto n. 1). O Estado tem as funções puramente temporais (proteção das pessoas e das propriedades), o que retira todo estatuto público às Igrejas, que se tornam associações voluntárias cujos membros se reúnem para adorar a Deus como entendem.” Mais à frente, na crítica de Mounier ao liberalismo, vamos ver o verdadeiro alcance, que extrapola o político, do bom-senso lockeano em relação aos constituintes essências do religioso.

que estes mesmos valores teriam de intenção profunda, em domesticação e adaptação social. Mas tudo em nome do direito de expressão religiosa e da “autonomia” do espaço político.

Com essa idéia de um Deus distanciado da vida comum a quem devemos adoração pelo reconhecimento de sua onipotência à qual chegamos, no entanto, através da constatação racional dele como Causa não causada do universo, ou seja, o *deísmo*, o iluminismo pretendeu ter encontrado a chave para a solução tanto das guerras religiosas quanto para o estabelecimento de um espaço laico, independente da religião, no qual se poderia, mais *tranqüilamente*, tocar o projeto de ciência e tecnologia, consumo e economia, pelo qual a contemporaneidade, hoje, se vê “apertada” para pagar o custo. Este, devido aos estragos da natureza e à insuportável injustiça social, causadas tanto pelo tipo e modelo mantido pelo primeiro par (ciência e tecnologia) como pelo tipo e modelo mantido pelo segundo par (consumo e economia). O fato é que, como deixa bem claro Rudolf Otto⁴⁸, à luz de uma fenomenologia que trata da experiência religiosa humana (sempre muito variada e complexa em todas as suas manifestações, nas formas de adoração e culto e na experiência particular da vida dos cultuadores) em sua relação com a manifestação do Divino, não se pode nem manter a *simplificação racionalista* e muito menos o *sentido de domesticação* do divino que se encontram implícitos em sua noção de *Relojoeiro*. Otto deixa claro que os aspectos de *termendum*, de *arrepicante*, de *avassalador* e de *assombroso* etc. são, em uma experiência autenticamente religiosa, (quer dizer, numa experiência em que a plena “consciência” da própria *finitude*, da *distância* e da *precariedade* do adorador, no ato de adoração, são intensamente contrastadas com a *infinitude*, a *distância qualitativamente absoluta*, a *dignidade* e *majestade da Divindade*) produziriam, antes, o “horror e o sentimento de aniquilação”, que a “calma e racional contemplação” da divindade domesticada do racionalismo tranqüilo e burguês.

Por fim ainda um último fruto da fenomenologia. Trata-se da obra de Gerardus van der Leeuw. Citamos a seguir uma passagem em que Reale e Antiseri resumem os aspectos principais de sua reflexão: “Assim, Otto procurou evidenciar as categorias da experiência religiosa, a essência da experiência do sagrado como experiência do “totalmente Outro”, acompanhada, como sombra, pelo sentimento de criatura do homem religioso. Na trilha de Rudolf Otto situa-se o holandês Gerardus van der Leeuw (1890-1950), que, em sua obra

⁴⁸ Cf. OTTO, *O Sagrado*, *op. cit.*, *passim*.

Fenomenologia da religião (1933), afirma que a essência da religião está na *potencialização máxima da vida*. O homem religioso não aceita o mundo em que vive, preocupa-se com ele, procura-lhe um sentido: o sentimento último que encontra na fé. Ter fé é aceitar uma verdade de outro. ‘Quem diz ‘creio em Deus’ admite o fato da existência de Deus; foi-lhe dito ‘ele crê’: Quem diz ‘fé’, diz ‘verdade’. Mas a fé é, sobretudo, *confiança*: ‘Assim a apresenta o homem que crê em Deus, obedece a sua verdade e tem confiança nele.’ ... Na opinião de van der Leeuw, prossegue Reale e Antiseri, o homem religioso não se deixa envolver pelas ocupações e resiste ao banal⁴⁹: ele não se limita a aceitar a vida que lhe é dada, ‘procura encontrar um sentido para a vida e a organiza tendo em vista um conjunto significativo’. Acima do diverso e do acabado, o ser humano estende a sua rede regularmente organizada: é assim que nasce a civilização e aparecem as obras de arte, os costumes e as economias. Mas o homem não se detém nisso, ‘continua a procurar, sempre mais além, um sentido sempre mais profundo e vasto’: pergunta sobre o significado último das coisas e ‘descobre o seu significado religioso’.”⁵⁰

Mas em que consiste esse significado último das coisas? Responde van der Leeuw, segundo Reali e Antiseri: “O sentido religioso de uma coisa é aquele ao qual não pode se suceder nenhum outro sentido mais profundo. É o sentido do todo, é a última palavra⁵¹ (...). O sentido último é mistério, que se revela sempre novamente e, no entanto, permanece sempre oculto. Representa um progresso até o extremo limite, onde se compreende somente uma coisa, isto é, que toda compreensão está além. O sentido último é, ao mesmo tempo, o limite do sentido.”⁵² O homem religioso, portanto, procura um sentido para a vida e encontra um limite intransponível: encontra o mistério. Esse é caminho, segundo Reali e Antiseri, que van der Leeuw chama de “horizontal”. Mas a experiência religiosa apresenta também um caminho vertical: trata-se de revelação que vem além desse limite. O homem, religioso, segundo os nossos autores, “sabe com certeza que *algo* vem *em sua direção pelo caminho*: pode ser que um anjo caminhe diante dele e o guie com segurança; pode ser

⁴⁹ Bem entendido, *viver só para a exterioridade*, pois o maior exemplo de pessoa religiosa, que pode ser tirado do místico, é o de não só consentir em se envolver com a cotidianidade como fazer desse envolvimento como intrínseca à verdadeira espiritualidade. Ver INGE, *The Christian Mysticism*, *op. cit.* “Preface”, p. xi s.

⁵⁰ Cf.: Giovanni REALE – Dario ANTISERI, *História da Filosofia*, Edições Paulinas, vol III, São Paulo, 1991, p. 578-579..

⁵¹ Na fenomenologia da religião, não se trata da *última palavra racional* sobre as coisas, mas da constatação de uma *experiência limite* no próprio ato de nomear.

⁵² Cf.: Giovanni REALE ..., *ibidem*.

também um anjo com espada flamejante, que lhe barra o caminho⁵³; mas é indubitável que *algo de estranho está atravessando o caminho de sua potencialidade*”.⁵⁴ [grifo nosso] E afirma van der Leeuw ainda, segundo Reali e Antiseri: “O estranho é que o que Otto chama de *numinoso* é o ‘totalmente Outro’. E é com essas categorias que tentamos descrever o que acontece na experiência religiosa vivida: *potência estranha, totalmente diversa, que se insere na vida*. Diante dela, a atitude do ser humano é primeiramente de estupefação (Otto), e por fim, de fé.”⁵⁵

II

Essa breve aproximação ao pano de fundo intelectual europeu quanto aos estudos sobre o fenômeno religioso dos inícios do século XX nos dá uma idéia aproximativa, mas que nos ajudará a situar melhor a reflexão que Emmanuel Mounier foi desenvolvendo em vista do evento, da ação filosófica enquanto *ato*, tal como o define Denis de Rougemont: “Todo pensamento real age no imediato, em vez de sonhar no futuro ou no passado, domina as leis. *Pensar com as mãos* designa assim um ato que tenho dito ser o concreto. ... o ato é alguma coisa de irracional; que não se pode definir com frases; ele não se prova senão à medida que se produz; e, sobretudo, ele não pode ser descrito em geral, pois só existe *hic et nunc* e nas circunstâncias sempre particulares.”⁵⁶ Essa irreducibilidade do *ato* filosófico em seu comprometimento com o concreto, com o *aqui e agora*, é o que vai marcar a preocupação de Mounier em pensar uma filosofia na qual não tivesse que abrir de convicções que se lhe apresentavam como parte de uma experiência existencial legítima: pensar uma filosofia amputada seria, para Mounier, ceder ao racionalismo.⁵⁷ A marca de

⁵³ Notamos aqui a influência de Rudolf OTTO: na Divindade, ou melhor, no *numinoso*, coexistem tanto o que nos atrai, o *fascinante*, quanto o aspecto “tremendum” (arrepicante), que nos afasta.

⁵⁴ Cf.: Giovanni REALE ..., *ibidem*.

⁵⁵ Cf.: *Ibidem*.

⁵⁶ ROUGEMONT, Denis de, *Penser avec les mains*, Gallimard, Collection Idées, 1ª ed. 1936, nova ed. 1972, France, p. 200 s. Este clássico personalista foi lançado primeiramente na revista *Esprit*, laboratório de idéias onde autores jovens desconhecidos, mas que tivessem algo a dizer, segundo Mounier, encontrariam espaço.

⁵⁷ Na esteira de Henry Bergson, via Charles de Péguy, e Pascal, via leitura bergsoniana. E (cf. PETIT, Jean-François, *Philosophie et théologie dans la formation du personalisme d’Emmanuel Mounier*, Cerf, Paris, 2006, *passim*.), poderíamos continuar a lista de *transversalidades*. PETIT consegue perceber muito bem como a leitura do jovem Mounier dos filósofos é, desde o início, uma leitura “transversal”. Na formação de Mounier, os filósofos aparecem *em diálogo*; o peso de cada autor é contrabalançado, por Mounier, sempre

uma postura firme em defesa da *inteligência* na elaboração de um diálogo irrestrito, o qual ele vai fomentar e animar através da revista *Esprit* desde o ano de seu lançamento, 1932, será uma das marcas do seu personalismo.

Voltando à questão da religião, percebemos se despontar em Mounier – sempre em vista da ação, do *ato* – o sentido cada vez mais claro de uma inconsistência em tomar o problema entre fé e razão como se tratando de uma arena de combate entre dois tipos de fé rivais.⁵⁸ O que não quer dizer, por parte de Mounier, nem a aceitação de uma harmonia preestabelecida, no plano da metafísica, e nem da superioridade confessional da fé, religiosa ou laica que, como “tal”, como expressões de fé racionalista na razão, gerariam apenas um círculo vicioso, um embate maniqueísta em que, com a fé confessional religiosa, aquelas, de diferente, nesse ponto, só manteriam o complemento adjetivo. Para Mounier, foi se tornando mais claro que esse era o tipo de problema que não poderia ser resolvido no puro âmbito noético, com se tratando de lógica da identidade. A fé, para Mounier, se apresentava como um ato pessoal profundo, o qual acontece nas entranhas da pessoa e se identifica claramente com sua característica auto-afirmação diante do mundo e de suas resistências por meio da adoção de valores livremente assumidos, cujo movimento denominamos aqui *movimento de personalização*.

Um outro fato importante, que deve ser relatado aqui, pois marcará definitivamente a concepção de engajamento/desengajamento personalista de Mounier em sua trajetória na busca de uma ação como *ato*, refere à cidade de Grenoble, onde nasceu em 1905. Ali, Mounier em apoio ao trabalho humanitário, promovido pela paróquia à qual pertencia, vinculado às atividades que compunham a sua intenção de prosseguir na vocação do sacerdócio, decisão que tomou depois de uma “bifurcação” em relação à carreira da medicina visada para ele por seus pais, trava conhecimento com o Mons. Guerry, cuja influência sobre o jovem filósofo, já na época aberto a questões sociais, é ponderável.⁵⁹

pelo peso de um outro. Vemos, por aí, a tendência *selvagem* e perspectival da leitura de Mounier que o manterá em guarda tanto contra a tentação do dogmatismo quanto ao que chamo de “relativismo fácil”. Esta característica de Mounier é relatada por ele mesmo em *Mounier et sa génération, Oeuvres*, tomo IV, p. 411: “De índole indecisa, o mais selvagem de gosto, acima de tudo espontâneo e talhado para a contemplação distraída do céu e da terra, mais que para os empreendimentos e os dogmatismos.” A visão das coisas sob o modo de ser da relação já aponta aqui seus frutos.

⁵⁸ Como cita Paul RICOEUR em um texto de 1956 em relação à reflexão do filósofo protestante Pierre Thévenaz, amigo comum de Ricoeur e Mounier, em *Nas fronteiras a filosofia*, Loyola, São Paulo, 1996, p. 148: “duas confianças desafiando-se uma a outra”.

⁵⁹ MOIX, Candide, *O pensamento de Emmanuel Mounier*, op. cit., p. 7.

Mons. Guerry atuava como coadjutor do Arcebispo de Cambrai, vigário de São Lourenço, que era o quarteirão mais pobre de Grenoble. As visitas constantes que Mounier faz às pequenas comunidades religiosas desse quarteirão permitem-no tocar com o dedo na miséria. Desde então, para Mounier: “É preciso tocar a miséria.”⁶⁰ Disso, Mounier não se esquecerá jamais. A partir daí, o “povo”, contrário à concepção abstrata do liberalismo, como veremos mais à frente⁶¹, representará, para Mounier, a saúde, a verdadeira grandeza perante “o espantoso espírito de seriedade”⁶², com o qual ele se deparou posteriormente na vida universitária.

Após sua conclusão do curso de filosofia com Jacques Chevalier, através de quem Mounier entra em contato com o pensamento de Henry Bergson, que exercerá também grande influência sobre o seu personalismo⁶³, no dia 23 de junho de 1927, com 22 anos, Mounier defende a tese sobre “O Conflito do Antropocentrismo e do Teocentrismo na Filosofia de Descartes”. O importante a ser notado é que a escolha desta questão já era motivada pela busca de uma filosofia humana, no sentido de que devia abranger todos os problemas atuais.⁶⁴ No dia 29 de outubro, deste mesmo ano, Mounier chega a Paris.

Imediatamente, entra em contato com o Pe. Pouget, a quem Chevalier costumeiramente enviava seus alunos. Pouget era um exegeta extraordinário, sob a orientação de quem Mounier trabalhou a partir de novembro de 1927 duas vezes por semana, até 1933, ano da morte de Pouget: a este Mounier deve sua sólida formação teológica.⁶⁵ “O trabalho que Emmanuel Mounier realizou com o Pe. Pouget versava

⁶⁰ Dentro da epistemologia personalista, “tocar” significa mais do que a tutilidade indica. Para o personalismo, trata-se da experiência fundante de todo ato filosófico que se queira denominar “crítico da modernidade”. Enquanto Aristóteles podia, apaziguado com sua justificação da escravidão, por exemplo, ver o ato filosófico ser iniciado por um espanto pelo vislumbre de uma unidade racional intrínseca ao *cosmos* (Cf. *Metafísica*, Livro I, cap. 2, 982b.), para Mounier, o ato filosófico contemporâneo deve ser iniciado por um ato de indignação contra a injustiça e a feiúra em vista da restauração da justiça e da beleza, ainda por se fazer. Ver, abaixo, o tópico sobre: *Pobreza e miséria*, p. 385.

⁶¹ Ver abaixo, *Personalismo e liberalismo*.

⁶² *Mounier et sa génération*, *op. cit.*, p. 482.

⁶³ Sobre o contato de Mounier com o pensamento e com o próprio Bergson ver: LUROL, Gérard, *Mounier: I – Genèse de la Personne*, II – *Le Lieu de la Personne*, L’hartmann, 2000, pp. 85 ss. Esta mesma obra fora primeiramente lançada por Editions Universitaires, em 1 Volume, 1990. J. Ver também, PETIT, *op. cit.*: “Chapitre III: Mounier et Bergson: aux fondements d’une méthode philosophique”, pp. 49 ss.. Chevalier, professor de filosofia do jovem Mounier, se declarava bergsoniano, manteve sempre muita admiração por Bergson, de quem era amigo pessoal e colaborador em trabalhos intelectuais.

⁶⁴ LUROL, *op. cit.*, *passim*. Ver também, PETIT, *op. cit.* p. 78 s.

⁶⁵ O Pe. Pouget impressionara profundamente Emmanuel Mounier. Em carta a Chevalier, diz: “... Eu não saberei jamais como vos agradecer por ter me feito conhecer o P. Pouget. Quando eu me encontro em sua presença, me parece que estou em face da verdade...” (*Mounier et sa génération*, Ouvreus, IV, p. 428.) Em

principalmente sobre a crítica bíblica, a história das religiões, os místicos – em particular, são João da Cruz e as duas santas Teresa.”⁶⁶ Mounier havia dedicado uma ficha, de 7 de dezembro de 1928⁶⁷, com algumas indicações sobre essa impressionante figura que aqui transcrevemos: “Nascido no Cantal. Em Berger, até doze, treze anos (sua inteligência, aos quatro anos, descobre a demonstração da superfície da elipse). Notado, é enviado ao pequeno seminário. Ali, bem mais adiantado que seus companheiros, faz de propósito grosseiramente seus deveres para ser menos bem classificado (aos oitenta anos, acha tudo isso estúpido)... Um estatuto de são Vicente de Paula decide torná-lo lazarista. Inicia sua carreira no ensino. Ele ensina tudo: matemáticas, depois física, geologia etc. Enviado por dois ou três anos para Évreux, depois volta a dirigir um pequeno seminário em Saint-Flour (onde funda um jardim botânico). Enfim, retorna à casa central em Paris, onde passa todo o resto de sua vida. Aí, começa seus estudos bíblicos com Loisy e outros, e elabora todos os seus trabalhos. Não abandonando suas preocupações enciclopédicas, trabalha a geologia para aprender a geologia da Bíblia (hoje ele ri disso), aprende o hebraico, e começa a estudar as Escrituras já no texto hebraico, no grego e no latino, Escrituras que sabe agora de cor. Em 1908, inicia-se no ensino das Escrituras e torna-se, pouco a pouco, cego.”⁶⁸

Neste momento, no âmbito da teologia, Mounier pode entrar em contato com as críticas polarizadas de então entre o integrismo⁶⁹ e o modernismo⁷⁰. Mas é também o momento em que ele toma contato com as pesquisas na área da teologia bíblica e histórica que começavam a se delinear. Estas, resgatando o caráter histórico da Revelação, se delineavam, aos poucos, como crítica aos pressupostos hermenêuticos advindos da metafísica clássica – tradicionalmente tomadas sob o rótulo platônico-aristotélica – que, de uma forma ou de outra, na visão ocidental herdada dos gregos, se interpunham entre interprete e texto.

Situando o cristianismo entre o integrismo e o liberalismo, Mounier, em um texto de maio de 1946, portanto, num momento em que sua reflexão já está mais amadurecida,

outra carta a sua irmã, Mounier diz que, em relação a Pouget, “a juventude se desenvolvia com os anos”. (*Ibidem*, p. 422.)

⁶⁶ LUROL, *Mounier I, Genèse de la personne, op. cit.*, p. 122.

⁶⁷ *Ibidem*, pp. 428-429.

⁶⁸ Um outro ex-aluno de Pouget, Jean Guitton, escreveu uma biografia do mestre: GUITTON, Jean, *Portrait du monsieur Pouget*, Paris, Ed. Du Cerf, 1941: cf. PETIT, *op. cit.*, pp. 99 ss.

⁶⁹ Ou, em linguagem atual, o *fundamentalismo*, na versão católico-romana.

⁷⁰ *Liberalismo*, enquanto a versão protestante da teologia dissolvente do religioso dominante no século XIX, ou ainda, *neokantismo*.

esclarece o que, neste momento de formação, é plantada a semente: “... já não se trata, com efeito, para ir ao encontro dos homens, de deduzir das Encíclicas uma ‘doutrina social cristã’ que se esforça, penosamente, por seu prestígio há cinquenta anos em atraso com o desenvolvimento das idéias e dos fatos. Quando o Cristo diz: ‘*Meu reino não é deste mundo*’, não diz que *nós* não estamos neste mundo, mas que sua mensagem não é diretamente destinada à feliz administração deste mundo. Para esta administração devemos trabalhar em contato direto com as dificuldades do momento, e não aviltar a transcendência cristã nos tratos claudicantes, ridículos perante o mundo e ridículos perante Deus. Há mais de um século, as condenações dos compromissos, filosóficos ou sociais, teóricos ou práticos, liberais ou integristas, se acumulam entre a Palavra de Deus e os seres humanos. Elas assinalam outro tanto de esforços ingênuos e, muitas vezes, heróicos para estabelecer a relação do cristianismo com o mundo, que *deve permanecer uma zona de combate e confronto direto*. [grifo nosso]⁷¹ Não recomeçamos com o cristianismo revolucionário, comunismo cristão, ou seja lá qual for a velharia nova. Assim como para enfeitar nossas igrejas não seria necessário acrescentar coisa alguma, mas suprimir maciçamente os ouropéis e as estátuas, do mesmo modo, para furar esta muralha de mal-entendidos, que enche doravante a mensagem cristã, não é preciso inventar qualquer novidade mágica, mas reinventar o próprio cristianismo, devolver à Palavra a sua nudez penetrante, e com todos os seres humanos, executar adequadamente nosso trabalho de seres humanos.”⁷²

Por esta citação anterior, podemos ver estabelecida, no Mounier mais maduro, uma posição que, no entanto, foi se delineando aos poucos em sua precisão, já que as regras do jogo se encontravam totalmente viciadas pelo maniqueísmo intelectual e religioso durante todo o período de formação de Emmanuel Mounier. Por outro lado, esta busca por situar-se fora da mentira para dentro da lucidez é possível a Mounier, nesse momento tenso da história intelectual europeia, pelo desenvolvimento da hermenêutica histórica, pelo evento de uma grande circulação de idéias em que, como temos tentado apresentar, tanto pelos estudos de fenomenologia da religião quanto pelos estudos históricos, das fontes e das

⁷¹ As heranças heraclitianas são evocadas aqui. Trata-se do elemento “polêmico”, de *pólemos*, guerra, que deve permanecer. É nesse sentido que Heráclito vai ser chamado pelos cristãos já no segundo século de “o cristão antes de Cristo”. Cf. INGE, *The Cristian Mysticism*, op. cit., p. 47, nota 1.

⁷² MOUNIER, Emmanuel, *Feu la chrétienté*, Oeuvres III, Éditions du Seuil, 1962, p. 537. Este texto apareceu pela primeira vez nas Éditions du Seuil, na Collection *Esprit*, em 1950. Os textos que o compõem foram escritos durante os anos de 1937 a 1949.

origens do cristianismo primitivo, e das “Ciências Humanas”, se colocava em cheque a onipotência da hermenêutica racionalista, neokantiana, e se apontava claramente os seus limites. Este fato é importante para entendermos o delineamento que a sua reflexão foi tomando no enfrentamento do problema entre fé e razão, que nos interessa aqui mais particularmente como problema da possibilidade de uma articulação filosófica dialógica que, como notamos, já o preocupava desde o seu trabalho de conclusão do curso de filosofia com Chevalier sobre o antropocentrismo e o teocentrismo na filosofia de Descartes.

Antes de continuarmos a descrição do ambiente intelectual e o delineamento da posição de Mounier em seu meio, caberia agora um *intermezzo fidei*, um esclarecimento sobre a noção fundamental de fé no âmbito do personalismo.

I.1 *Intermezzo Fidei*

Para o personalismo, o ato de fé é aquele que mais especifica a relação da pessoa, seja com o seu mundo interior ou o exterior. Diferentemente do que possa crer o racionalismo estreito, o ato de fé é o único e verdadeiro ato *im-parcial*. Do Latim *impartiālis*, conexo negativo do Latim tardio *partiālis*, ‘parcial’. Este adjetivo deriva de *pars, partis* ‘parte, quinhão, porção, região, país, partido, facção’.⁷³ Nesse sentido, o ato de fé é um ato de *adesão integral* em relação ao todo do seu objeto, ou seja, nunca é um ato *parcial* cuja intencionalidade fundamental seria a de *dividir*; quer dizer, em outras palavras, trata-se do antônimo mesmo do que estamos falando como *part-* fanático, parcial. O ato de fé, como descrito aqui, precisemos, o *ato de verdadeira fé*, é o único ato que especifica o modo de ser do universo pessoal porque só ele implica uma adesão total. Falar de fé, nesse sentido, seria o mesmo que falar de *ato filosófico*, como descreve Rougemont. É por isso que um dos poucos méritos do racionalismo do séc. XVIII, o de *crítica à superstição*⁷⁴, na verdade, já é uma propriedade intrínseca a todo ato de fé verdadeiro, quer dizer, de adesão total em relação ao seu objeto contra a traição ao objeto que se dá, por exemplo, tanto na forma da superstição como no próprio modelo de apreensão racionalista do objeto que tem

⁷³ *Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa*, Editora Objetiva, Rio de Janeiro, 2001.

⁷⁴ Ver: ROUGEMONT, *Pensée avec les mains*, *op. cit.*, p. 41 ss.

se perpetuado como paradigma de apreensão, por causa do comum sentido que em ambos toma sua investida sobre o objeto: quer dizer, o sentido de uma apreensão sempre *parcial* do mesmo como *total*. Sobre isso, diz o membro da primeira equipe de *Esprit*: “... a razão não é somente esse instrumento de nossa dominação sobre as coisas. Ela é também uma defesa necessária contra a tirania dos mitos. É talvez ela quem nos tenha livrado do império das magias primitivas.”⁷⁵ E, em nota, acrescenta ainda Rougemont: “Ainda que a Reforma tenha feito mais que a Renascença contra suas superstições herdadas do mundo antigo pela Idade Média. A verdadeira fé [grifo nosso] é para a magia um adversário de um outro talhe que o da razão.”⁷⁶

Essa adesão total é a característica da intenção de presença, da luta da pessoa em afirmar-se no tempo, em confronto com as resistências próprias impostas pelo objeto. A compreensão da pessoa como *prosopon*, como máscara; a compreensão de que em cada ato da pessoa o que se apresenta é *um aspecto* dela que se descortina no mundo e para o mundo, ao mesmo tempo em que uma oportunidade de auto descoberta e convite a um aprofundamento das suas possibilidades, é o único *locus*, segundo o personalismo, que pode e deve implicar *parcialidade*. Pois sempre será *uma* interpretação do ato de fé possível, por sua manifestação sempre parcial ao entendimento do ato de fé mesmo, que, do ponto de vista personalista, permanece, enquanto fé verdadeira, por outro lado, sempre uma adesão total. No ato de fé personalista há uma inversão das noções de totalidade e parcialidade em relação a como o racionalismo concebe estas noções. Enquanto que no ato de fé personalista a totalidade do “objeto” é sempre uma *promessa*, pois o ser, do qual o objeto é expressão, é superabundância, e sua parcialidade – ou *perspectiva* – é a defesa contra a objetificação do “objeto”, para o racionalismo, o ato de conhecimento – detentor em si da única totalidade – é, *a priori*, certo e seguro, pois este se considera portador tanto das categorias essenciais que constituem todo o ser quanto do método certo e seguro que garante sua ação de compartimentalização – onde aloja a parcialidade – para a dominação.⁷⁷ No ato de adesão da pessoa – que é total e implica uma presença real, como temos visto – no *engajamento*, no tempo e espaço, a parcialidade que é própria da pessoa (sua máscara), e que é sempre o que se deixa mostrar em seu ato de presença e expressão, carrega consigo a

⁷⁵ *Ibidem*.

⁷⁶ *Ibidem*, p. 44, nota 2.

⁷⁷ Lembrando o lema do tirano: “dividir para conquistar”.

característica também parcial dos meios que emprega nesta sua expedição ao ser, que é a sua afirmação e presença. Esta presença da pessoa não é um ato fácil e *a priori* garantido por categorias certas e seguras, como o é para o indivíduo racionalista, possuidor de uma unidade garantida e segura *a priori* e abstraída como intelecção pura. A diferença radical entre o indivíduo racionalista e a pessoa, é que aquele, fechado em seu ato parcial intelectual, o proclama aos quatro cantos como a palavra final, como o *universal* possível, enquanto que a pessoa, reconhecendo a fragilidade e parcialidade do seu ato, é atenta ao que pode vir do ser como possibilidade: o ser para a pessoa é *transbordamento*.

Para a pessoa, sua presença no mundo é uma luta, uma aventura arriscada, não é uma tranqüilidade. Mas este seu movimento dramático de auto-conhecimento, pelo qual dá-se também a conhecer, é a única maneira pela qual ela pode se realizar. Quando Mounier diz que a pessoa insere um princípio de imprevisibilidade nas estruturas, (da mesma forma que o rei Midas), em tudo que ela toca, este princípio de imprevisibilidade se torna constituinte. Nenhum engajamento pode esgotar o ser da pessoa, pois todo engajamento, circunscrito à temporalidade que lhe é própria, é a manifestação no tempo de uma presença que é toda ela movimento de extravasamento do tempo, das estruturas limitadoras, tensão para o futuro, em uma palavra: *esperança*.⁷⁸

Portanto, o ato de fé é *irrefutável* – quer dizer, não se presta às artimanhas silogísticas – porque, como adesão total da pessoa, sua expressão própria é o *testemunho*. Ora, *não se refuta um testemunho, decide-se algo fundamental diante dele*, ou não. Concluimos, assim, que o ato de fé, que começando como adesão total da pessoa, é irrefutável por este seu caráter mesmo de adesão total, mas que em seu desdobramento intencional, no âmbito da finitude, recuperando o *movimento* que lhe é próprio e inserindo-se no tempo, manifesta-se como testemunho do ser como *transbordamento* – o ser não pode ser contido e exaurido pelas categorias com as quais nós o enquadrámos nem pela nossa experiência, sempre válida, sem dúvida, mas sempre parcial, dele.⁷⁹ Nesse sentido, o

⁷⁸ Teremos a oportunidade de desenvolver melhor o tema da esperança no pensamento de Mounier no Capítulo II, *abaixo*.

⁷⁹ Pretender isso seria, como diz Ortega y GASSET, fazer a propaganda enganosa que Heidegger propõe em *Ser e Tempo*, ou seja, promete falar-nos *do ser*, e fala-nos de *um ser*, do *Dasein*: “... É inconcebível que, num livro intitulado *Ser e tempo*, em que se tem a pretensão de ‘destruir a história da filosofia’, num livro, portanto, escrito por um Sansão de cabelos curtos, não se dê o menor esclarecimento do que signifique ‘ser’ e nos deparemos, porém, com esse termo colocado em inúmeras modulações de flauta; como *Seisinn* [sentido do ser]; como *Seinweise* [modo de ser]; como *Sein der Seinden* [ser dos entes] etc. ... enfim, [Hiedegger]

ato de fé, se caracterizando como adesão total ao ser como transbordamento (como é todo ato da pessoa) insere, no âmbito mesmo da parcialidade estática parmenidiana, como o atributo mais próprio do ser, e na experiência possível da pessoa em relação a ele que se dá no âmbito da finitude, um elemento de movimento, de imprevisibilidade e de risco, características fundamentais do universo pessoal que impede a queda neste que é o verdadeiro *não-ser*, ou seja, o ser do racionalismo, sempre subsumível, sempre à disposição.⁸⁰ O ser, no sentido do personalismo, antes que um construto restrito ao nocional⁸¹, é também, para a pessoa, um *trabalho a ser realizado*. O ser mesmo, *tomado pessoalmente*, ou seja, como adesão total, deve ser tomado sob o modo de ser mais próprio da pessoa, o do *artefato*.

Como vemos, o ato que se convencionou denominar *racional*, pelo contrário, é sempre um ato fundamentalmente parcial e parcializante. Esta flagrante parcialidade vem se mantendo ao longo da história da cultura ocidental pelo que a tradição vitoriosa, – porque a mais aderida⁸² – a do paradigma intelectualista, definiu como sendo “o” *racional*, quer dizer, como um *ato restrito ao universo nocional*. O dogmatismo e a intransigência da manutenção desta parcialidade do racional tomado como ato nocional, travestida de ato total pela tradição do paradigma intelectualista ocidental, corresponde, portanto, na verdade, do ponto de vista do personalismo, a uma grande inversão das coisas. Enquanto seu ato fundante é uma parcialidade, travestida de totalidade, seu momento seguinte, que não poderia se dar por conta mesmo de seu caráter parcial, é justificado, em sua vitória, pela criação da hipóstase de uma razão abstrata e independente do ato pessoal.⁸³

Se no pensamento contemporâneo, (mas já começando em Pascal), Kierkegaard e Nietzsche, cada qual a seu modo, denunciam esta dogmática inversão, acabrunhando a sua

procurou concentrar a atenção – e esse é aspecto mais produtivo de sua obra – sobre o modo de existir desse ente [do *Dasein*] ...”, cf.: SAVIGNANO, Armando, “José Ortega y gasset (1883-1955) – Cristianismo e secularização”; in *Deus na filosofia do século XX, op. cit.*, p. 229 s.

⁸⁰ Mais à frente, veremos como Bergson inverte a questão do ser parmenediano como não-ser e do não-ser, como *devir*, como o *verdadeiro ser*. Para tanto, ver: Thévenaz, Pierre, “Refus du réel et spiritualité”; in *Henri Bergson - Essais et témoignages inédites* (recueillis par Albert Béguin et Pierre Thévenaz), La Baconnière – Neuchatel, Suíça, 1941, pp. 97 ss.

⁸¹ Cuja experiência fundamental, e o seu esquecimento, a propaganda enganosa de Heidegger em *Ser e Tempo* promete descrever, mas que nos dá apenas a descrição de *um ser*, o *Dasein*, como vimos antes.

⁸² Até aqui, o princípio do número, o da quantidade ao da qualidade é o que tem ditado as ordens.

⁸³ O maior exemplo disso, nós encontramos em Hegel, cuja filosofia que representa se pretende como a *autoconsciência do espírito absoluto*. Ver: HYPPOLITE, Jean, *Génesis y Estructura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel*, Ediciones Península, serie Universitaria, Barcelona, Espanha, 1974, pp. 131 a 172.

expressão grandiloqüente, por outro lado, sua intenção reducionista de fundo e sua arrogância, por sentir-se em terreno seguro, demarcado pelos valores pragmáticos e utilitaristas prevaletentes, ainda permanecem, e de tal forma preponderante, que muitas vezes nem mesmo as filosofias que se colocam como crítica à modernidade percebem-se vítimas dela.⁸⁴ É como se o antídoto aplicado tenha acabado se tornando, para o bem do vírus, um aviso de que o inoculado acabaria morrendo, se ele não o transformasse logo em hospedeiro.⁸⁵ Neste sentido, o personalismo vai procurar precisar o *locus* desta hospedagem, no que denominaremos “sono dogmático do aquém da razão”, perpetuado pelo chamado pensamento contemporâneo, não obstante seus antecedentes de crítica à modernidade. O personalismo se propõe uma *integral* crítica à modernidade, focando, para além dos fogos de artifício, seu núcleo verdadeiramente explosivo.

Portanto, é só a manutenção de um preconceito fundado numa relação remota entre o ato de fé legítimo – que definimos como adesão total da pessoa – e o *dogmatismo*, o que procura descaracterizar esta dimensão fundamental do universo afirmativo próprio da pessoa. Não é por acaso que o racionalista Karl Popper, em sua experiência como professor colegial, percebe o ato de adesão – de fé –, pejorativamente tomado, já como *dogmatismo* característico da estrutura auto-afirmativa do indivíduo já na adolescência. Sem outro sentido, como, por exemplo, o do sinal de resistência e necessidade de afirmação em sua luta pelo real contra os engesamentos da pessoa adolescente, que, todavia, como é a característica da preocupação metodológica de Popper, é visto antes como fato-base que o inspira a elaborar o seu método.⁸⁶ Por este, Popper transforma o que para o personalismo aponta para o sentido de uma expressão vital de adesão da pessoa em *problema*

⁸⁴ Elucidaremos melhor esta questão no capítulo *abaixo* sobre: *Pessoa e existência*.

⁸⁵ Um outro exemplo da mesma situação, mas no âmbito religioso, é o caso da *heresia docética* na história do cristianismo primitivo. Não obstante esta heresia ter sido ferrenhamente combatida pelos Pais da Igreja e ao longo da história do cristianismo por suas cabeças mais lúcidas – ela, ou seja, sua inspiração de fundo, tornou-se algo muito mais presente do que possa imaginar nossos *estritos* historiadores do dogma e do pensamento religioso. O docetismo, todavia, uma expressão religiosa eivada de inspiração gnóstica, enquanto também, como esta, negadora da matéria em favor do espírito, por isso mesmo, pelo seu ódio ao corporal, que dizia que o corpo de Jesus Cristo sempre tivera sido uma ilusão, uma irrealdade, acabou entrando pelas portas do fundo das Igrejas institucionais cristãs, católicas, protestantes etc., o que, ao mesmo tempo que justifica as críticas de Nietzsche ao “cristianismo”, por outro lado, nos faz problematizá-la, considerando o fato de que ela não se trataria, antes, de uma “crítica ao gnosticismo do paganismo”. Vamos ter ainda a oportunidade de voltar sobre essa importante questão.

⁸⁶ POPPER, Karl, *Autobiografia intelectual*, Editora Cultrix, Editora da Universidade de São Paulo, São Paulo, 1977, *passim*.

epistemológico; na verdade, pejorativamente em *dogmatismo*, para o qual Popper encontra solução pela aplicação, do campo laboratorial para o convívio social, do seu “método experimental racional” de tentativa e erro sobre teorias, sem contestar, óbvio, a teoria geral do racionalismo que permanece no fundo do seu método.⁸⁷

Denominar pejorativamente o ato de fé de dogmatismo tem sido uma das formas pelas quais o racionalismo liberal o tem *desclassificado*, nivelado – e posto num só balaio – toda adesão da pessoa que não se acomode aos seus quadros de referência.⁸⁸ Ora, é necessário, usando a fórmula de Mounier, *desolidarizarmos* o ato de fé genuíno, que é adesão total, próprio do universo da pessoa, de sua caricatura, do seu desvio. Falamos a pouco de juventude. A juventude é um tema caro a Mounier. O animador do movimento *Esprit* inicia sua vida pública de intelectual bem jovem, num momento em que a Primeira Guerra havia consumido os homens maduros. Mounier diz que era difícil encontrar um homem de quarenta anos nesse momento. Todavia, é o *símbolo* da juventude⁸⁹, com o que representa de abertura ao futuro, de missão e riscos, de vocação assumida, de vitalidade, de sede de inovação, de inquietude visceral para com os comodismos e simplificações tranqüilas, enfim, de gana pela vida, de biofilia, numa palavra, que interessa a Mounier como a marca que caracteriza, neste momento fascinante, prenhe de futuro e esperança, na vida de cada um, o sentido afirmativo deste movimento próprio do universo da pessoa como auto-afirmação de sua presença no mundo.

* * *

⁸⁷ O reducionismo biológico trataria esta questão como indicando simplesmente uma fase de explosão hormonal. O racionalismo – mais do que um *método* – é uma maneira de conceber o mundo; é uma *Weltanschauung*. Daí o personalismo não criticá-lo apenas como lógica e insistir por estender o campo de discussão à ética.

⁸⁸ A maior expressão disso tem sido o esforço da chamada “filosofia analítica” em seu “científico” movimento logicista. Que, é verdade, Karl Popper tenta, de alguma forma, superar. Sobre isso, ver: POPPER, Karl, *Sociedade aberta e seus inimigos*, Editora da Universidade de São Paulo – Editora Itatiaia Limitada, vol. 2; ver as notas das pp. 307-310 sobre a filosofia analítica e Wittgenstein.

⁸⁹ Isso não quer dizer, de forma alguma, a desconsideração do corpóreo, uma pura espiritualização do significado concreto de *juventude*. A Mística simbólica (cf. INGE, *The Christian Mysticism*, *op. cit.*, pp. 249 ss.) nos ensina que o “símbolo” é uma forma de comunicação válida de realidades profundas cuja aproximação não pode se dar através da comunicação direta. Se não fosse o reducionismo logicista, segundo a perspectiva personalista, a ciência positiva e seus símbolos convencionais seriam, antes, uma prova da propriedade dessa forma indireta de conhecimento. De qualquer forma, teremos oportunidade de expandir melhor isso, quando falarmos do problema da *comunicação* em Mounier, quando do seu debate com o existencialismo. Ver, *abaixo*, *Pessoa e existência*.

Seguindo este movimento diacrônico de exposição, mas que procura seguir o sentido da pessoa, (O qual não pode ser traçado por uma linha reta simplesmente!), depois dessa digressão necessária, voltemos à aproximação do ambiente intelectual que fez parte da formação de Emmanuel Mounier, e que nos interessa para a compreensão da sua solução para o problema da relação entre fé e razão.

Em Paris, Mounier prossegue em cursos na *Sorbonne*, e na *École des Hautes-Études* chega a fazer um curso sobre o livro de *Atos dos Apóstolos* com o teólogo protestante Maurice Goguel, também mestre do teólogo biblista protestante Oscar Cullmann, considerado um dos maiores teólogos bíblicos do século XX e principal expoente de um método de interpretação, ou chave hermenêutica, denominado *Heilsgeschichte* [“história da salvação”].⁹⁰ Mounier, em carta a sua irmã de 5 de novembro 1929, relata uma série de cursos que realizaria então: “... No total, pois, eu seguiria os *Hautes-Études*: Segunda-feira, 10:45, Goguel: “Explicação dos Atos dos Apóstolos.” A partir de 1 janeiro: terça-feira, 16:30, Gilson: “As Doutrinas da Inteligência na Idade Média...” Quarta-feira, 14:30: “A Mística Especulativa de São Bernardo a Dante. Duas vezes por semana, das 14:30 às 17:30: trabalho das Escrituras, com o Pe. Pouget.”⁹¹

⁹⁰ Ao completar a leitura da obra de Mounier, fiquei impressionado com a proximidade dos problemas levantados sobre a *historicidade* entre Oscar Cullmann, na teologia bíblica, cujo trabalho eu já conhecia, e Emmanuel Mounier, na filosofia, sem conseguir estabelecer ainda nenhum elo, pois Mounier nunca o cita. Mas é a circulação de idéias e professores comuns, ou indiretamente comuns, que possibilita-nos estabelecer uma relação entre suas preocupações. Além de Goguel, Mounier, como já dissemos, estudou com Pouget, que fora aluno de Alfred Loisy. Pois bem, tanto Goguel quanto Loyse foram professores de Oscar Cullmann. A área de concentração dos estudos de Oscar Cullmann (1902-1999), durante os seus mais de setenta anos dedicados à exegese bíblica, foi a dos textos neotestamentários. Sua crítica à metafísica clássica como incapaz de fornecer uma chave hermenêutica adequada para a interpretação dos textos bíblicos e o seu resgate do histórico deslocam o dualismo metafísico proposto pela metafísica clássica entre “mundo-além e mundo-terreno”, ou o dualismo metafísico entre “tempo e eternidade” para, segundo Cullmann, o único dualismo possível a partir do Novo Testamento, um dualismo temporal, *histórico*, entre um “já” e um “ainda não”. Tive a honra de traduzir para o Português as principais obras de Oscar CULLMANN: *Das origens do evangelho à formação da teologia cristã*, Editora Novo Século, 2000; *Cristo e o Tempo – Tempo e história no cristianismo primitivo*, Editora Custom, São Paulo, 2003; *Cristologia do Novo Testamento*, Editora Custom, São Paulo, 2003; *Salvação como História*; Editora Hagnos, São Paulo, 2006. Estas três últimas obras compõem a chamada “trilogia da teologia bíblica de Oscar Cullmann” e contêm as bases da sua hermenêutica. Todas as três se encontram atualmente lançadas pela Editora Hagnos, São Paulo. Traduzi também *A Oração no Novo Testamento*, o último livro de Oscar Cullmann, que, como ardoroso lutador pela causa ecumênica, vê na oração o sentido da unidade possível entre as diversas confissões cristãs. No campo da exegese, e pelo caminho da afirmação da temporalidade, Oscar Cullmann vai se contrapor ao liberalismo de Albert Schweitzer, ao existencialismo de Bultmann, herdado de Heidegger, e à interpretação temporal da escatologia neotestamentária dada por Charles Dodd.

⁹¹ *Mounier et sa génération, Ouvreus IV*, p. 452.

Em 1929, Mounier inicia um contato com Jacques Maritain. Trata-se da primeira carta conhecida de Mounier a Maritain datada de 26 de novembro deste mesmo ano, em que Mounier oferece a Maritain a publicação do seu *O Pensamento de Charles Péguy*⁹², que escreveu em conjunto com Georges Izard – futuro companheiro fundador de *Esprit* – e o filho de Péguy, Marcel Péguy, na coleção “Le Roseau d’Or”, dirigida por Maritain. Esta coleção dirigida por Maritain representava então uma busca de superação do “modernismo”, ou o liberalismo teológico na versão católico romana. Todavia, essa busca de Maritain, mesmo sem se tornar um completo integrismo, ressentia-se de uma tendência para sua queda; esta superação, por parte de Maritain, se processava pela via do resgate do pensamento de Tomás de Aquino. Há um movimento de volta às fontes históricas nessa época, e, do lado protestante, é Karl Barth quem vai se insurgir contra o *liberalismo*, mas que, mesmo não caindo em um fundamentalismo, se ressentirá, por outro lado, e na outra face do catolicismo de Maritain, de um certo fideísmo rígido.⁹³ No entanto, Barth vai empreender esta volta aos textos fundantes do cristianismo e da Reforma Protestante.⁹⁴ Não obstante o reconhecimento, por parte de Mounier, do papel *higienizador* da reflexão de Maritain, do lado católico, e de Karl Barth, do lado protestante, contra os reducionismos do racionalismo liberal, castrador das fontes vitais da fé religiosa, especialmente a cristã, Mounier vai manter sempre reservas tanto em relação ao intelectualismo neotomista quanto ao fideísmo barthiano.⁹⁵

⁹² *Oeuvres* I, p. 13 ss. Esta obra foi lançada pela editora Plon, na coleção *Le Roseau d’Or* em 1931.

⁹³ Pelo menos, no primeiro Barth.

⁹⁴ Seu comentário *Römerbrief (Epístola aos Romanos)*, de 1917, iniciou uma verdadeira reviravolta no âmbito dos estudos teológicos, tanto protestantes quanto católicos. Nesta obra, o existencialismo kierkegaardiano é o movente inspirador da teologia barthiana, que se ergueu contra a camisa de força que o reducionismo neokantiano em teologia, quer dizer o *liberalismo teológico*, queria impor ao *kerygma [proclamação]* cristão. E posteriormente, sua vigorosa oposição ao Nacional Socialismo, que se deu através de sua famosa série de panfletos denominada *Theologische Existenz heute (Teologia da Existência Hoje)*, de 1934, representou um porto de convergência das mentes que se recusavam a dobrar-se à mentira e abominação nazistas.

⁹⁵ É fato que nenhum teólogo em sã consciência, hoje, com todos os avanços na área da pesquisa fenomenológica da religião e as críticas pertinentes realizadas ao neokantismo, se afirme *cabalmente liberal*. (Na época em que Mounier lida com este problema, o sentido que aqui notamos do “liberalismo” religioso (reducionismo do *kerygma [proclamação]* cristão à moral racional e dos aspectos “miraculosos” como *a priori* passíveis de uma *explicação* racional última), em sua versão protestante – em sua versão católica, dava-se como um movimento dentro da Igreja Católica Romana que visava rever os seus dogmas em relação aos avanços revolucionários das ciências e da filosofia, e se denominava, em vez de liberalismo, *modernismo*: considerava a religião cristã e seus livros mais como um sistema de ética inspirado por um humanismo criativo. Seu principal expoente fora Alfred Firmin Loisy (1857-1940), mestre de Puget, com quem Mounier estudou teologia, como já assinalamos. No entanto, é interessante encontrar hoje em dia teólogos que não se dizem liberais em teologia, mas sim em política, os quais parecem se esquecer de que ser liberal implica a adesão a uma certa *ontologia*. Ora, quem compra o cavalo quer a cela. A visão do liberalismo político sobre o

O período dessa *purificação* necessária, do lado do protestantismo⁹⁶, iniciado pelo teólogo Karl Barth com seu *Comentário à Epístola aos Romanos* – de um primeiro Barth, bem entendido – em que a radicalidade da afirmação da *diferença qualitativa* entre criador e criatura, da *total alteridade* de Deus em relação ao ser humano, arrebenta com a carapaça que o racionalismo liberal havia colocado sobre o cristianismo⁹⁷, mas cria, ao mesmo tempo, uma vala entre a revelação e a cultura em que qualquer tentativa de comunicação, empreendida pelo ser humano, na intenção de ligar estas duas esferas, se torna, *a priori*, malogro e sinal de pura arrogância humana. A diferença qualitativa entre Deus e o homem, em Barth, impossibilitaria *a priori* qualquer atitude do lado humano de estabelecer uma mediação, impasse que só poderia ser resolvido pelo próprio Deus, que o resolve se encarnando em Jesus Cristo e, assim, proferindo o seu “sim” à humanidade. Em outras palavras, para Barth, a única ação possível já fora tomada pelo Único que a poderia tomar: Deus. A partir dessa ação, para Barth, qualquer outra que a não levasse em conta como primeira e, em nome do que seria uma suposta autonomia, viesse a agir no sentido de instaurar uma outra mediação a partir de sua própria ação como primeira, nada mais seria do que o resultado do pecado de orgulho humano em sua auto-estima vaidosa. Com Barth, toda filosofia, como pensamento autônomo, estava desde início condenada como expressão de pura vaidade humana.⁹⁸

papel da religião – como foi esboçado acima – implica, se não se quiser dar campo à esquizofrenia intelectual – que pode se tornar patológica, ou melhor, *dogmática* – é incompatível, para o bem da saúde, com uma teologia que não se nutra dos mesmos valores. Inclusive, a relutância em afirmar a possibilidade de se ser liberal em política sem que se seja liberal em teologia, já é uma postura liberal, fundada na vontade de *compartimentalização da realidade*, ao modo liberal.

⁹⁶ Emmanuel MOUNIER (*Feu la Chrétienté, Oeuvres III, op. cit.*) disserta sobre a importância, para sua geração jovem, quase deixada órfã pela Primeira Guerra que havia consumido as cabeças mais maduras em seus campos de morte, de um pensamento vigoroso como o de Maritain, do lado católico, e de Karl Barth, do lado protestante, para o estabelecimento de uma posição firme e rigorosa contra a facilidade proposta pelo moribundo racionalismo liberal e burguês que ainda tentava subjugar, sob seus princípios redutores, o que havia de vivo, incoercível, afirmativo e viril do cristianismo e da religião em si; tentando castrar e neutralizar a força própria de uma fé vigorosa nos seus quadros redutores do moralismo a-religioso e racionalismo redutor instrumental.

⁹⁷ A crítica de Barth, que radicaliza o aspecto iconoclasta, anti-dogmático, a-moral, anti-aristocrático e anti-cerimonial – enfim os elementos da religião organizada – da mensagem cristã, nesta fase de artilharia pesada, segue no sentido de uma crítica à “religião” em geral como *religare*: ou seja, a toda tentativa, pelas únicas forças humanas, aventada no sentido de criar uma ponte, uma mediação bastante – por seus ritos, seus dogmas, sua moral, sua hierarquia, sua antiguidade, suas doutrinas, seus dogmas etc. – entre o humano e o divino fora de uma ação primeira por parte da divindade.

⁹⁸ Esta posição de BARTH se altera no sentido de um abrandamento.

No outro pólo desta *purificação*, como notamos, encontramos a reflexão de Maritain. Mounier sempre tornou pública sua adesão à fé católico-romana, e Maritain teve papel importante no início do projeto de lançamento de *Esprit*, apoiando a iniciativa de Mounier. Todavia, o animador de *Esprit* nunca admitiu que a revista fosse considerada uma revista católico-romana. Na verdade, denominar *Esprit* de “revista católica” era uma das poucas coisas que o irritava.⁹⁹ Todavia, como lembra Jean-François Petit¹⁰⁰, “deve-se estabelecer uma relação privilegiada entre o pensamento de Mounier e aquele de Maritain. Gérard Luroi¹⁰¹ descreveu as relações entre os dois: Mounier foi sensível à passagem que se deu, em Maritain, de 1927 a 1934 entre *Primauté du spirituel* e *Humanisme integral*, a saber, a passagem de uma filosofia da cultura a uma filosofia política.”

Nos anos 30 do século passado, dá-se um “borbulhamento” do tomismo na França. Étienne Gilson, ele mesmo fortemente implicado nos debates, e integrante dos grupos de discussão que antecederam o projeto de lançamento de *Esprit*, dá uma das chaves: a preocupação comum de todos os tomistas era a de reencontrar na inteligência a fonte e a causa das operações da razão.¹⁰² Os tomistas julgavam, com efeito, que o racionalismo havia se “infiltrado” até na escolástica e que faltava lutar incansavelmente contra o “irracionalismo” de Bergson. Para Gilson, por outro lado, não havia uma “contaminação do tomismo pelo bergsonismo”, mas, antes, fora a filosofia bergsoniana que teria facilitado o acesso ao pensamento de Tomás de Aquino por uma “descontaminação do tomismo comum das escolas, desfigurado e privado de sua eficácia pela vegetação das teologias adventícias que o tinham esvaziado.”¹⁰³ Maritain nutrindo uma ambição mais ampla, queria contribuir para uma restauração da unidade da cultura. Mounier constata isso, sobretudo nas análises dos artigos de Maritain lançados na *La vie intellectuelle*.¹⁰⁴ Em *Religion et culture*¹⁰⁵, Maritain apresenta a filosofia tomista como o meio de unidade da cultura cristã. Para ele, a

⁹⁹ Ver: *Mounier et sa génération*, *Oeuvres* IV, p. 585.

¹⁰⁰ *Op. cit.*, 107 a 131.

¹⁰¹ “‘Mounier et Maritain’, *Esprit*, 12 de dezembro de 1973, p. 771-782; *Ibidem*, ‘Mounier et Maritain’, em *Jacques Maritain face à la modernité* (Colloque de Cerisy), Toulouse, Presses Universitaires du Mirail-Toulouse, 1995, p. 245-269.” [Nota citada por Jean-François PETIT, *op. cit.*, p. 107.]

¹⁰² Cf. PETIT, *op. cit.*, p. 109.

¹⁰³ GILSON, Étienne, *Le Philosophe et la Théologie*, Paris, Arhème Fayard, 1960, p. 188-199. [Nota citada por PETIT, *loc. cit.*]

¹⁰⁴ MOUNIER, Emmanuel, “Le thomisme”, IMEC, MNR2. D5-04.02. [Nota citada por PETIT, *op. cit.* p. 110.]

¹⁰⁵ MARITAIN, Jacques, *religion et culture*, Desclée de Brouwer, Paris, 1930; reeditado na coleção “Foi vivant”, p. 89, 1991. [Nota citada por PETIT, *op. et loc. cit.*]

“pseudo-ciência” positivista tinha querido estabelecer uma falsa unidade do espírito humano. Isto se situa na exata linha do projeto cartesiano – segundo Maritain – de fazer do ser humano o “mestre e possuidor da natureza”. Por outro lado, o homem pode esperar reconquistá-la pela inteligência, “enquanto ela for fiel ao objeto” e, pelo amor verdadeiro, “àquele que nos une ao nosso princípio”.

A Mounier faltava uma formação tomista de base quando chegou em Paris em 1927. Mounier era nutrido pelo ensino de Jacques Chevalier; era, portanto, bergsoniano, estudara Pascal e, sobretudo, Descartes. Por isso, ele pode compreender muito bem os ataques ao antropocentrismo cartesiano que se fazia. Todavia, ele foi menos sensível ao apelo a que se elevasse “acima do agnosticismo e racionalismo” do que à crítica radical da civilização moderna. E não obstante seu reconhecimento da revalorização da inteligência, aventada pelo tomismo, o intelectualismo e a tendência integralista deste último lhe impedia qualquer aproximação sem reservas. Para o pensamento tomista, a inteligência procedia a uma apreensão direta da verdade em sua forma conceitual, independente de todo índice temporal. Ela se fundava unilateralmente sobre a analogia do mundo criado e seu criador, barrando a rota a toda uma teologia negativa à qual Mounier mantinha, por causa de sua grande ligação com a mística. Qual retorno ao tomismo poderia ser operado nestas condições? Para Mounier, era necessário começar por proceder a um esclarecimento do conceito de analogia. Étienne Gilson tinha entrevisto a solução. A analogia deveria ser restaurada como uma maneira não equívoca de falar de Deus. Todavia, Mounier havia compreendido a historicidade do discurso teológico: ele era sensível aos teólogos que sustentavam que os sistemas de noções e de representações, através dos quais destacamos as afirmações eternas, estão necessariamente ligados às circunstâncias de tempo e lugar. Através das eras, a verdade imutável se exprime por sistemas de noções que, a cada vez, traduzem, de maneira diferente, as afirmações do dogma.¹⁰⁶ É sobre a influência de Newman e pelo trabalhado de tradução dos textos da patrística por Henri de Lubac e Danielou¹⁰⁷ que Mounier encontra, nos Pais da Igreja, um certo número de categorias que a teologia escolástica, saída de Tomás de Aquino, tinha feito com que se perdessem. Por estas razões, Mounier terá finalmente mais comodidade com o pensamento de santo

¹⁰⁶ Essa era a posição que caracterizava o *modernismo*, em relação a qual Mounier reconhecia a pertinência e o mérito. Ver, *Feu la Chrétienté*, coletânea de textos de 1937 a 1949, em *Oeuvres* III, pp. 543 ss.

¹⁰⁷ *Sources chrétiennes*, 1942.

Agostinho. Decepcionado com o tomismo, Mounier se firma cada vez mais na compreensão de uma teologia histórica.¹⁰⁸

* * *

Na *Sorbonne*, Mounier estuda a fundo a obra de Espinosa com Brunschvicg. Do espinosismo Mounier retém a importância de sempre querer ir às causas essenciais e as distinguir das causas secundárias. Do que Brunschvicg chama de “primeira parte do método”¹⁰⁹, Mounier pode reter apenas, para a construção do conhecimento, a importância das idéias verdadeiras. “Só o conhecimento deste gênero permite ao ser humano dar-se uma verdadeira estrutura espiritual.”¹¹⁰ Quanto a “segunda parte do método”, que tem por objetivo tentar controlar a luta entre o entendimento e o imaginário e chegar às idéias claras e distintas: “se a coisa é causa de si, ela o dever ser por uma causa segunda.”¹¹¹ Disso, Mounier pode reter a importância de sempre querer ir às causas essenciais e as distinguir das causas secundárias. Brunschvicg privilegia a busca das condições de formação das “boas definições”. “... uma definição perfeita deve exprimir a *essência íntima* e não uma *proposição* sobre a coisa. Estas condições serão diferentes para as coisas criadas e para as coisas incriadas. Mas para as coisas eternas, não há necessidade de definições abstratas e gerais. Seria necessário, para tanto, referir-se a uma ordem de existência fundada sobre as coisas móveis e singulares? Seguramente não, pois permaneceríamos, aqui, nas demonstrações exteriores. Deve-se seguir, o máximo possível, para as realidades fixas e imutáveis, as únicas que dão prova de onipresença e onipresença. Em outros termos, só elas testemunham uma forma universal de entendimento. Permanece, entretanto, uma última dificuldade: a ordem do conhecimento não pode ser tirada nem das coisas eternas atemporais, nem *a contrario* somente da existência. É necessário, pois, uma forma de conhecimento “intermediária”, esta se torna pertinente quando o poder do entendimento, que jamais totalmente claro em si mesmo, aceita examinar as condições de seu próprio

¹⁰⁸ PETIT, *op. cit.*, 130-131.

¹⁰⁹ *Ibidem*, p. 138.

¹¹⁰ *Ibidem*.

¹¹¹ *Ibidem*.

processo de esclarecimento.”¹¹² Infelizmente, Espinosa remete este problema para uma outra oportunidade, *não chegada*, o que deixou a Mounier o sentimento de inacabamento de sua filosofia.

No momento em que Mounier começa a assistir o curso de Brunschvicg sobre Espinosa, começa também a estudar a *Segunda Ennéada* de Plotino com Émile Bréhier.¹¹³

Em carta a sua irmã de 30 de outubro de 1927¹¹⁴, Mounier descreve sua impressão dos novos professores: “Hoje, primeiro contato com meus mestres. Primeiro curso às nove horas na *École Normale*... Robin, professor de filosofia grega, o talhe clássico do *Sorbonnard*, com calvície e barbicha pontiaguda, com alguma coisa, por sua vez, de fino e de bom filho... Às quatorze horas, na *Sorbonne*, Bréhier, segundo professor de filosofia grega, muito simpático este; alguma coisa de jovial, de sincero, de paternal. Às seis e trinta, na *École Normale* de novo, Brunschvicg. Aqui, retornamos ao tipo mesquinho; com este há alguma coisa de muito burguês, de muito seguro...”

Sobre a relação de Mounier com Émile Bréhier, que Mounier chama “Marcel Bréhier”¹¹⁵, quando de sua anotação da entrevista que tivera com ele em 16 de dezembro de 1928 na ocasião da busca do tema para sua tese, Petit¹¹⁶ considera o fato como indicação “da fraca familiaridade tanto com o homem quanto com sua obra, para a qual os cursos de Chevalier, mais centrados sobre Platão e Aristóteles, não o haviam quase preparado.”

Para Bréhier, “nos teólogos do fim do paganismo, o mito absorve tudo que resta da ciência cosmológica dos antigos: ‘o mundo inteiro aparece sob o aspecto religioso e é unicamente destinado a servir de teatro ao destino humano’. É, pois, impossível compreender Plotino se não se vê seu sistema se desenhar sobre este pano de fundo religioso. A via religiosa é tão inseparável de uma concepção do universo quanto de um culto que a realiza materialmente. Mesmo a linguagem para Plotino tem uma dimensão simbólica. A terminologia das religiões de mistério seria finalmente a mais apropriada para compreendê-la.”¹¹⁷

¹¹² *Ibidem*.

¹¹³ *Ibidem*, p. 147 ss.

¹¹⁴ A Madeleine Mounier, em *Mounier et sa génération, Oeuvres IV*, p. 428; também citado por PETIT, *op. cit.*, p. 147.

¹¹⁵ *Mounier et sa génération, op. cit.*, p. 441.

¹¹⁶ *Op. cit.*, p. 147.

¹¹⁷ PETIT, *op. cit.*, p. 151.

É reconhecido que, na história da filosofia, Plotino realiza uma obra original.¹¹⁸ Todavia, ligada a essa “originalidade” de pensamento, quer dizer, como não mais uma simples repetição ou esclarecimento, simplesmente, de uma corrente filosófica, mas a impressão de uma verdadeira marca diferenciadora, vemos a presença do simbólico, do religioso na obra filosófica de Plotino intimamente ligada com sua especulação filosófica. Esta relação de inter-nutrição entre o pensamento filosófico e o religioso, como fora o caso em que se dera o surgimento da filosofia grega com os pré-socráticos, como veremos mais à frente, não seria um indicativo de que tanto o pensamento religioso tem muito a ganhar quando se deixa confrontar com as realizações do pensamento filosófico e este, por sua vez, quando se deixa confrontar com as realizações do pensamento religioso? Nesta pergunta se encontra um dos aspectos, entre outros, do por que Emmanuel Mounier vai sentido que o problema, ou melhor, a forma do dilema, como colocado pelo racionalismo, entre a escolha colocada para o filósofo entre o pensamento dito laico e o religioso como se tratando de duas fés rivais, se mostrava, cada vez mais, inconsistente e inaceitável a Mounier. Esta questão, para Mounier, não poderia ser resolvida como puro problema de lógicas auto-excludentes. É o próprio Bréhier quem afirma o caráter “existencial” desta inter-nutrição do religioso e do filosófico já no helenismo: “O problema que agita os espíritos no fim do mundo antigo era o de descobrir uma realidade inteligível, superior à realidade sensível, onde se pudesse encontrar paz, repouso e felicidade. Qual é a vida íntima dessa realidade inteligível, quais são os procedimentos a empregar para que se possa participar nessa vida, eis aí, entre todas, as questões que apaixonam cristãos e pagãos, questões que também tentam resolver tanto os gnósticos no século II, quanto Plotino no século III e a dogmática cristã no século IV.”¹¹⁹

Mounier começa por reter o método de Bréhier: é indispensável explicar o texto *por si mesmo*. A *Segunda Ennéada*, que Mounier estuda com Bréhier, é consagrada essencialmente ao cosmos, aos corpos, à matéria; abre as vias de uma passagem para a mística. Isso poderia ter interessado a Mounier. Mas no desdobramento dessa ascese, que se ergue da ordem intelectual, Bréhier assimila sumariamente o cristianismo ao estoicismo e

¹¹⁸ Giovanni REALE – Dario ANTISERI, *História da filosofia*, Edições Paulinas, III vols., São Paulo, 1990: cf. vol. I, pp. 338 a 355.

¹¹⁹ BRÉHIER, Émile, *Études de Philosophie Antique*; Presses Universitaires de France, 1955 – Paris. (*Sur le problème fondamental de la philosophie de Plotin*, p. 218).

ao gnosticismo e os refuta da mesma forma, quer dizer, sumariamente. Essa confusão de Bréhier, e o juízo generalizante que lhe segue¹²⁰, teriam, pois, pouco confortado Mounier quanto a possibilidade de dar continuidade no projeto de tese que nutria sobre a mística. Os estudos plotinianos, tais como foram conduzidos por Bréhier, se apresentaram, pois, a Mounier, como uma via aparentemente sem saída. Estes tomam *duas vertentes*, a primeira aborda a *ascensão mística* e a segunda a *refutação do cristianismo*.¹²¹

Quanto à primeira vertente, as notas de Mounier, observa Petit¹²², sobre o curso de Bréhier indicam que ele foi obrigado a entrar em certos aspectos técnicos concernentes à explicação do texto plotiniano. A primeira parte da *Segunda Ennéada* discute a opinião platônica da eternidade do mundo. Bréhier, segundo Petit, sublinha que essa tese da eternidade e incorruptibilidade do mundo é característica dos últimos representantes do pensamento grego. Ela, segundo Bréhier, observa Petit, será um elemento discriminante face ao pensamento cristão invasor. Bréhier pende menos sobre o julgamento, contestável hoje em dia, de um “final da Antiguidade”, que sobre a colocação em relevo da defesa platônica do *Timeu* contra as interpretações estoicas.

O objetivo dessa *Segunda Ennéada*, que aparece mais claramente na sua segunda parte, é mostrar que o céu é uma totalidade. Os corpos que o compõem permanecem sempre no mesmo lugar e não têm necessidade de alimento, como os corpos terrestres, sujeitos à mudança; estes são dirigidos por uma alma diferente da alma celeste que, por causa de sua fraqueza, não consegue mantê-los na existência. Segundo Bréhier, como nota Petit, a elevação da alma sobre os corpos é um partido tomado contra o estoicismo. A alma, tomada em sua natureza própria e fora de sua ligação com o corpo, não é submetida ao movimento do universo e dos astros. Por outro lado, se a alma se une aos corpos, ela se torna um fragmento da natureza, submete-se ao devir, ao destino. Mas este destino não transforma os corpos, a matéria, como em Aristóteles. É necessário, então, distinguir uma

¹²⁰ E que até hoje parece ser muito comum no âmbito dos estudos acadêmicos não ligados ao estudo da teologia, e especificamente por parte dos que não se dão ao trabalho de estudar um pouco a teologia cristã contemporânea para entender as diferenças gritantes dessas antropologias auto-excludentes. Para tanto, dois livros que já se tornaram clássicos – um na área de literatura medieval e o outro na área de teologia – ajudaria a elucidar esta questão. O primeiro, ROUGEMONT, Denis de, *L'Amour et L'Occident*, Plon, Paris, 1956; e o outro: NYGREN, Andrés, *Agape and Eros*, Part I and II, London, S.P.C.K., 1954.

¹²¹ PETIT, *op. cit.*, para todo este parágrafo, pp. 155 ss.

¹²² *Ibidem*, e para o que segue.

matéria inteligível, que é um ser, que recebe vida e inteligência, e uma matéria sensível, assimilável ao “não-ser”, que só recebe imagens e formas.

A oitava parte termina, com efeito, por uma refutação da teoria estóica da “mistura total”. Para Bréhier, Plotino teria, sobretudo, se recusado a reduzir a corporeidade a uma definição obtida por abstração e generalização. Com isso, então, um dos fundamentos do combate entre o realismo platônico e os defensores de um conceitualismo aristotélico teria sido posto.

“Com todo o rigor de análise”, prossegue Petit, “é difícil saber se Mounier foi até o fim com a explicação de Plotino dada por Bréhier. Muitas de suas notas, e algumas de suas correspondências, mostram que ele não é desinteressado pelo terreno místico sobre o qual Plotino construiu sua filosofia. Mas poderia ele estar de acordo com a carga, contra os gnósticos, que se encontra na última parte dessa *Segunda Ennéada*, e, sobretudo, com a refutação do cristianismo operada nos passos de Bréhier?”¹²³

Agora esboçaremos a segunda vertente do curso de Bréhier sobre Plotino, continuando nos valendo do trabalho de Petit. Esta se inicia como estudo da última parte, intitulada “contra os gnósticos”. Para Bréhier, seria mesmo “um dos mais belos e mais altivos protestos vindos do racionalismo helênico “contra o individualismo religioso que invadira o mundo greco-romano”.¹²⁴ Plotino, de início, restabelecendo uma justa descrição dos movimentos da alma, reage vigorosamente contra um certo número de afirmações vindas do meio gnóstico. A alma, logo que se junta ao melhor dos seres, logo também se vê arrastada pela sua [da alma] parte inferior que domina, assim, sua parte média. Ela prova, então, a infelicidade de não mais estar na região de beleza onde deveria permanecer. Assim, ela deve ser fortificada consagrando-se à contemplação, pois quanto mais ela é iluminada, mais ela é bela e poderosa. Tudo o que desvia a alma desse movimento, deve, segundo a informação de Petit, conseqüentemente, ser descartado para Plotino. Não há necessidade de crer na existência de um outro mundo, depois do mundo inteligível. É inútil contestar as leis do universo, criticar a temperança, a justiça e a virtude. Bréhier, segundo Petit, sublinha como particularmente nociva a “crença em um grande rei dos seres inteligíveis”, que ele assimila ao Deus cristão (II, 9,6). Segundo Bréhier, nota Petit, o pensamento de Plotino é

¹²³ *Ibidem*.

¹²⁴ PLOTIN, *Ennéades II*, Paris, Les Belles Lettres, 1989, notice de présentation de Bréhier, p. 109. [Citação e nota de PETIT, *op. cit. e loc. cit*]

tão oposto às representações comuns das religiões de salvação quanto às religiões de mistério.

A visão de Plotino, desenhada por Bréhier, fica assim esclarecida, o que não pode escapar a Mounier. Plotino não é o inventor da espiritualidade, mas antes de um “só a só” do filósofo com o Um pelo poder de sua mediação. Este Um se encontra no mais profundo do sujeito quanto em todas as partes do universo. O Um não tem vontade de “salvar as almas”. A relação entre o Um e o eu é direta, pois há entre eles uma identidade essencial, sem apelo a qualquer divindade. Isso poderia ser, em certa medida, aceitável. Entretanto, a interpretação de Plotino feita por Bréhier, segundo Petit, desenvolve conseqüências que parecem mais provenientes do seu projeto pessoal do que de uma autêntica explicação. Com efeito, o espírito plotiniano se manifestaria, por conseguinte, na filosofia ocidental, sob a forma de uma filosofia, por sua vez, religiosa e racionalista, profundamente rebelde ao pensamento cristão, o que os estudos de Maurice de Gandillac¹²⁵, de Jacques Chevalier¹²⁶ ou do P. Henry¹²⁷, segundo Petit, contestam.

“Definitivamente”, nota Petit, “não obstante seu interesse por Plotino, Mounier não pode deixar de notar a instrumentalização da qual este filósofo foi objeto. Como não reparar, prossegue Petit, que da mesma forma que Brunschvicg, Bréhier se orientava para uma afirmação sem nuance de uma completa autonomia da vida do espírito, de uma vida pessoal julgada como tendo um fundo de infinitude, capaz de produzir um verdadeiro destino para cada um? Para tanto, não obstante estas orientações incompatíveis com as convicções de fundo de Mounier, este vai procurar, durante um tempo, uma conciliação: esta será o objeto de seu projeto de tese.”

Não devemos pensar que, para Mounier, o intuito de elaborar um fazer filosófico, quer dizer, um fazer racional reflexivo e de antemão autocrítico, que se articulasse numa tensão profícua com a teologia, ou melhor, com o pensar de uma fé em consonância com o seu tempo, se restringisse ao âmbito da lógica, como já dissemos, como se se tratasse de cunhar exercícios de conciliação racional de duas esferas *a priori* antagônicas. No momento em que Mounier caminha em busca da definição do tema a ser desenvolvido como tese, sua convicção de que *o pensamento tem de ser expressão de uma vida*, quer

¹²⁵ M. DE GANDILLAC, *La sagesse de Plotin*, Paris, Vrin, 1952. [Citado por PETIT, *op. et loc. cit.*]

¹²⁶ J. CHEVALIER, *Histoire de la pensée I. La pensée antique*, Paris, Flammarion, 1955. [*Ibidem.*]

¹²⁷ P. HENRY, *Plotin et le Occident*, Louvain, 1934. [*Ibidem.*]

dizer, de ser um *ato*, já estava cabalmente estabelecido. Para Mounier, que havia percebido o quadro enrijecido racionalista e idealista que dominava a Sorbonne, como pudemos notar anteriormente, a impossibilidade de sua adequação ao quadro universitário – além do fato de que, neste momento, sua vocação de homem de diálogo, de encontro, já havia também se substituído ao projeto da adolescência da vida no sacerdócio – se tornava cada vez mais clara. Não obstante, Mounier ainda faz um último teste: se apresenta e apresenta, seguindo os padrões dos bolsistas, diante dos seus professores da Sorbonne apresentando-lhes sua idéia de desenvolver uma tese sobre a mística, mais especificamente, sobre a mística do místico espanhol, pouco conhecido, João dos Anjos. O relato deste evento nos é importante para concluirmos o desenlace que Mounier dá a sua vida em relação à carreira universitária promissora que lhe estava reservada na Universidade, neste momento antecedente do lançamento de *Esprit* e que nos aponta a direção que o problema da articulação fé-razão toma para ele.

Em uma correspondência a Jean Guilton¹²⁸, Mounier delineia seu estado de espírito quanto ao seu futuro: “Meu futuro? Eu vos rogo, permita-me crer que ele não é traçado com o rigor de uma curva geométrica. Tudo, menos a linha reta, obstinada, cega, com uma cadeira no fim. ... Tenho uma idéia muito clara, sim, do sentido de minha vida. Entendo por aí uma impulsão e uma luz mais que uma direção traçada. – Tenho conseguido escapar de cair por um momento na “mentalidade” da máquina universitária. A prova tem me salvado, e eu tremo agora como de um perigo evitado. Eu quero acolher e dar, isso é tudo (bem incapaz de saber mesmo se acabarei no país das cadeiras, e decidido a nada fechar antecipadamente.) – Talvez eu seja muito pouco filósofo: será ser filósofo julgar uma amizade mais preciosa que uma tese? ...”

Esse sentido de preservar o inesperado, o inusitado na vida, esse acolhimento do evento, pode ser acompanhado tanto como *inspiração*, na reflexão que Mounier desenvolveu até o fim de sua vida, quanto como *motivação*, nos eventos ligados a sua vida de intelectual engajado. Nós podemos vê-la, por sua vez, e de modo pitoresco, em sua viagem à África, quando da oportunidade que se lhe deu de escolher seguir uma viagem confortável e menos arriscada com a comitiva francesa ou – o que foi sua opção – seguir

¹²⁸ Mounier et sa génération, Oeuvre IV, p. 436.

por mata adentro, abrindo-se ao imprevisível da jornada, para *conhecer pessoas*¹²⁹; e, ainda nesta mesma expedição africana, no evento do seu encontro com intelectuais africanos: “Em sua carta a um amigo africano, Mounier deixa de lado o academicismo, em amizade, por amor à África e escolhe abrir um diálogo franco com Alioune Diop sobre o terreno da lucidez, antes que sobre aquele da cerimônia, e lhe fala dos perigos da rota que conduzia ao culto desenfreado da diferença. Ele coloca os africanos em guarda contra a adoção de um contra-racismo negro oposto ao racismo branco: *‘Vossa luta, com os franceses que vós combateis, não é uma luta de raça contra raça, é uma luta social, econômica e moral, da mesma forma que a luta negra. ...’*¹³⁰

Falávamos de sua tese, que para Mounier é uma obra humana, a expressão de uma vida. Nesse momento de decisão do tema, este se lhe apresenta como situado na fronteira; Mounier já pensa em uma filosofia de fronteiras. Não seria a fronteira o lugar próprio de uma filosofia que não quer estar salva e segura num quartel bem equipado e distante? Além disso, reconhecerá mais tarde Mounier: “O conhecimento não é jamais uma atividade moralmente neutra.”¹³¹ Em uma carta a um futuro colaborador de *Esprit*, Jérôme Martinaggi, de 1 de fevereiro de 1929, Mounier diz: “... uma tese é aos meus olhos uma obra humana¹³², mais ainda do que uma obra intelectual. Esta será alguma coisa sobre a fronteira do domínio moral e do domínio religioso, sobre questões muito atuais.”¹³³

Acompanhamos então Mounier, em sua tentativa junto ao quadro docente universitário. Vemo-lo apresentar, aos seus mestres, na busca de um orientador, suas ainda

¹²⁹ *L'Éveil de l'Afrique Noire, Oeuvre III*, 1947, p. 301: 19-21 de abril: “Eu aterrissei em Dakar, ao fim de minha viagem, em um estorvo de aparato militar. Os ministros chegaram esta manhã, o Presidente amanhã. É-me dada a oportunidade de escolher: acompanhar, durante dois dias, a caravana oficial, ou realizar um projeto, que eu havia planejado de início, de uma turnê nos fetichistas do sul. O Presidente que me perdoe! Eu escolhi os fetichistas.” Esta viagem de Mounier a África durou dois meses difíceis (março e abril).

¹³⁰ DIENG, Amady Aly, “Emmanuel Mounier e l’Afrique Noire”, in *Emmanuel Mounier, Actes du colloque tenu à UNESCO*, sous la présidence de Paul Ricoeur et Jacques Delors, Edite par Guy Coq, Président de l’Association des Amis d’Emmanuel Mounier, Tome 2, Parole et Silence, 2006, p. 461. No mesmo artigo sobre a presença de Mounier em África, o autor, Amady Aly DIENG, conclui: “... pode-se dizer que Emmanuel Mounier é tanto uma figura francesa quanto africana muito ligadas, por seu amor ao humano e seu humanismo cristão, os quais têm constituído verdadeiras dinamites, utilizadas pelos militantes africanos por independência, para fazer saltar o sistema colonial.”

¹³¹ *Traité du caractère, Oeuvre II*, p. 723.

¹³² Quer dizer, um ato que deve expressar, no seu feito singular, no preciso ponto em que ancora, uma universalidade possível vislumbrada pelo que de paixão, simpatia ou ódio, enfim, de humano, ela pode despertar.

¹³³ *Mounier et sa génération, op. cit.*, p. 442. Já falamos como a moral racionalista (neo)kantiana – moralismo abstrato irreligioso – queria restringir o que de moral poderia advir – enquanto expressão de uma moral vital, como veremos mais adiante, da inspiração religiosa aos cânones do seu modelo de razão.

imprecisas formulações quanto ao tema da tese. Do seu caráter indeciso e seu gosto selvagem, ele já tinha plena consciência. Como para ele a tese deveria ser expressão de uma vida, trata-se não somente de fixar uma “escolha neutra”, de um exercício intelectual interessante, tratava-se, para Mounier, de uma luta contra a sua própria personalidade, o que no seu volumoso *Traité du Caractère*, de 1946, escrito durante seu retiro forçado na prisão, é colocada como a via para conhecimento do próprio caráter. Para Mounier: “Conhecer o próprio caráter é sempre reagir contra o próprio caráter.”¹³⁴

Vemos, então, em uma nota de Mounier de 17 de novembro de 1929, como foi sua experiência de apresentação de seu tema de uma tese sobre o místico espanhol João dos Anjos [1536-1609] a Jean Baruzi¹³⁵, que apesar de uma iniciante empolgação, observa dificuldades que demovem Mounier dessa sua intenção fazendo-o apresentar um primeiro projeto que havia aventado: o de fazer uma segunda tese sobre *João dos Anjos* e uma tese principal filosófica sobre uma grande questão mística, em torno da *personalidade*, da *renúncia*, da ‘*theopatia*’.¹³⁶

Quase um mês depois do encontro com Baruzi, em um novo encontro, este concorda com uma tese sobre *A personalidade nos místicos*. A Jean Guitton, Mounier diz não mudar sua intenção de uma tese sobre João dos Anjos, ou como grande (como Chevalier e Delacroix¹³⁷ o haviam indicado) ou como pequena (como indicaram Laporte e Baruzi).¹³⁸

¹³⁴ *Tracté du Character, Oeuvre, III, passim.*

¹³⁵ cf. PETIT, *op. cit.*, pp. 162 ss.: Jean Baruzi (1881-1953), neste momento do encontro com Mounier, gozava de um certo renome universitário estabelecido inicialmente por seu livro sobre Leibniz (BARUZI, Jean, *Leibniz et l'organisation religieuse de la terre*, 1907.) Mas chamava a atenção também por seus trabalhos sobre a mística, notadamente sobre sua tese acerca do místico espanhol João da Cruz, defendida em 21 de novembro de 1924. Segundo Émile Poulat, nota PETIT (*loc. cit.*), essa tese se caracteriza inicialmente por sua ambição noética, tão totalmente estranha à crítica histórica quanto à teologia dogmática. (Uma das coisas que chamará a atenção de Mounier – para quem uma tese é a expressão de uma vida – em relação a Baruzi, é sua capacidade de falar da mística sem demonstrar um mínimo de envolvimento com o objeto. Ver: *Mounier et sa génération, Oeuvre III*, p. 453.)

¹³⁶ *Mounier et sa génération, loc. cit.*. Vemos aqui como a mística leva Mounier ao problema da personalidade.

¹³⁷ Henry Delacroix (1873-1937), antigo aluno de Bergson e professor da Sorbonne depois de 1909, em 1908, cf. PETIT (*op. cit.*, p. 164 s.), havia declarado que o cristianismo doutrinal não poderia verdadeiramente dar lugar à mística (DELACROIX, H., “Sainte Jean de la Croix et le problème de la valeur noétique de l'expérience mystique” (communication à la séance du 2 mai 1925 de la Société française de philosophie), *Bulletin de la Société française de philosophie*, mai-juin, 1925.). Para Delacroix, os estados mais “sublimes” da mística sobressaem de fenômenos puramente naturais. A experiência mística não seria outra coisa que uma atitude ou uma reação pessoal. Ele afirmava claramente que a mística deveria ser considerada como uma reação contra as igrejas. O místico procuraria sempre vencer os obstáculos que o conservadorismo religioso lhe impusesse. Só ele era julgado capaz de fundar, seja na igreja de origem, seja fora dela, uma nova forma de organização religiosa, quer fosse uma ordem, uma seita ou uma nova sociedade. (DELACROIX, H., *Études d'histoire et de*

Isso não poupou a Mounier uma viagem à Espanha, onde teve a oportunidade de falar sobre Péguy na Universidade de Salamanca.¹³⁹ É neste momento de impasse sobre sua situação acadêmica, que Mounier, paralelamente, já ía preparando um ensaio sobre Charles Péguy que comporia, em seguida, a primeira parte de uma obra conjunta sobre o pensamento de Péguy. É esse encontro com Péguy que será decisivo para a solução do impasse. “Quantas vezes me senti dolorosamente dilacerado entre duas perspectivas: permanecer um homem de gabinete, cuja obra não transpõe o papel em que ela se imprime, ou então agir, mas resignar-me à prisão dos quadros ou dos partidos nos quais é preciso mentir e sacrificar um recolhimento precioso à agitação e à eloquência. Eis o prenúncio de um plano onde entrevejo a ação oferecendo-se a mim sem massacrar-me.”¹⁴⁰

A redescoberta de Pèguy¹⁴¹ culminará com a publicação do seu ensaio, *O Pensamento de Charles Pèguy*¹⁴², escrito, como dissemos, em colaboração com Georges Izard, futuro companheiro de fundação de *Esprit*¹⁴³, e Marcel Pèguy, filho de Charles de Pèguy, numa obra conjunta. Esta mesma redescoberta se repercutirá amplamente tanto na vida quanto na obra de Mounier.¹⁴⁴ O que Mounier admira em Pèguy é “esta amizade imperturbável, no seio de uma mesma vida, de homem que pensa e de homem que age”.¹⁴⁵ Pèguy “é um dos raros criadores, desde a Renascença, que é animado não pela preocupação de produzir, mas pela de servir”. Pèguy, como depois Mounier realizou com o lançamento

psychologie du mysticisme, Paris, Alcan, 1908.) Todavia, os contatos de Mounier com Delacroix sobre sua tese não foram animadores. Quando Mounier lhe fala de sua tese sobre João dos Anjos, Delacroix, com um ar banal, lhe diz que este “não estava mais no centro dos seus problemas e que lhe faltaria rever sua fichas”. (*Mounier et sa génération*, *Oeuvres* IV, carta a Jean Guittou, de 10 de dezembro de 1929, p. 455.) Um ano depois, em 1930, Delacroix aceita orientar a tese de Mounier (*op. cit.*, *Oeuvres* IV, p. 471: carta a Jacques Chevalier, de 7 de novembro.) Mas era tarde demais, Mounier já havia se lançado na leitura de Péguy.

¹³⁸ *Ibidem*, p. 455.

¹³⁹ *Esprit*, *Emmanuel Mounier – 1905-1950*, décembre 1950, p. 954.

¹⁴⁰ *Mounier et sa génération*, *op. cit.*, p. 444.

¹⁴¹ Pois desde seus estudos com Jacques Chevalier, também admirador de Péguy, o qual fora aluno ouvinte de Bergson, Mounier já havia tomado contato com seu pensamento.

¹⁴² MOUNIER, Emmanuel, *Oeuvres* I, pp. 11 a 125. A obra conjunta foi publicada pela Editora Plon, em 1931, na coleção dirigida por Jacques Maritain “Le Rose d’Or”. Em *Oeuvres*, encontra-se só o ensaio de Emmanuel Mounier, ou seja, a *Introdução* e a primeira parte: “La vision des hommes et du monde”. As duas outras partes desta obra são: “La pensée politique et social”, por Marcel PÉGUY, filho de Charles Péguy, e “La pensée religieuse”, por Georges IZARD, companheiro de Mounier de fundação de *Esprit*: cf. *Oeuvres* I, *loc. cit.*

¹⁴³ Ver detalhes sobre a fundação da revista *Esprit* em: *Mounier et sa generation*, *op. cit.* pp. 472 ss.

¹⁴⁴ Ao ler a obra de Mounier sobre Péguy, e os próprios textos de Mounier, temos a impressão de sempre ver, aqui e acolá, os grandes temas peguyistas, mas desenvolvidos em perspectivas que seriam inusitadas ao próprio Péguy, que, como diz Mounier, continuou um homem do séc. XIX; ver MOIX, *op. cit.*, p. 12.

¹⁴⁵ MOIX, *op. cit.*, p. 10.

de *Esprit*, reuniu em torno de si católicos, protestantes, livre-pensadores, comunistas ou não, que “não trapaceavam”.¹⁴⁶

Uma outra posição de Pèguy, que Mounier herdará, é sua oposição tenaz ao mundo do dinheiro. Em relação a este, a fórmula da *testemunha*: “Dizer a verdade, toda verdade, nada mais que a verdade.”, repetia o autor de *Notre Jeunesse*, Pèguy. Para este, como para Mounier, o sentido da encarnação cristã do *Logos*, ou seja, da *transcendência na imanência*, é “que o espiritual está constantemente deitado na tarimba do temporal”¹⁴⁷; esta será a posição irredutível de Mounier frente ao que ele chama de idealismo desencarnado. O assumir a vida plenamente, para Mounier, pelo exemplo de Pèguy, está: “Em tudo nos abandonarmos a Deus, mas agir como se tudo dependesse de nossa decisão.” Para o fundador de *Esprit* é o testemunho que importa antes de tudo. Para Mounier, o que também guardou de Pèguy, “o espírito cristão é uma revolução contínua”.¹⁴⁸ O assumir o apelo da vida em Pèguy é assim retratado por Mounier: “Sua grandeza única é a de ter levado toda dor e toda alegria, toda piedade e toda serenidade, de ter conhecido e amado, com o mesmo coração, o vale de lágrimas e os jardins de graça, sem que jamais, nos seus cantos, as harpas do céu se perturbassem pelos gemidos da terra.”¹⁴⁹

Mounier, entrevistado em 1938 por Dominique Auvergne, explica-se claramente: o sofrimento dos seus vinte anos – o de ver as desordens se acobertarem dos valores espirituais – cristalizou-se quando do seu contato com a obra de Pèguy. Num texto irradiado em 1945, o diretor de *Esprit* não deixa pairar nenhuma dúvida: “Posso dar o testemunho pessoal de que a descoberta de Pèguy, lá por volta dos nossos vinte anos,

¹⁴⁶ A Revista *Esprit* é sem dúvida, na história da cultura ocidental, a experiência crítico-literária que realizou com sucesso a experiência do *ecumenismo real*, antes mesmo desse nome se tornar divulgado. Para isso, ver LUROL, *op. cit., passim*; ver também: Petit, Jean-François, *Philosophie et théologie dans la formation du personnalisme d’Emmanuel Mounier*, Les Éditions du Cerf, Paris, 2006; *passim*; da mesma forma, ver, *Actes du colloque tenu à UNESCO*, Sous la présidence de Paul Ricoeur et Jacques Delors, Édité par Guy Coq, Président de l’Association des Amis d’Emmanuel Mounier, tome 2: *III Le rayonnement international*, pp. 455 ss.

¹⁴⁷ *La pensée de Charles Péguy, Oeuvres I*, p. 110. Esta afirmação, um tanto quanto abrupta, do cristianismo de Emmanuel Mounier, nesta parte de sua síntese biográfica, ou melhor, sobre a sua declarada fé cristã que implica sempre, ao mesmo tempo, sua crítica, sem tréguas, à cristandade ocidental burguesa, que, como ele recorrentemente afirma, havia comprometido os valores cristãos vitais com a moral hipócrita e a avareza da burguesia decadente, ficará mais clara com o avançar da leitura. Seria muito difícil, dado o caráter intensamente engajado de Mounier, tratarmos exclusivamente do seu cristianismo sem que, ao mesmo tempo, nos remetêssemos a uma referência situacional e em que, na maioria das vezes, este não é declarado. Mais à frente, falaremos do *agnosticismo metodológico* de Mounier.

¹⁴⁸ Mounier *et sa génération*, *op. cit.*, p. 536.

¹⁴⁹ *Le Pensée de Charles de Péguy, Oeuvres I*, p. 123.

contou muito na decisão que nos levou a buscar, em torno da revista *Esprit*, o elo entre as grandes tradições revolucionárias francesas e suas grandes tradições espirituais.”¹⁵⁰

No entanto, como diz Candide Moix¹⁵¹, um paralelo entre as duas obras, a de Pèguy e a de Mounier, seria muito difícil de ser estabelecida e pouco convincente. Parentes próximos pelas suas atitudes diante da vida, todavia, é sobretudo na crítica da “desordem estabelecida”¹⁵² e na consciência de uma “crise de toda civilização” que eles se encontram. Pèguy, todavia, continua sendo um homem do século XIX, e Mounier, ao mesmo tempo em que combate as desordens do mundo moderno, abre-se aos novos valores da contemporaneidade.¹⁵³ Mas é graças a Pèguy que Mounier venceu suas hesitações e se engajou na grande aventura de sua vida. Ele salvou-se de um rousseunismo fácil, de filosofias sentimentais, e da vertigem da modernidade.

Sem nunca ocultar sua pertença à tradição cristã, é cada vez mais sobre a tensão entre filosofia e teologia que caminhará seu pensamento. Seu conhecimento teológico havia se aprofundado e, suas opções pessoais, amadurecido. “Mounier se recusa a situar-se no caminho do idealismo, que Brunschvicg procura estabelecer em sua interpretação da obra de Espinosa; e do racionalismo, que Bréhier desenvolvia via Plotino. A esperança de realizar um compromisso entre suas convicções religiosas e suas escolhas filosóficas encalham. Seu projeto de tese sobre a mística não se concluiu. Fora da universidade, totalmente tomado pela estruturação do movimento *Esprit*, do nascimento e depois a gestão de sua revista, Mounier não está ainda em condições de definir as orientações de sua

¹⁵⁰ MOIX, *op. cit.*, p. 11 s. As grandes tradições espirituais e revolucionárias francesas de que fala Mounier dizem respeito ao conteúdo de uma obra, e sobre o que ainda retornaremos, que projetara e esboçara (*Mounier et sa génération, op. cit.*, p. 740), mas que não realizara. Ao que parece o manuscrito se perdera durante uma perseguição. Trata-se de uma obra sobre *A tradição trabalhadora francesa*. Em relação a esta, Mounier tinha a intenção de “destacar a linha de oposição ao marxismo que ela teria interesse em retomar.” Nessa mesma conexão, deve-se citar também a tradição do comunitarismo anarquista proudhoniano.

¹⁵¹ *Op. cit.* p. 12 s.

¹⁵² Esta expressão, cuja paternidade não se sabe se é de Denis de Rougemont ou Mounier, é usada por Mounier para fazer frente aos que acreditavam que *paz* era sinônimo de *imobilismo, fixidez das formas sociais*, cujo produto seria o conservadorismo.

¹⁵³ A revista *Esprit*, como sendo um movimento de vanguarda, sempre se manteve, desde sua fundação, em 1932, em sintonia com a produção cultural. O esforço por parte de Mounier por manter um espaço aberto na revista para a arte e suas tentativas em reunir um grupo de artistas competentes para fazer a crítica à “arte dirigida” foi sempre muito grande e muito mal-sucedidas por causa do individualismo impeditivo. Todavia, Mounier apóia o movimento surrealista, até sua capitulação à ideologia marxista; seus diálogos sobre a música, que tanto amava, vão ser muitas vezes retomados; o espaço na revista deixado à crítica teatral, ao cinema, à poesia e literatura etc. é marcante.

filosofia “personalista”.”¹⁵⁴ Em 1934, Maurice Blondel lança críticas pesadas contra o personalismo, orientadas contra a interpretação mais corrente, de matiz individualista, que Renouvier, também via *Larousse*, havia difundido em França. Em *Le personalisme*, lançado em 1949, logo na entrada, Mounier apresenta um resumo da situação: “A palavra ‘personalismo’ é de uso recente. Utilizada em 1903 por Renouvier para qualificar sua filosofia, caiu depois em desuso. Muitos americanos a têm empregado depois de Walt Whitman, em seu *Democrtic vistas* (1867). Ela apareceu em França lá pelos anos 30 para designar, em um clima totalmente diferente, as primeiras pesquisas da revista *Esprit*, e de alguns grupos vizinhos (*Ordre nouveau* etc.) em torno da crise política espiritual que estourava então na Europa. O *Vocabulaire philosophique* de Laland lhe dá direito de cidadania em sua 5ª edição de 1947. Contra todo uso, *Larousse* faz dela sinônimo de egocentrismo. Como se pode ver, este termo prossegue por caminhos indecisos e divergentes, caminhos de uma inspiração que se procura e tenta seus rumos.”¹⁵⁵

Em 1939-1940, Mounier publica um texto intitulado *Responsabilités de la pensée chrétienne*¹⁵⁶, no fim do qual, cada vez mais, encontramos o que se consolidará como a sua ruptura com a idéia de uma “filosofia cristã” – no sentido de evitar o fechamento num debate puramente teórico¹⁵⁷ –, para dar lugar à noção de “pensamento cristão”, “pensamento de inspiração cristã”. Ainda que, ao pedido que recebera de fazer um julgamento sobre o pensamento de Sartre em nome do “pensamento cristão”, Mounier responda: “O pior é que eu não sei o que seja o pensamento cristão.”¹⁵⁸ Todavia, para Mounier há inegavelmente uma “inspiração cristã” que atravessa a história.

A “obsessão de presença”¹⁵⁹, em Mounier, o orienta para um movimento de despojamento do pensamento, a uma atitude de desprendimento no nível mesmo das

¹⁵⁴ PETIT, *op. cit.*, p. 169.

¹⁵⁵ *Oeuvres* III, p. 429. Sempre relançado na coleção *Que sais-je?*, *Le personalisme*, PUF.

¹⁵⁶ *Feu la chrétienté*, *Oeuvres* III, p. 569-594. PETIT, *op. cit.*, p. 170, observa que a *Introdução* e a *Conclusão* não se encontram em *Oeuvres complètes*.

¹⁵⁷ PETIT, *op. cit.*, p. 171.

¹⁵⁸ *Ibidem*, p. 185.

¹⁵⁹ “L’obsession de la présence” – é o título feliz do artigo e a fórmula precisa que comanda o desenvolvimento do tema do engajamento de Emmanuel Mounier que PAILLER, Jean Marie, “L’obsession de la présence”, in *Actes du colloque ...*, *op. cit.*, vol. II, pp. 7 a 27, compôs: “... a obsessão de presença, que parece melhor definir o universo mental e espiritual no qual suas decisões essenciais tomaram corpo – na condição de reter que a “obsessão” é primeira, e que a presença é, em cada passo, a consequência. Mounier, a todo instante, aparece como um homem requisitado, um homem cercado de *exigências* que se impõem a ele, que sem cessar *responde ao apelo do próximo como do distante, do pessoal e do coletivo, como ao apelo*

concepções e das idéias. Esse movimento, que começa na consciência, terá suas conseqüências práticas, ou melhor, éticas, na crítica sem tréguas que Emmanuel Mounier inaugura em *Esprit* ao mundo do dinheiro, *habitat natural* do indivíduo reivindicador liberal e burguês, *possuidor* do sentimento encarniçado de *posse* de cada coisa, porque já não mais *possuidor* de si mesmo.¹⁶⁰ No entanto, no nível mesmo do pensamento, este movimento de *desposseção* que Mounier empreende, já o permite ver o que há de homenagem à liberdade e abertura à co-criação, de convite, a cada um, à adesão total a um futuro aberto, o que coloca o mundo inteiro *sub specie arte facti*¹⁶¹, (o que para Mounier são os elementos verdadeiramente constituintes do pensamento cristão), quer dizer, como não passíveis de ser subsumidos por qualquer pretensa “filosofia cristã”. O sentido do concreto do personalismo de Mounier, via então “pensamento de inspiração cristã”, não lhe permite mais evasões generalizantes. Em uma observação sobre o pensamento de Georges Bernano¹⁶², Mounier expressa um sentido que ele mesmo acolhe: “A mensagem característica de Bernano é lembrar ao cristão a transcendência do cristianismo em todos os problemas do tempo e de impedi-lo de utilizar esta transcendência por covardia ou desonra.”¹⁶³ Para Mounier, o cristianismo não dá o gosto de idealizar. Nem no plano das relações pessoais: “Eu não tenho nenhuma vontade de idealizar. É uma destas pequenas manias que um pouco de cristianismo nos tira em muito o gosto. De cada amigo verdadeiro, eu espero com alegria o dia em que nós nos revelaremos, um ao outro, uma grande fraqueza: nós estaremos, então, fora da mentira.”¹⁶⁴ Nem no plano da crítica social: “A oposição ao cristianismo só intervem indiretamente no desenvolvimento comunista – por intermédio do idealismo. O comunismo se constitui não tanto frente ao cristianismo, como em frente ao idealismo, já por si oposto ao cristianismo. É preciso compreendê-lo bem sob

radiante do mais profundo de si mesmo, que ele chama Deus. É assim que ele define a senha do cristão: Adsum / eis-me aqui, não um ser passivo, no sentido do Dasein, mas o “eis-me aqui”, de quem responde porque não pode não-responder, porque sua vocação é fazer face, reconhecer-se responsável e, por aí mesmo, convidar os outros à responsabilidade.”

¹⁶⁰ Desenvolveremos mais este tema da desposseção em Mounier quando tratarmos de sua crítica ao capitalismo.

¹⁶¹ Já dissemos que este modo de ser do artefato comanda o pensamento de Mounier no trato de todas as coisas.

¹⁶² MOUNIER, Emmanuel, *L'Espoir des desesperés, Oeuvres III*, p. 360.

¹⁶³ *Feu la chrétienté, Oeuvres III*, p. 586. Cf. citação de MOUNIER: “R. P. Ducatillon, em seu considerável estudo sobre o *Communisme et les Chrétiens*.” (Em nota de Mounier, a referência bibliográfica: “Plon, 1937.”)

¹⁶⁴ *Mounier et sa génération, op. cit.*, p. 625:

pena de erros graves quanto à oposição ao idealismo. Ora, a oposição do cristianismo ao comunismo é, em primeiro lugar, oposição do cristianismo ao idealismo; e é antes de tudo na medida em que é vítima do idealismo, (mesmo quando pretende fugir dele ...), que o comunismo entra em conflito com o cristianismo”.¹⁶⁵ Portanto, para Mounier, o que o comunismo critica no cristianismo não é *cristianismo*, ou o *crístico*, mas idealismo – e o mesmo, pode-se dizer, (e sem que Mounier procure definir a história da filosofia pela redução facial ao par idealismo-materialismo, mas como a procura de elucidar uma parte do problema que deve ser esclarecida), o mesmo se dá em relação à crítica do cristianismo ao comunismo, ou seja, deve ser uma crítica ao seu idealismo.

É nesse sentido que Mounier, antes de tudo, quer ressaltar o caráter *polêmico*¹⁶⁶ “da relação do cristianismo com o mundo, que, como já dissemos, *deve permanecer uma zona de combate e confronto direto.*”¹⁶⁷ [grifo nosso] Desse caráter beligerante, que elege a ação e o movimento como propriedades intrínsecas ao próprio “ser” e como os veículos para o seu descortinamento, quer dizer, enquanto horizonte próprio do sentido do ser no mundo, as mentes instaladas de sua época, ciosas pela manutenção da paz de superfície, preocupação principal da organização da sociedade pela burguesia, concluem, sem mais, que, da parte de Mounier, haveria uma espécie de *apologia da violência*. É o que vai levar Mounier, contra este conformismo burguês tingido com a capa de espiritualismo, a distinguir *violência* de “estados de violência” e fazer um *elogio da força*.¹⁶⁸ Esse pseudo-espiritualismo burguês, como vemos, tinha do seu lado, em vista da experiência recente dos eventos catastróficos da Segunda Guerra, uma sensibilidade social muito favorável a essa predisposição espiritual, pelo que podemos fazer alguma idéia da coragem do diretor de *Esprit* de veicular esta temática sobre as dimensões legítimas da força se valendo da tradição do pensamento cristão via Tomás de Aquino.

Encerramos esta seção ainda citando Petit: “... No momento em que as ‘ideologias e propagandas’ monopolizam ‘o serviço do pensamento’, os esforços para se garantir a liberdade da criação filosófica devem ser aprovados. Mounier não milita somente pelo

¹⁶⁵ *Feu la chrétienté, Oeuvres III*, texto de 1947, p. 586. Em nota de MOUNIER: “DUCATILLON, *O comunismo e os cristãos*, Plon, 1937.”

¹⁶⁶ De πόλεμος / *pólemos* / guerra.

¹⁶⁷ MOUNIER, *Feu la chrétienté, Oeuvres III*, p. 537. Ainda teremos a oportunidade de tecer algumas aproximações à apropriação do pensamento de Heráclito realizada pelo cristianismo no primeiro e segundo séculos pelos primeiros filósofos-teólogos do cristianismo primitivo.

¹⁶⁸ MOUNIER, *L’Affrontement chrétien, Oeuvres III*, p. 65 ss.

respeito da atividade filosófica. Ele convida também a um interrogar-se sobre a guerra, este verdadeiro ‘escândalo no pensamento’. É a uma revisão da história da filosofia moderna no Ocidente a que os auditores (ou leitores) de Mounier são convidados. Quanto a isso, não seria suficiente apenas uma aproximação histórica. Uma responsabilidade moral e intelectual sobre as formas de pensamento deve ser assumida. Pois esta última sofre as influências concretas: quanto mais ela se socializa, mais participa nas ‘vicissitudes coletivas’, nos ‘jogos e trocas de forças’, nas ‘influências massivas’.¹⁶⁹

* * *

Prosseguindo neste movimento diacrônico e sinuoso da nossa aproximação aos constituintes mais fundamentais da gênese do pensamento de Mounier, concernidos ao problema do delineamento, pelo fundador de *Esprit*, da relação entre fé e razão, procuraremos observar outras fontes de influência que podem nos ajudar a compor o mosaico deste movimento de busca da afirmação de unidade entre pensamento e ação, ou seja, do ato filosófico empreendido por Emmanuel Mounier neste período de entre - guerras – em vista do esclarecimento e da pertinência do papel do religioso em sua reflexão, que é o objeto deste capítulo.

Já notamos, anteriormente, o grande espaço e importância dadas à história, ou melhor, à *historicidade*, na formação do personalismo de Emmanuel Mounier. Como o constituinte próprio da finitude, a historicidade, para o personalismo, deve receber maior acolhida do que a que o existencialismo, prevenido contra os idealismos, nomeadamente o do historicismo hegeliano, tende a lhe conferir. De uma primeira atitude de contraposição à história, da parte de Kierkegaard, – história entendida, a contragosto é claro, totalmente nos moldes do hegelianismo – existencialistas posteriores procuram resgatá-la e ver o seu papel na vida do existente. Todavia, analisando o tema da alienação nos existencialismos, nota Mounier: “Não se pode falar de alienação essencial em perspectiva cristã. O sentido mesmo da história é o de reconciliar o homem consigo mesmo e com a natureza.”¹⁷⁰ Nessa conexão, Mounier vai ver aqui que a dureza perpetrada pelo existencialismo¹⁷¹ – e mais

¹⁶⁹ *L’Affrontement ...*, op. cit. p. 171.

¹⁷⁰ *Introduction aux existencialismes*, op. cit., p. 98.

¹⁷¹ Sobre o que trataremos mais detidamente, *abaixo*, no capítulo: *Pessoa e existência*.

acentuada pelo ramo dito ateu –, no intuito mesmo de alcançar maior concretude, maior densidade na análise da existência, e contra o abstracionismo idealista, acaba cedendo à tentação de estabelecer, *mutatis mutandis*, uma *concepção mais radicalmente distanciadora* da realidade humana consigo mesma. Pois, paradoxalmente, a localiza constitucional e irremediavelmente, e sem apelo, *no próprio âmago do existente*, ao mesmo tempo, como o antípoda ao idealismo e mais rígida do que a concepção cristã. Todavia, uma rigidez que, aos olhos de Mounier, pela sua severidade, desejonará numa espécie de paralisia ontológica. Todavia, para Mounier, a questão não será o quanto se é *mais rígido, mais duro*, como se se tratasse de um teste para carrascos pelo qual se medisse sua competência para o *métier* pelo tanto de flagelo que consiga impor à vítima, antes de matá-la. Nesse sentido, a crítica do existencialismo ao que, por exemplo, a religião propõe em termos de esperança ao ser humano como se tratando de uma fuga de sua *verdadeira realidade*, como *ilusão*, não o impedirá, por outro lado, apesar dos seus pressupostos, de procurar, de alguma maneira, postular uma resposta, de propor alguma coisa ao incontornável sentido de ultrapassamento que o personalismo vê inscrito no próprio elã do movimento de personalização. Desta forma, para Mounier, o existencialismo terá que manter, de antemão, para ser consistente consigo mesmo, *esta mesma sua proposta* como “a mais clara ilusão” já que, *a priori*, o ser humano é, para ele, *fracasso*.

No cristianismo – religião que, como o judaísmo, não abre mão da historicidade – permanece, por conta mesmo, *mutatis mutandis*, da noção de escatologia contida na tradição judaica, mas reapropriada pelo cristianismo primitivo, sempre a *esperança*, ou, em linguagem mais filosófica, a *possibilidade apesar de tudo*, como expressão de uma adesão total ao futuro aberto no plano da singularidade. É fácil perceber como, na maneira pela qual Mounier lança mão da história, a partir da inspiração do pensamento cristão, ele vai procurar manter tanto um mínimo de estrutura que fique assegurada ao ser humano – contra a fuga do idealismo abstrato – quanto o *movimento de ultrapassamento* – nutrido por um futuro *realmente aberto* – próprio do movimento de emergência da pessoa, do movimento de personalização motivado por uma transcendência real, quer dizer, implicando um verdadeiro movimento de ultrapassamento, e não um movimento do tipo *esteira aeróbica*.

O personalismo, nesse sentido, quer ir mais longe e procurar dar prosseguimento ao ele vê como necessário, e isso quando elucida o papel importante – quiçá fundamental – das

estruturas condicionantes da própria possibilidade de auto-afirmação da pessoa humana na história.¹⁷² É nesse sentido que a emergência da pessoa na história, segundo o personalismo, se dá numa constante tensão, em que sua afirmação pode ser expressa por um duplo movimento de engajamento e desengajamento, numa constante luta contra as resistências impostas tanto por sua interioridade quanto por sua exterioridade. Ademais, o personalismo de Mounier vai procurar resgatar a vida interior tanto da crítica generalizante nietzschiana, quanto da tendência à ruminação existencialista de tendência subjetivista, mas como também do epifenomenismo da crítica materialista reducionista – e, quanto à vida exterior, vai também procurar resgatá-la em seu equilíbrio próprio. Este Mounier entende como essencialmente tenso, nutrido pelo cultivo de um afastamento não como recusa e nem como pura resignação, mas como o movimento complementar de uma vida interior que toma impulso, nesse afastamento, para dar o salto necessário na continuação de uma vida vivida em verdadeira dramaticidade de auto-afirmação existencial com as forças de engessamento inerentes a sua expressão exteriorizada que, por outro lado, permanecerá o movimento complementar necessário a sua expressão interiorizada.

Este movimento de engajamento e desengajamento não se restringe apenas ao âmbito do singular, mas alcança, também, o âmbito coletivo. Se Mounier permanecesse só no âmbito do subjetivismo da interioridade singular, cairia na tentação da ruminação interior, à qual o existencialismo é sempre tentado. Se, por outro lado, todo apelo subjetivo fosse *a priori* entendido por Mounier como produto do individualismo burguês, fenômeno de classe, cairia no reducionismo historicista marxista e seu determinismo histórico. Ora, estas duas posturas, contendo cada qual um aspecto da verdade, não podem, por sua vez, reduzir esta experiência fundamental da vida pessoal a suas conseqüências unilaterais. Teremos oportunidade de falar mais da relação de Mounier com o existencialismo e com o marxismo. Por ora, interessa-nos apenas salientar que a noção de história, no personalismo, é marcada pela tensão característica que comanda o pensamento de Mounier em todas as esferas e também nessa da historicidade: o personalismo de Emmanuel Mounier incorpora, de um lado, a vinculação do homem à esperança, e, de outro, a concepção da existência como surgimento e transcendência de si mesma num movimento real. Na perspectiva personalista de Mounier, cada ser humano é chamado a cumprir, mediante compromisso

¹⁷² JAEGER, Werner, *Cristianismo primitivo e paideia grega*, Edições 70, Lisboa, Portugal, 1991.

ativo em comunicação com os outros, uma tarefa pessoal no seio da história, para levar esta a ultrapassar os simples ideais humanistas de justiça social, de liberdade política e de respeito aos direitos humanos. É possível que para o não crente estes ideais sejam suficientes como realização histórica, porém Mounier – cujo personalismo, na obstante, pode ser também chamado de “humanismo radical”, por causa mesmo da sua impaciência com as fórmulas e o quê de engessamento que elas, como sua tentação característica, engendram quando de sua efetivação sociológica¹⁷³ – entende que seu personalismo tem como objetivo final não um humanismo, mas um transcendentalismo motivado por uma *Pessoa*, que ele chama *Deus*. Só Deus, relevando o que já dissemos anteriormente sobre a experiência do *Sagrado*, no cristianismo de Mounier, como transcendência possível, como cifra, corresponde mais plenamente à noção de *movimento transcendente* – como movimento real e não de esteira de treino aeróbico – de *ultrapassamento* ao qual o ser humano é chamado a fazer e que constitui sua vocação e sentido próprios. Essa transcendência como possibilidade, aliás, segundo o personalismo, é aberta na história ao teste de se realmente corresponde a esse caráter de ultrapassamento do ser humano. É aqui que Mounier coloca à prova todos os valores, inclusive os religiosos. “A sensibilidade religiosa ... torna-se extremamente atenta à arte de agnosticismo na fé.”¹⁷⁴ Trata-se aqui da perspectiva de uma fé amadurecida, que vive, ela também, *de e em* uma tensão profícua, a tensão *fé-dúvida*.

Sobre esta importante temática na compreensão do pensamento de Mounier, lemos dele mesmo: “... Nós sabemos bem que, em um sentido, a fé não é mais agnóstica que gnóstica. Mas é necessário, às vezes, as palavras violentas, para despertar os espíritos adormecidos nos equilíbrios doutrinários e nos balanços objetivos. O agnosticismo cristão tem a face do cristianismo que ele porta. Católico¹⁷⁵, ele fecha a porta, não a toda filosofia cristã, mas a todo sistema filosófico cristão, não a toda certeza, mas a toda instalação na certeza, não a toda ordenança temporal cristã, mas a toda utopia temporal cristã, não à alegria, mas à felicidade, não à paz, mas à tranqüilidade, não à plenitude, mas à satisfação.

¹⁷³ Isso ficará bem mais claro quando tratarmos do conceito de “revolução” em Mounier e sua crítica aos revolucionários que, depois da revolução, esquecem de continuar o movimento de revolução em relação a si mesmos, suas idéias, seus ideais, suas teorias, à luz das novas configurações históricas e dos eventos.

¹⁷⁴ *L'Affrontement chrétien, Oeuvres III*, 1945, p. 21.

¹⁷⁵ Cf. *Mounier et sa génération, Oeuvres IV*, p. 421, em carta a Francisque Gay de 14 de março de 1926: “... católico, quer dizer humano e universal...”

Não faz da vida cristã uma vida substancialmente angustiada: mas introduz um espinho de angústia no coração de todas as nossas beatitudes até o limite da beatitude última. Ninguém sabe se ele é digno de amor ou de ódio: essa ambigüidade fundamental do finito, sob o olhar do infinito, não introduz somente, em nossa perspectiva espiritual, a ambigüidade da consciência e o defeito do moralismo, mas a ambigüidade da história e a derrota dos esquemas providencialistas, a ambigüidade da ação e a vanidade dos projetos. Ninguém sabe por qual prodígio de invenção o Infinito pode, amanhã, o surpreender, em qual paradoxo ele vai lhe fazer apelo.”¹⁷⁶

Como podemos perceber, não se trata de uma questão apenas teórica, o movimento próprio do pensamento de Mounier pulsa para ação, para o engajamento. A transcendência em Mounier não é apenas uma *idéia reguladora*, uma simples *possibilidade concedida*, é *uma possibilidade que se dá ao teste*, à prova – no âmbito pessoal, como *convicção*, e no da intersubjetividade, como *testemunho*. E, por outro lado, o projeto personalista, portanto, não se satisfaz no simplesmente humano, pois *a pessoa é mais que sua vida empírica*; nem se reduz à ação social ou política, porque *nenhuma destas dimensões exaure as possibilidades da ação pessoal e nem podem pretender ser os únicos tipos de ações válidas*. Podemos dizer que o sentido da história, entendido na perspectiva do personalismo engajado de Emmanuel Mounier, em guarda contra os dogmatismos e as instalações tranqüilas, propõe a *transcendência como direito*: “É verdade que, se existe alguma coisa como uma natureza humana, ela não pode ser aproximativamente enunciada senão pelo conjunto da história do homem, se se admite que a história tenha um sentido que não é pré-necessitado; toda definição que se dá dessa natureza, no curso de nossa rota, arriscará a tornar-se falseada por um preconceito histórico radical. Mas se nada no homem ultrapassa a história, mesmo que essa história seja a história de sua liberdade, o homem é entregue sem julgamento à história. Em 1940, para a Europa, o sentido da história era a servidão. A liberdade dos S.S.¹⁷⁷, aos seus próprios olhos, era a de criar Dachau.¹⁷⁸ Por mais temíveis que julguemos a cegueira e a preguiça das pseudo-essências, temos que opor um muro a

¹⁷⁶ *L’Affrontement chrétien, op. cit.*, p. 22.

¹⁷⁷ Sigla de *Schutzstaffel* (“tropa de proteção”), organização paramilitar e policial nazista; criada em 1925 e comandada por Himmler.

¹⁷⁸ Cidade da Alemanha Ocidental (Baviera) ao Norte de Munique. O III Reich criou ali, em março de 1933, seu primeiro campo de concentração, transformado, após 1939, em campo de deportação. Ali foram registrados 80 mil deportados e 32 mil mortos, além de milhares de desaparecidos em trânsito. Em 29 de abril de 1945, 30 mil prisioneiros foram libertados pelas forças armadas americanas.

tais aberrações, muro que só pode ser uma certa idéia do homem, revelada na história, mas transcendente a ela.”¹⁷⁹ Cada vez mais, podemos notar que em se tratando de finitude, para o personalismo, nunca se tratará apenas de problemas teóricos e que se resolvem pela lógica das conseqüências lógicas. A sensibilidade aguçada da própria dignidade e liberdade axiológicas faz com que inevitavelmente a pessoa consciente dê o passo que alcança a ética da concretude.

Para Mounier, a pessoa é movimento de liberdade e adesão a um futuro que é sempre aberto. Enquanto é sujeita às pressões dos determinismos históricos advindos tanto do ambiente formador próximo – corporeidade, família, escola etc. – quanto do ambiente formador mais remoto – imprensa, vida política etc. Por outro lado, e se o elã próprio da pessoa não ficar oculto por nenhum impedimento incontornável – por exemplo, presença só das funções vegetativas ou ausência de qualquer possibilidade de autodeterminação – a pessoa nunca pode ser, em absoluto e sem chance, determinada por estes condicionamentos sem que haja a possibilidade de superação dos mesmos. Pois a leitura personalista vê a liberdade como inscrita enquanto o movimento próprio da pessoa na história, como *história de sua libertação*. São as imagens da *aventura*, do *risco* e da *insegurança*, contrabalançadas pela imagem da *alegria de viver*, da *esperança* e da *gratidão*, que comandam esta dimensão da expressão da pessoa enquanto movimento de libertação. Assim, diz Mounier: “Enquanto que o ramo humano está, com efeito, próximo a sua inserção biológica, o feixe dos instintos assegura, *grosso modo*, suas adaptações essenciais. O instinto é maternal: ele envolve e retém a liberdade, trabalha para ela, lhe evita as tarefas. Mas eis que a liberdade inteligente mantém seu vôo: com ela se desamarra o trajeto próprio do ser humano. Quanto mais ela avança, mais se afasta das seguranças do instinto, assim como o ser humano forte se distancia da solicitude maternal e até mesmo se defende contra ela.”¹⁸⁰

¹⁷⁹ *Introduction aux existentialismes, op. cit.*, p. 155.

¹⁸⁰ *La Petiet peur du XX^e siècle*, p. 352. Tanto a expressão de Ortega y Gasset de que “o ser humano tem de aceitar o seu destino” quanto a imagem do “peixe em aventura aberta a pela nua” de Henry Bergson podem ser aqui lembradas. Mounier claramente está trazendo à tona elementos estruturais que, alcançando o desenvolvimento humano uma determinada fase, não devem mais manter os papéis dominantes que tinham numa fase anterior. Mounier é *conservador* no seguinte preciso sentido: conservador do tipo *geladeira*, quer dizer, “aquele que conserva só o que está dentro do prazo de validade humana”. Aqui, a validade quem determina é a humanidade, historicamente tomada, e à luz dos eventos cuja compreensão, segundo Mounier, é domínio e dever públicos e responsabilidade precípua dos intelectuais. A imagem da “geladeira” me foi sugerida pelo professor Ricardo Quadros Gouvêa, que também aceita este tipo de conservadorismo.

Para finalizar esta seção, concluímos que, para Mounier, e o *personalismo*, há um *sentido da história*, mas, também ele, sob o *modo de ser do artefato*. Quer dizer, não acabado, não concluído, por se fazer, mas passível de ser *entrevisto e provado*, por quem tenha boa-vontade e paciência para realizar esta experiência em si mesmo. Todavia, e ainda sobre essa questão, a observação de Mongin em seu *Posfácio ao Ensaio sobre a experiência da morte e o problema moral do suicídio*, escritos pelo filósofo personalista e integrante da segunda equipe de articulistas da revista *Esprit*, Paul Louis Landsberg¹⁸¹, acerca da falta, na reflexão de Landsberg, da idéia de um *sentido histórico da pessoa*, principalmente em *L'Problem moral du suicide*, me parece conter um caráter muito geral dado o significado da noção de *sentido* que o personalismo lhe dá. Tenho dificuldades em entender esta afirmação de Mogin que, todavia, está claramente relacionada ao tratamento que Landsberg dá da condição da pessoa em sua circunscrição concreta singular de pessoa atolada em sua corporeidade. Essa minha dificuldade se dá por conta da afirmação de Landsberg, cujo sentido, não obstante, pode ser acompanhado tanto no *Essai ...* como no *Le Probleme ...*, e em outros ensaios que ele enviou para publicação em *Esprit*¹⁸², do “movimento de personalização” como estando nos antípodas da “volúpia niilista de Heidegger”, o qual afirma o *sentido* da existência do existente como do *ser para a morte*.¹⁸³ O que realmente qualquer manifestação menos complexa do que a da vida humana na vida orgânica pode ser colocada como a refutação cabal dessa idéia de “ser para a morte”.¹⁸⁴ Na verdade, a reflexão tão densa deste “co-autor” de *Esprit*¹⁸⁵ – como, *mutatis mutandis*,

¹⁸¹ LANDSBERG, Paul-Louis, *Essai sur la expérience de la mort et L'Problème moral du suicide*, Préface de Jean Lacroix et Posface d'Olivier Mongin, Éditions du Seuil, Paris, 1993; 1ª edição publicada na coleção “*Esprit, la condition humaine*” em 1951.

¹⁸² Que se encontram recolhidos e que compõe uma coletânea que tem por título original: *Problèmes du personnalisme*, lançada em Português como: LANDSBERG, Paul-Louis, *O sentido da ação*, Paz e Terra, Rio de Janeiro, 1968.

¹⁸³ LANDSBERG, Paul-Louis, *Essai sur...*, *op. cit.*, p. 42, 48 e 50.

¹⁸⁴ A inscrição de um elã vital cujo sentido pulsa para a vida antes que para a morte, pode ser constatado já num organismo como o de uma *ameba*, por exemplo, que em sua ânsia por *permanecer viva*, não obstante a simplicidade do seu organismo, vai em busca do seu alimento.

¹⁸⁵ Em 1934, Mounier rompe com Georges Izard, co-fundador de *Esprit* com Emmanuel Mounier, o qual cumpria o papel de manter o vínculo da revista com o movimento revolucionário *Ordre Nouveau*, cuja revista era dirigida por Alexander Marc, e na intenção de que a *Ordre Nouveau* fosse a extensão do movimento *Esprit* na ação política. Esta ruptura com Izard dá início à chamada “segunda fase” de *Esprit*. É nessa segunda fase que Paul Louis Landsberg passa a compor a nova equipe de *Esprit* e envia os artigos que definitivamente dão a Landsberg, (como diz RICOUER, Paul, *A região dos filósofos*, Edições Loyola, São Paulo, col. Leituras, vol. 2, p. 151 ss.) um papel quase tão importante quanto o de Mounier no âmbito da história interior e ao pensamento do movimento *Esprit*. Dentre os artigos de Landsberg mais influentes, podemos citar: “Reflexions sur l'idée chrétienne de personne”, de dezembro de 1934, “Dialogue sur le Mythe”, com Jean

Engels foi de Marx – de uma pessoa “rachada”, em tensão e atolada em sua corporeidade e seus instintos é, por outro lado, uma clara demonstração do quanto a reflexão personalista permanece sempre aberta e esquiva a rotulações programáticas. Para os personalistas: *tudo que é humano lhes interessa*.

* * *

A afirmação anterior do *sentido*, que encerra a seção e nos abre à influência que a fenomenologia exerceu na formação de Mounier, e que nos levará à conclusão deste capítulo com a apresentação dos constituintes histórico-religiosos que estão na composição das noções fundamentais de *dignidade e liberdade*, pode ainda se nos apresentar como um pouco arbitrária.¹⁸⁶ Todavia, na perspectiva do personalismo de Emmanuel Mounier, ela deve ser entendida tanto com seu pano de fundo fenomenológico – ao que esta parte introdutória pretende ser então uma aproximação – quanto em relação aos constituintes próprios da reflexão mounieriana, construída aos poucos e inacabada.¹⁸⁷ Mais uma vez, mesmo antes da leitura das obras editadas de Husserl ter permitido que se percebesse o

Lacroix, de setembro de 1937, e “Les sens de l’action”, de outubro de 1938, (os quais se encontram em Português lançados pela editora Paz e Terra sob o título *O sentido da ação, op. cit, acima*) o qual exerceu uma ação decisiva sobre as posições teóricas da revista *Esprit*, cf.: *Emmanuel Mounier, 1905-1950, Esprit*, dezembro 1950; número especial em homenagem a Emmanuel Mounier, falecido em 22 de março deste mesmo ano.

¹⁸⁶ Não tanto quanto a de Edmund Husserl de “[...] que tudo no mundo é belo e bom, que este jogo de vida e de morte, de guerra e de paz, de amor e de ódio tem um sentido. O mundo tem um sentido, não apenas o mundo, enquanto espaço-temporal. Mas a totalidade do que existe.” Cf.: BELLO, Angela Ales, “Edmund Husserl (1859-1938) Teleo-logia e teo-logia”, in *Deus na filosofia do século XX*, Giorgio PENZO – Rosino GIBELLINI (Organizadores), Editora Loyola, São Paulo, 2002, p. 65.

¹⁸⁷ Estes constituintes serão, ao longo desta exposição que pretende ter como base a reflexão de Mounier nas aproximações à noção de “dignidade humana”, elencados quando for o caso. Trata-se de noções que, no fazer dramático da filosofia dialógica de Mounier, nutrida pela seiva dos eventos, cujo sentido ainda inacabado, não obstante, se desprendem como elos seguros pelos quais é possível percebermos a atualidade, em Mounier, pela qual são perspectivados os grandes problemas que ainda se encontram em nossos próprios dias. Só alguns exemplos: o caráter de “artefato” em tudo que comanda a reflexão de Mounier; a atitude, seguida por Mounier, de que o filósofo deve assumir, previamente a toda reflexão, um *insu de* [ignorância] (cf. LUROL, Gerard, *Mounier, Gênese de la personne, op. et loc. cit.*); o sentido de superação da idéia de “hierarquia”, tão cara a “toda” reflexão ocidental – e talvez mundial – intrínseca ao pensamento político, à ética, à religião etc., (e também em Nietzsche, que propõe o antípoda a toda tradição intelectual ocidental); o sentido de uma verdadeira “transmutação” de noções-chaves, tais como: a de *absoluto* para *incontornável*; de *relativo* para a de *relacional*; de *culpa* para a de *responsabilidade*; de *tolerância* – tão ressentida do “espírito” e da moral decadentes “pequeno-burguesas” – para a de *respeito*; de *refutação* para a de *adequação*; da de *certeza* para a de *sede de verdade*; da de *obediência* para a de *cooperação*; da de *hierarquia* – como já notamos – para a de *função orgânica*; de *desespero* para a mais em consonância com o realismo integral de Mounier, de *sentido do trágico* etc.

papel que a questão de Deus, a experiência religiosa e a reflexão teológica (em outras palavras, as *questões últimas*¹⁸⁸) desempenhavam na investigação do pai da fenomenologia¹⁸⁹, Mounier, por conta própria¹⁹⁰, e pelo *sentido* intrínseco de abertura e de leitura criativa – que foi a marca constante em sua trajetória de formação intelectual e de sua busca pessoal¹⁹¹, e que o método fenomenológico concede à análise dos fenômenos os mais qualitativamente diversos – chega a uma atitude desprendida na análise das temáticas sobre as quais o preconceito racionalista havia decretado uma “cisão absoluta” e em nome de um suposto projeto de construção de um “espaço laico neutro”.¹⁹² “Ao ideal racionalista de objetividade, de imparcialidade, as filosofias existenciais opõem uma concepção militante de inteligência. [Diz Mounier.] Nietzsche e o cristão estão aqui de acordo. *A inteligência não é neutra*. Heidegger tem vivamente reagido contra a pretensão de seu mestre em colocar em parênteses as opções fundamentais sobre a existência para estudar a existência. Não se pode descrever a existência sem dispor, antecipadamente, de uma concepção da existência.”¹⁹³

No entanto, ainda quanto ao *sentido*, “... a análise fenomenológica, enquanto descrição que não se detém no dado tomado em sua atualidade, mas que quer conhecer, intuitiva e imediatamente, o sentido desse dado, faz da questão do sentido justamente uma questão fundamental.”¹⁹⁴ A partir desta assunção, por parte de Mounier, de que *há um sentido no mundo*, em relação ao qual a volúpia absurdista não é uma refutação, mas uma espécie de demissão, em profundo¹⁹⁵, é claro, mas ainda uma demissão, poderemos dar o

¹⁸⁸ BELLO, Angela Ales, “Edmund Husserl (1859-1938) Teleo-logia e teo-logia”, in *Deus na filosofia do séc. XX, op. cit.*, p. 73.

¹⁸⁹ *Ibidem*, p. 67. Este fato explica a crítica de Mounier ao pensamento de Husserl como mantendo ainda um excesso de “logicismo” e estando ainda muito cativa do intelectualismo. Para isso ver: MOUNIER, Emmanuel, *Introduction aux existentialismes, op. cit.*, p. 127, e *passim*.

¹⁹⁰ Não podemos deixar de notar também a influência da reflexão, que se desenvolvia “independentemente” e paralela mesmo à de Husserl, desenvolvida por Max Scheler quanto à análise fenomenológica da dimensão axiológica do ser humano, que exerce bastante influência sobre a reflexão de Mounier: cf. LUROL, Gerard, *Mounier, Gênese de la perosnne, op. cit.*, pp. 207 ss.

¹⁹¹ Cf. PETIT, *Philosophie et théologie dans la formation du persoannaleisme d’Emmanuel Monier, op. cit. passim*.

¹⁹² O caráter liberal dessa demissão do humano é flagrante.

¹⁹³ *Introduction aux existentialismes, op. cit.*, p. 85. Retomaremos essa mesma citação *abaixo* e de maneira um pouco mais detida no capítulo sobre: *Pessoa e existência*.

¹⁹⁴ Ver: BELLO, “artigo citado”, in *Deus na filosofia do séc. XX, op. cit.* p. 69.

¹⁹⁵ Isso ficará mais claro quando, em outro lugar, analisarmos a crítica de Mounier à vaga pessimista contemporânea.

passo para um maior esclarecimento ainda quanto à compreensão da importância do histórico na reflexão de Mounier.

Aqui é o contato com Péguy que vai delinear toda a questão: “O espiritual está constantemente deitado na tarimba do campo do temporal.”¹⁹⁶ Aqui ainda, a intenção de fundo que comanda é o lema da grande mística¹⁹⁷ “distinção sem separação”, uma visão ontológica em que a palavra chave é “sinergia”.¹⁹⁸ “... Péguy afirma com energia a irredutibilidade das duas ordens...”¹⁹⁹ “O abstrato, escreve ele (Péguy), é incessantemente nutrido pelo concreto, o concreto é incessantemente esclarecido pelo abstrato. Isto tem um significado de maior alcance para ele [diz Mounier]: o espiritual é incessantemente nutrido pelo temporal, o temporal é incessantemente esclarecido pelo espiritual.”²⁰⁰

Para Mounier, como vimos, o cristianismo não é essencialmente uma filosofia, mas um testemunho trazido em um certo número de eventos de que um ser histórico, o Cristo, é o sentido último. O universo não é para ele, segundo Mounier, uma espécie de eterno retorno das mesmas combinações sem objetivo (pensamento grego), muito menos uma sucessão descontínua de períodos estranhos uns aos outros, separados por catástrofes universais (pensamento oriental e gnosés). Ele é, para Mounier, tema de uma história orientada e de um só teor que traça, sob numerosas vicissitudes, o progresso invisível de um Reino.²⁰¹ Se, como já vimos, esse sentido na história que se destaca do pensamento de Mounier, em relação ao cristianismo, não é, ele também, “peremptório”, quer dizer, um que não deixa margem à liberdade criadora humana, e se o cristianismo *não é uma*

¹⁹⁶ *La Pensée de Charles Péguy, Oeuvres I*, 1931, p. 101.

¹⁹⁷ Cf. INGE, *The Christian mysticism, op. cit, passim*.

¹⁹⁸ Esta visão comandará o tratamento – *não a solução* – que Mounier dará às relações bipolares complexas – da ontologia, da antropologia, da gnosiologia etc. – e que não lhe permitirão cair em qualquer uma das duas grandes “tentações” da humanidade – depois, é claro, da “tentação do suicídio”, como coloca muito bem Landesberg, em *Essai sur la expérience de la mort et Le Problème moral du suicide, passim* – quer dizer, a tentação do “relativismo” ou do, seu irmão, o “dogmatismo”. A Mounier, essas bipolaridades, tomadas de maneira rígida como partidos detentores de toda a verdade, sempre se apresentarão como uma maneira de protelar ainda a escolha fundamental que o Ocidente tem se recusado a fazer pela *pessoa concreta*. Em *Pessoa e existência, abaixo*, vamos ver o alcance crítico da reflexão de Mounier ao pensamento contemporâneo que, quanto a sua manutenção do critério bipolar, parece se manter, a contragosto, em linha com a modernidade no que essa representa de adiamento da pessoa e adoção do indivíduo burguês, volatilizado ainda mais nestas críticas, mas que, a Mounier, não consegue ocultar sua consangüinidade e parentesco.

¹⁹⁹ *La Pensée de Charles Péguy, op. cit.*, 103. Todavía, mais à frente, o que permanece do preconceito comum de um leitura mais diacrônica da história na visão histórica de Mounier será problematizado à luz de pesquisas mais recentes e à luz do próprio personalismo de Emmanuel Mounier.

²⁰⁰ *Ibidem*, p. 103.

²⁰¹ *Feu la chétienté, Oeuvres III*, p. 683.

*filosofia*²⁰², uma crítica ao cristianismo, por exemplo como a de Nietzsche, ou deve ser uma crítica religiosa, dar-se no campo próprio do religioso, experiência à qual parece que Nietzsche não tem nenhuma intenção de fazer, pois ficaria, também e enquanto tal, ou seja, enquanto *discurso crítico religioso*, sujeito à avaliação, por sua vez, da crítica da religião, ou, se for uma crítica filosófica, ficaria deslocada desde o início e não diria respeito ao cristianismo enquanto tal, mas, sim, equivocadamente, a “uma outra coisa”.²⁰³

É nessa perspectiva de um sentido passível de ser vislumbrado pelo teste dos valores históricos que, aos poucos, podemos ir situando a posição do cristianismo no pensamento de Mounier. Continuando o raciocínio anterior de Mounier, ele diz que nenhuma das afirmações essenciais do cristianismo se sustenta se o cristianismo não tiver conteúdo histórico real. Assim, Mounier faz as seguintes perguntas: “Por que se teria feito esperar a Encarnação, a menos que não fosse para que a humanidade estivesse suficientemente preparada, por sua maturação coletiva, para a Revelação nova? Por que seria adiado o estabelecimento do reino se esta história não participasse positivamente no amadurecimento do Reino; se a verdade não dependesse de modo algum do tempo, como se poderia dizer que a letra do Antigo Testamento, ao mesmo tempo portadora de uma verdade intrínseca, será, de algum modo, obsoleta pelo advento da nova lei?” A verdade cristã é, segundo Mounier, histórica, isto é, feita de evolução, com progressos reais, envelhecimentos reais, elementos de caducidade reais na zona em que ela se articula sobre a realidade cambiante da história.²⁰⁴ Desta forma, Mounier se separa de uma visão “estritamente linear” da história, contra todo tipo de idealismo, e mesmo já se descortina, o que vamos ver mais à frente, uma tensão na compreensão de Mounier da história quanto a tomar, como última palavra, o paradigma hermenêutico da polaridade entre pensamento cristão e pensamento clássico. Este paradigma em termos de contraste absoluto é muito aceito é conhecido. Ele costuma defender, a título de contraposição estanque, as concepções da história segundo o cristianismo e segundo a cultura clássica como auto-excludentes. Quanto à primeira, uma

²⁰² E o filósofo protestante, Pierre Thévenaz, amigo de Emmanuel Mounier, vai até dizer que ele é, *em sua essência*, uma crítica à filosofia do absoluto. Ver: THÉVENAZ, Pierre, *La condition de la raison philosophique*, col. Être et Penser, Cahiers de Philosophie, Éditions la Baconnière – Neuchatel, 1960; especialmente pp. 131 ss.: “Deuxième Partie”: *La condition chrétienne de la raison philosophique*.

²⁰³ Encerraremos este capítulo com um tratamento da questão do gnosticismo. Por ora, continuaremos nessa diacronia inevitável, para mim, concluindo sobre a influência de Péguy na bifurcação que Mounier dá a sua vida, seguindo com o desenvolvimento das noções de *dignidade e liberdade* que se nutrem da tradição bíblica e da história de Israel.

²⁰⁴ *Feu la chrétienté, op. cit.*, p. 683.

certa simplificação da noção de história simbolizada pela figura da “linha reta” contraposta à segunda, por uma outra simplificação da concepção da noção de história, simbolizada pela figura do “círculo”. Ainda retomaremos este problema, mais à frente.

Então, nessa mesma perspectiva de Mounier, podemos destacar que se insere também sua intenção de ressaltar que o surgimento do cristianismo na história não implica, por outro lado, somente *descontinuidades*. Se o personalismo, como dissemos antes, procura manter uma margem de liberdade por parte da pessoa no movimento histórico mesmo, no qual e pelo qual somente ela se desabrocha como livre e criadora, fica entendido que *continuidade* e *descontinuidade* são vistas, por Mounier, como duas dimensões que compõem a expressão mesma da dialética histórica em que, para o personalismo, uma dimensão nunca se antepõe à outra, ou melhor, uma sempre equilibra a outra. Assim, nem continuísmo nem descontinuísmo “absolutos”; nem idealismo histórico relativista, nem o *relativismo* histórico *absoluto*. Mas, para Mounier, *tensão contínua criadora*.

Isso que dizer que, para o diretor de *Esprit*, a visão de uma *descontinuidade absoluta*, que deve manter inelutavelmente em sua base, confessada ou não, a contragosto ou não, a metafísica de um mínimo múltiplo comum existente *a priori* por trás de todos os eventos históricos, ou seja, de uma “hipótese” sobre tudo o que aconteceu, acontece e acontecerá no tempo e no espaço, tem tanto menos chance de corresponder à verdade da necessidade de aderências da pessoa, no plano do histórico. Estas “aderências” são, segundo o personalismo de Mounier, as bases sobre as quais o próprio movimento de emergência da pessoa na história alça vôo. Por outro lado, segundo o personalismo de Mounier ainda, ela o faz *contra estas mesmas resistências*. Nesse sentido, em matéria de história, nada também de uma *continuidade absoluta*. Pois o panteísmo, que é a consequência inevitável desta última opção, não saberia lidar com a liberdade da pessoa. Essa liberdade, para Mounier, se dá como *tensão criadora* que, além de implicar o sentido de inserimento da pessoa na natureza, do seu atolamento na corporeidade, na materialidade, na concretude – o que, para o personalismo, é o próprio sinal e a indicação da necessidade de aderências –, ao mesmo tempo, é a *revelação* de um sentido de *não pertença total ao mundo natural*, o que gera a tensão e uma esquivia da pessoa criadora ao reducionismo paralisante, à *identidade*, próprio ao estofamento material. Só contra o que faz sentido falar, segundo Mounier, de *liberdade da pessoa como valor, liberdade axiológica*.

I. 2 *Kerygma cristão e cultura grega*

Como vamos mostrar, até que estudos mais recentes e aprofundados da cultura helênica²⁰⁵ pudessem ter sido realizados e apontado nuances, prevaleceu um preconceito *geral e generalizante* em relação à cultura grega²⁰⁶ e que se transformou num verdadeiro “acordo universal” quanto ao que seria não somente os elementos principais ou mais enfáticos, mas *constituidores últimos* mesmo de seu pensamento. Trata-se do costume de se afirmar, *tranqüila e rapidamente*, que a sensibilidade grega era marcada, “*sem nuances suficientes para criar elos históricos, continuidades possíveis*”, e quanto à noção de tempo e de história (que são as que mais nos interessam nesse momento, apesar de sermos obrigados a tocar em outros elementos constituintes, em aspectos da sua antropologia, da sua cosmologia etc.²⁰⁷), pelo *tempo cíclico* e pelo *destino rigidamente traçado*, com o conseqüente sentimento de desalento do indivíduo diante do inexorável. Todavia, à luz das pesquisas mais recentes, isso tende a parecer hoje como uma facilitação apropriada para uma leitura puramente descontínua da história.

Em relação à cultura grega, uma das especificidades do *kerygma* cristão estaria, sem dúvida, ligada à afirmação radical da valorização e do resgate do temporal, do cotidiano, mas não que não houvesse nenhuma ressonância dessa sua mensagem já, de alguma forma, no âmbito do caldo cultural dos primeiros séculos. Uma das provas é o truísmo de que se simplesmente, entre a mensagem cristã e o mundo cultural ambiente, não houvesse nenhuma ponte possível para se estabelecer a comunicação – estamos falando não só de

²⁰⁵ Referiremo-nos principalmente aos trabalhos de Werner JAEGER e de Rodolfo MONDOLFO, dos quais, principalmente, além de outros, nos valeremos aqui.

²⁰⁶ Deste preconceito, mais à frente, e restrito ao âmbito do tema que estamos tratando, vamos mencionar tanto Kierkegaard como Nietzsche. Todavia, é necessário deixar claro que nem Mounier escapa desse preconceito. Todavia, seus estudos com Pouget, como notamos antes, e, portanto, seu contato com a atmosfera de resgate do histórico no âmbito das ciências humanas, notadamente no da ciência bíblica, não deixam este preconceito sem tensão, como podemos ver da citação de Mounier acima, pela qual ele afirma a compreensão geral que se tinha da cultura grega e, em seguida, faz uma crítica às concepções de descontinuidade absoluta.

²⁰⁷ O *modo de ser da relação*, que se encontra na base da ontologia e da antropologia personalistas não é apenas uma “noção”, quer ser a expressão mesma que indica uma dimensão real do ser em nossa experiência finita e que o personalismo mantém como a *experiência originária do ser*, contra tanto o relativismo (pluralismo) como o monismo (panteísmo).

cristianismo e judaísmo cuja tradição veterotestamentária comum às duas tradições é patente, mas entre mensagem cristã e cultura helênica –, ele não teria sobrevivido e alcançado a difusão que alcançou. Todavia, afirmando esta sua especificidade, em sua radicalidade, face à sensibilidade helênica difusa e difundida na época, o cristianismo se colocou diretamente em face das evasões a que a metafísica grega alimentava a partir de sua estruturação do *cosmos* em dois níveis, o terreno e o divino. Para o ser humano primitivo, cuja individualidade se encontra ainda imersa em proveito das prerrogativas da vida coletiva, o mundo é enigmático e inquietante. Todavia, este mesmo ser humano, vai se tornando, para si mesmo, à medida que a consciência de si caminha paralela ao movimento de individuação, também enigmático e inquietante. Juntamente com a beleza dos cosmos, com a curiosidade filosófica por descobrir o princípio de sua unidade fundamental, caminhará ao lado o sentimento de um destino inexorável e o pressentimento de uma dimensão obscura intrínseca ao ser, sempre esquiva à razão humana organizadora. E ainda como uma prova dos limites da capacidade racional organizadora do ser humano, essa obscuridade incontornável vai fazer com que a superação do mito e da religião, proposta pelo próprio movimento do pensamento que busca sua independência, ainda tenha de deixar algum espaço para as formas religiosas e míticas de explicação. Além disso, quanto mais o indivíduo toma consciência de si, de sua condição singular no processo de individuação, mais se sente integrado e solidário às vicissitudes inelutáveis deste cosmos, enquanto ele mesmo se auto-compreendendo como um *microcósmos*. Ao lado da força da natureza e da inexorabilidade do destino, noções mais gerais, o indivíduo sente a ação de poderes demoníacos atuando até mesmo em seus próprios impulsos e paixões.²⁰⁸ Os “gnosticismos”²⁰⁹, orientalismos prevalecentes e o intelectualismo conseqüente, com todos

²⁰⁸ BULTMANN, Rudolf, *Creer y comprender*, vol. II, Stvdivm Ediciones, Bailén, Madrid, 1976, p. 55: “La comprensión del mundo y del hombre en el Nuevo Testamento e en el helenismo”, in *Theol. Blätter*, 19, 1940, pp. 1-14.

²⁰⁹ Werner JAEGER sublinha a relação entre os cultos de mistério e a filosofia dos primeiros filósofos gregos em: *La teología de los primeros filósofos griegos*, op. cit., especialmente pp. 77 ss. Apesar do gnosticismo, no singular, ser possível enquanto expressão de elementos comuns de uma inspiração greco-oriental difundida e dominante, por exemplo: antropologia dualista, ontologia maniqueísta, *moral repressora e de autopunição* etc., quanto a esta última, há um estranho fenômeno. Dependendo da corrente gnóstica, essa moral de purificação poderia tomar o outro extremo libertino e de rédea-solta. No entanto, mesmo neste outro estranho extremo, o da rédea solta, por conta mesmo do conteúdo implícito na noção de *sacrifício* e de *autopunição purificadora* em sua consecução, o que se dava era a compreensão da necessidade de se cansar o corpo satisfazendo-o e exaurindo-o em seus apetites para que, então, se tornasse mais fácil dar vazão às prerrogativas do *espírito*, possível agora com o corpo extenuado. Todavia, em ambos os extremos de

os constituintes cúlticos – abluções, oblações, oferendas etc. –, de cunho soteriológico decorrentes de sua metafísica-religiosa explicadora, todavia, não serão, por sua vez, capazes de deixar de nutrir, nas vidas que vão tomando consciência de sua singularidade, uma sensação de impotência e, na vida social, uma atmosfera que, no primeiro século do surgimento do cristianismo, alimentava todo um sentimento de fragilidade e desalento diante de um destino que se mostrava inexorável e contra o qual e em função de seu apaziguamento, além da soteriologia e os meios de consecução pelo culto de mistérios já ditos, restava o exemplo dos seres de exceção, os *heróis*, aqueles que ousavam se contrapor a sua inexorabilidade divina, mas cujo exemplo, depois da perda do ideal grego da polis desde o início do helenismo, já também não conseguia exercer uma influência empolgante.²¹⁰

I.3 Kerygma cristão e tradição judaica

Em relação à cultura judaica ambiente ao primeiro século do surgimento do cristianismo, prevalecia, no âmbito das pesquisas, ou o preconceito de uma *descontinuidade*

purificação, por causa de fundamentos comuns, tais como pecados herdados em reencarnações passadas etc., podemos usar a noção no plural pelo fato mesmo de *gnosticismo*, no singular, como se vê, cobrir uma variedade de formas. É fato que sempre existiu – e ainda existe e de maneira atuante – um *gnosticismo cristão*, que por causa de sua *diluição* predominante no âmbito da experiência histórica e projeção sociológica do cristianismo – a intenção do gnosticismo é sempre a de diluir-se e se tornar um parasita, um corpo estranho onde quer que consiga aderir-se –, tem confundido a muitos em sua crítica a qual é feita como se tratando do *cristianismo em si*, quando, na verdade, deveria ser ao *gnosticismo* que tem necrosado todo o tecido. Sobre a complexidade do fenômeno do gnosticismo, ver: Cf. Gerd LÜDEMANN and Martina JANSSEN, *Suppressed Prayers – Gnostic spirituality in Early Christianity*, SCM Press, London, 1998; não obstante a visão simpática do autor pelo que ele compreende como “criatividade religiosa gnóstica contra o engessamento da ortodoxia” (p. 14), que parece impedi-lo de ver, pela forma como coloca o problema, que não se trata de escolher entre uma morte rápida e expressa pela “ortodoxia”, ou uma mais longa e sutil, portanto mais duradoura e mais difícil de superar depois de emplacada, pela suposta “liberdade gnóstica”, só porque essa se apresenta com mais requintes “criativos”. E em relação a esse tipo de visão simplista de fenômenos tão complexos que Mounier vai sempre ficar atento.

²¹⁰ Os estóicos dos primeiros séculos da era cristã helenística vão ser ainda uma das grandes expressões de coragem diante de tal realidade. A luta do neo-estoicismo contemporâneo, na esteira de Nietzsche, para o personalismo, ainda deve chegar a uma atitude mais conseqüente, a uma *erótica*, tal qual fora a dos antigos. Veremos mais sobre o neo-estoicismo quando falarmos de *Pessoa e existência*. Sobre o tema da soteriologia grega, ver: INGE, William Ralph, *op. cit.*: “Apêndice A: Definições de ‘Mística’ e ‘Teologia Mística’”, p. 335; “Apêndice B: A conexão entre os mistérios gregos e a mística cristã”, p. 349; e “Apêndice C: A doutrina da deificação”, p. 356. Ver também, JAEGER, Werner, *La teologia ...*, *op. cit.*, p. 60 ss.; cf., também, MONDOLFO, Rodolfo, *La comprensión del sujeto ...*, *op. cit.*: Tercera Parte – *La noción del pecado y la conciencia moral em la ética antigua*, pp. 331 a 476.

absoluta – para os apologetas do cristianismo que, à força de relevar a superioridade e independência da ética cristã frente à cultura judaica, tendiam a desvalorizar as características próprias do judaísmo que os estudos mais recentes apontam para o fato de se manterem, naquilo em que se mostravam pertinentes, na apropriação que o cristianismo empreendia²¹¹ – ou o preconceito contrário da *continuidade absoluta* – que tendia a fazer do cristianismo um simples fenômeno do judaísmo tardio. Novas pesquisas, com efeito, têm procurado apresentar tanto a existência de uma *relação direta entre os textos neotestamentários e os veterotestamentários* quanto, não obstante, os limites desta dependência no que diz respeito à *especificidade* para a qual o kerygma²¹² cristão aponta.²¹³

Quanto aos estudos relacionados à cultura judaica, e as suas relações com as origens do cristianismo primitivo, as descobertas de Qumran²¹⁴, e os novos achados arqueológicos, puderam consubstanciar o que já procurava espaço para se firmar, aqui e acolá, por trabalhos mais antigos. E mesmo esclarecendo melhor, antes, as *especificidades* de cada parte, não obstante, também contribuiu para melhor esclarecer os níveis em que se davam os aspectos de mútua dependência cultural. Contribuiu, então, para o desenvolvimento da pesquisa e lançou luzes sobre: 1. a história e crítica textual do texto hebraico do Antigo Testamento; 2. a história das origens do Novo Testamento; e 3. um melhor conhecimento do judaísmo coetâneo a Jesus. Todavia, na febre inicial das descobertas, pesquisadores tais

²¹¹ Um trabalho de cunho exegético, mas que não deixa de ter importância sobre essa nossa questão, pois ressalta o elemento comum, diante da diversidade dos autores neotestamentários, que liga ambas as tradições escriturísticas, a veterotestamentária e a neotestamentária, é o clássico de: DODD, C. Harold, *Segundo as Escrituras*, Edições Paulinas, São Paulo, 1986. Afinal, tanto o judaísmo quanto o cristianismo eram, justa e juntamente pelo que o próprio islamismo antigo via neles de comum consigo mesmo, e o que marcou na antiguidade uma relação amistosa entre estas religiões durante um bom tempo, chamados de “povo do livro”.

²¹² *Proclamação*.

²¹³ Nessa linha: CULLAMANN, Oscar, *Cristo e o Tempo – Tempo e história no cristianismo primitivo*, Editora Custom, São Paulo, 2003; do mesmo autor, *Das origens do evangelho à formação da teologia cristã*, Editora Novo Século, São Paulo, 2000. Ver também: MEYER, Ben F., *The early Christians – Their World Mission & Self-Discovery*, Michael Glazier Inc., U.S.A., 1986: principalmente – “The Kerygma Revised: Context and Cutting Edge”, p. 36 ss. Também: ROBINSON, James A., *Le kerygme de l’église et le Jésus de l’histoire*, traduit en français par Etienne de Peyer, Nouvelle série théologique, Labor et Fides – Genève, France, 1960: principalmente a *Introduction* em que o autor faz uma retomada da problemática e apresenta uma bibliografia pertinente e ampla sobre o tema do *kerigma* e sua relação com a questão do Jesus histórico até os seus dias. Tocando mais na questão cultural e cultural do *kerigma* cristão dentro do meio ambiente judaico e greco-romano, ver: SACHOT, Maurice, *A invenção do Cristo – Gênese de uma religião*, Col. Bíblica Loyola – 40, Edições Loyola, São Paulo, 2004.

²¹⁴ Uma biografia sobre esse tema levaria tantas páginas, ou mais, quantas compõem o presente trabalho. Todavia, uma obra que apresenta, de maneira ordenada e sistemática, todo o processo dos descobrimentos e os principais problemas que estes achados iam suscitando dentro do período que cobriu sua descoberta, de 1946 a 1956, e em *in loco*, é o de: LAMADRID, Antonio G., *Los descubrimientos de Qumran*, Ediciones Marova, S. L., Instituto Español de estudios eclesíasticos, Madrid, 1956.

como Dupont-Sommer²¹⁵, na intenção de estabelecer paralelos e, conseqüentemente, por conta da anterioridade da existência da Comunidade e do culto de Qumran em relação à comunidade e culto cristãos, *total dependência deste em relação àqueles*, tirou conclusões que, logo em seguida, por estudos mais detidos e sobre material mais amplo, se mostraram inconsistentes.²¹⁶ O principal paralelismo que Dupont-Sommer procurou traçar era entre o Mestre de Justiça, uma figura importante da Comunidade e culto de Qumran, e Jesus Cristo.²¹⁷ Não obstante isso, o saldo foi positivo em todas as direções. Os achados de Qumran, impedindo que se fundamentassem paralelos no sentido de se estabelecer prevalências desclassificadoras, por outro lado, possibilitou o desenvolvimento da pesquisa em aspectos ligados ao período intertestamentário e ao meio ambiente do judaísmo dos primeiros séculos da era cristã que se encontravam um tanto quanto paralisados. Todavia, antes de Qumran, em relação à relação do cristianismo primitivo e a cultura judaica, desenvolvia-se duas correntes opostas, que se nutriam, cada qual, de uma base de interpretação histórica afirmadora ou da continuidade ou da descontinuidade históricas. Quer dizer, dependência total, ou independência total.

Todavia, como dissemos, mesmo antes de Qumran, procurava-se, aqui e acolá, dentro de uma visão mais “dialética”, quer dizer, “histórica”, situar a relação entre o judaísmo e o cristianismo primitivo.²¹⁸ Em relação à cultura judaica, percebia-se a inserção, por parte do *kerygma* cristão, na noção de escatologia mesma, quer dizer, no âmbito mesmo da noção de tempo e história própria do patrimônio teológico judaico, de sua *escatologia*, um conteúdo de esperança mais radicalmente ligado à existência responsável e livre da pessoa singular “diante de Deus”; responsabilidade essa que a apocalíptica judaica tendia a

²¹⁵ DUPONT-SOMMER, A., *Aperçus préliminaires sur les manuscrits de la Mer Morte*, Paris, 1950 e 1953. [Citado por LAMADRID, *op. cit.*, p. 399: “Une Seleccion Bibliografica.”]

²¹⁶ Um outro livro que não deixa de manter interesse por se situar, também, bem na conclusão do período das descobertas de Qumran e que faz, como LAMADRID, uma bela apresentação dos trabalhos arqueológicos, acrescentando mais referências geográficas com mapas, fotos e ilustrações, é o livro de: DAVIES, A. Powell, *The Meaning of the Dead Sea Scrolls – The documents that Shed a Brilliant New Light on Christianity*, New American Library, New York and Scarborough, Ontário – The New English Library Limited, London, 1956: principalmente, o Capítulo 4: “The Scrolls and Christian Origins”, p. 82 ss.

²¹⁷ Um ótimo estudo exegético sobre a relação entre o Mestre de Justiça e Jesus Cristo se encontra em: CULLMANN, Oscar, *Das origens do Evangelho à formação da teologia cristã*, Editora Novo Século, São Paulo 2000, pp. 11 ss.: “A significação dos textos de Qumran para os estudos das origens cristãs”.

²¹⁸ Uma destas tentativas é exemplificada pelo livro clássico na pesquisas sobre as origens do cristianismo primitivo do ex-professor de Oscar Cullmann e com quem Mounier realizou alguns cursos na *École des Hautes Études*, da qual foi diretor: GOGUEL, Maurice, *Au seuil de l'Évangile – Jean Baptiste*, Payot, Paris, 1928.

orientar para o plano de um despertar ético nacional, desconsiderando o papel do indivíduo.²¹⁹ Além disso, a especificidade do *kerygma* cristão contrapunha-se, também, ao cerceamento legalista e xenóforo judaico de então, especialmente em sua intenção de *construção de uma universalidade* fora dos quadros do exclusivismo soteriológico judaico.

Nesse sentido, o *kerygma* cristão se colocará, também, em face da escatologia judaica e seu legalismo e exclusivismo soteriológico conseqüente. Esta escatologia se mantinha prevaiente já como tradição aceita, mantendo sobre o povo o fardo da tirania de um puritanismo legalista pesado e difundido juntamente com um certo exclusivismo religioso que ia de encontro à própria vocação israelita de chamado para o cumprimento de uma *universalidade* implicada como vocação nacional já, como veremos mais adiante, no ato de libertação do cativo egípcio por Iahvé.

Tanto *em relação ao judaísmo*, por conta da arrogância que o fez desviar-se desta sua vocação histórica de universalização, baseada nos moventes de *dignidade e liberdade*²²⁰ que foram os alicerces de sua própria história como nação libertada do cativo egípcio por Iahvé; quanto *em relação ao espírito grego*, por sua instintiva repulsa ao cotidiano e conseqüente fuga do concreto e sua tendência ao intelectualismo abstracionista²²¹, o cristianismo representa a radicalização de uma perspectiva de resgate do cotidiano e do concreto que ainda está longe de gerar todos os seus frutos e de apresentar todo o seu alcance radical, os quais parecem ir no sentido das inspirações mais profundas, já sentidas por Emmanuel Mounier em seu tempo, do que se delineia na linha do horizonte como movimento de construção de uma “ética contemporânea”. Nesse sentido, e só nesse, fora da noção de descontinuidade absoluta que comanda sua crítica e que se afasta de uma concepção de história segundo o modo de ser da *relação*, Nietzsche, que concebe a ética cristã e o surgimento do cristianismo como uma “transvaloração de todos os valores” afirmativos da vida advindos da cultura grega, pré-socrática, parece, todavia, que, se nessa

²¹⁹ CULLMANN, Oscar, *Das origins do Evangelho ...*, *op. cit.*

²²⁰ Mais adiante vamos esclarecer as bases histórico-religiosas destas duas noções fundamentais.

²²¹ Excetuando a grande exceção: Heráclito, de quem se diz que ao ser encontrado executando um trabalho de olaria com as próprias mãos – o trabalho manual sempre fora mal visto, porque sempre mais ligado à condição de escravo, pela sensibilidade aristocrático-intelectualista grega – diz: “Aqui também há deuses.” (Cf. INGE, *op. cit.*, *passim*) Não é sem importância lembrar que este filósofo de Éfeso, tão bem visto por Nietzsche (NIETZSCHE, Friedrich, “C - Crítica moderna”, in *Coleção os Pensadores, Os pré-socráticos*, Abril Cultural, 1978, pp. 102 ss. Trata-se de um texto em que Nietzsche expressa bem a importância de Heráclito para ele.), é o mesmo que é chamado pelos cristãos primitivos, como já fizemos referência, de “o cristão antes de Cristo”.

parte de sua crítica não fora tão bem assim, em relação a sua ética hierarquista²²², por outro lado, compreendeu muito bem o significado radical da expressão: “Deus crucificado”²²³. Sobre esse assunto, diz Mounier: “... o cristianismo pede ao homem uma presença ativa a todo o temporal. A Igreja imediatamente rejeitou a heresia gnóstica que pretendia ensinar de novo a evasão platônica, e substituiu, numa perspectiva total, o ensinamento do Pseudo-Dionísio que ameaçava arrastar toda a vida cristã no desligamento místico.”²²⁴

* * *

O *modo de ser da relação* comanda o palco da história, na perspectiva do personalismo de Mounier. “Crer que uma metafísica deve substituir uma outra metafísica para conseguir um lugar ao sol da verdade, é imaginar os domínios do espírito como partes que se recobriam ou se excluíam mutuamente. Mas o conjunto das grandes culturas e das grandes metafísicas é antes ... um concerto de vozes, sobre registros diferentes, ‘que muitas vezes concertam e que noutras destoam, mas que sempre ressoam’.”²²⁵

À luz do personalismo, o importante a ser notado, quanto à questão da sucessão e criação das idéias metafísicas e das filosofias, é, antes, a da manutenção de um certo nível de *continuidade* ou de um *descaminho*, na história, de determinada intuição original; quer dizer, de desenvolvimento pertinente ou não dessa intuição. Destoando da diacronia nietzschiana, podemos afirmar que Mounier propõe o personalismo como também como uma assunção²²⁶, de maneira determinada, da prova acerca da capacidade nutridora e produtiva, no âmbito mesmo do desenvolvimento da história do pensamento, das intuições fundamentais, com especial atenção àquela do universo que compõe a pessoa e suas implicações para a ética: referimo-nos, aqui, às duas grandes intuições que têm comandado

²²² Sobre isso, ver *abaixo*, p. 670: *Intermezzo: moral personalista e moral hierarquista*.

²²³ NIETZSCHE, *Além do bem e do mal, Prelúdio a uma filosofia do futuro*, Companhia das Letras, São Paulo, 2003, p. 52.

²²⁴ *Feu la chrétienté, op. cit.*, p. 695. É interessante notarmos as observações de INGE, *The Christian Mysticism, op. cit.*, p. 87 s., 104 a 122, 154, 244 2 257, sobre a via negativa, ou *apofática* inaugurada pelo Pseudo-Dionísio que “propende” ao *acosmismo*, ou seja, à negação da realidade do ser do mundo material. Não obstante a via negativa ser cara ao método de abordagem de Mounier, este é atento as suas tentações, como pode ficar claro pela citação anterior.

²²⁵ *La pensée de Charles Péguy, Oeuvres I*, p. 43.

²²⁶ E aqui está o caráter, pode-se dizer, de “atitude”, que Mounier faz questão de lembrar, mas ao qual não reduz o seu pensamento, que permanece, além de uma *atitude*, uma *filosofia: Le personalisme, Oeuvres III*, p. 429: “O personalismo é uma filosofia, não é somente uma atitude. É uma filosofia, não é um sistema.”

as grandes e reais revoluções, conquistas, e transformações na humanidade: a noção de *igualdade* e a de *liberdade*. Estas, como veremos no desenvolvimento do presente tópico, recebem seu primeiro alento da consciência de uma vocação especial e da experiência fundacional experimentada pela libertação da nação de Israel do cativo egípcio, da qual já falamos, e ambas estas experiências ligadas *intrinsecamente* a sua compreensão histórica das epifanias diretoras de Iahvé registradas nas narrativas bíblicas.

Portanto, se tudo que acontece tem como palco comum a história²²⁷, então o *problema da religião* – enquanto problema legitimamente humano²²⁸ – não pode simplesmente ser tratado como superestrutura a serviço da ideologia (Marx); ou simplesmente como sinônimo da decadência humana (Nietzsche); ou simplesmente como fábrica de neuroses e de neuróticos (Freud), pois, como propõe o método fenomenológico que está na base da compreensão de Mounier desta temática, o reducionismo e esquematismo *a priori* nunca são boas bases para se *compreender* qualquer *fenômeno*, ainda mais um tão complexo quanto o da religião. Para o personalismo de Mounier: “O espiritual também é uma infra-estrutura.”²²⁹

Quanto ao problema da *compreensão*, como exigência epistemológica personalista para o ato de conhecimento da dimensão religiosa à qual temos tentado nos aproximar aqui, no pensamento de Mounier, ao apresentarmos o papel fundamental que a fenomenologia exerceu sobre ele, não obstante a paternidade de Husserl, será antes por via da fenomenologia axiológica, das *formas da simpatia*, que se desenvolvia independente de Husserl, por Max Scheler, que receberá mais acolhida dentro do personalismo.

Por via de Max Scheler, diz Mounier que o amor não identifica: “o amor pleno é criador de distinção, reconhecimento e vontade do outro enquanto outro. A simpatia é ainda sua afinidade de natureza, o amor é uma nova forma de ser. ... o amor é cego, mas é uma cegueira extra-lúcida.”²³⁰ Como em Max Scheler, o amor, mais do que a simpatia, que por outro lado permanece a ponte pela qual se pode alçar ao amor, é, para Mounier, o fundamento de toda ética e epistemologia personalista. Ao se investigar a essência de um

²²⁷ Em outro lugar, serão esclarecidos os aspectos concordes, próximos e distantes, concernentes à dialética personalista em relação à dialética marxista: “Capítulo IV: Revolução Personalista e Comunitária e Revolução Coletivista”.

²²⁸ E o personalismo de Mounier é um “humanismo”.

²²⁹ MOUNIER, Emmanuel, *Le personnalisme*, Oeuvres III, 1949, p. 446.

²³⁰ *Ibidem*, p. 454.

indivíduo, de uma família, de um povo, de uma nação, de uma época histórica ou outra unidade social qualquer se chegará a compreendê-la, na perspectiva scheleriana, em sua realidade mais profunda, se se conhecer o sistema articulado de suas efetivas estimas e preferências. Este “sistema” é o que Scheler denomina *ethos*. Porém, o núcleo mais fundamental desse *ethos* é a *ordenação do amor e do ódio*, as formas das paixões predominantes. A concepção do mundo, tanto como as ações e os feitos do indivíduo ou da sociedade seguem regidas desde o princípio por estes fatores.²³¹ Portanto, se estas realidades em suas manifestações, em suas expressões fenomênicas têm na base tais fatores, a filosofia personalista de Mounier, na análise destes fenômenos, porque pretende realizar, no plano do engajamento, o diálogo irrestrito e sem entraves, elegerá o fator predominante do *amor*, como aquele que melhor cumpre a significação pela qual poderemos conhecer o valor interno e próprio que as coisas possuem, e pelo qual devem ser amadas.²³² Por aqui, podemos ver que a dimensão pessoal por excelência que dá conta das expectativas de construção de uma nova epistemologia e ética contemporâneas, ou seja, que ressaltem, na contra-mão do racionalismo nivelador e homogeneizante, a “diferença” no que ela *é em si mesma* e não no que tem de “relativo” a outra, mas tomada em sua *relacionalidade com o que lhe é outro*, é o “amor”. Será por este caminho do amor que o personalismo de Mounier ira propor a elaboração desta nova epistemologia e ética.

Todavia, em Max Scheler, nas formas da simpatia e da fenomenologia como postura espiritual, quer dizer, como postura própria no trato dos fenômenos históricos e religiosos, tais como estamos tentando fazer aqui: “A fenomenologia não é o nome de uma nova ciência, nem uma palavra de substituição para filosofia, mas uma postura espiritual, *com que se recebe algo para ver ou para viver* [grifo nosso], algo que sem ela permaneceria oculto, um dirigir-se para aqueles ‘fatos puros’ que o homem em geral, e mesmo o cientista, não sabe captar.”²³³ Mas também como inspiração presente na parte pouco conhecida do

²³¹ MARCOS, Manuel A. Suances, *Max Scheler – Principios de uma ética personalista*, Herder, Barcelona, 1986, pp. 83 ss.

²³² MARCOS, *op. cit. et loc. cit.*

²³³ Cf. STEFANO, Anna Escher di: “Max Scheler – A dimensão fenomenológica do sagrado”; in *Deus na filosofia do século XX*, *op. cit.*, p. 161; cf. citação em nota: “SCHELER, Max, ‘Phänomenologie und Erkenntnistheorie’, in *Schriften aus dem Nachlass*. Sob os cuidados de M. S. Frings. Bern – München, 1957, p. 381.”

próprio Edmund Husserl, todavia, com uma certa hesitação e imprecisão.²³⁴ Por um lado, em Husserl, “... a filosofia deve ser considerada um via a-téia de pesquisa.”²³⁵ “... como afirma em seu ensaio de 1934 ... *A tarefa atual da filosofia* (Husserliana, Kluwer, Holland, vol. XXVII) –, uma total autonomia da investigação filosófica em relação à Revelação judaico-cristã ...”²³⁶ Por outro lado: “... aperfeiçoar o método fenomenológico, mas num segundo momento buscar, *através dele* [grifo nosso], as vias para o Absoluto.”²³⁷

Ainda em Husserl, e voltando-nos agora para o tipo de atitude que compunha sua disposição em *compreender*, que, *com efeito*, é o aspecto positivo da fenomenologia em relação ao fenômeno religioso de que estamos tratando, este tipo de atitude se encontra tanto nos seus escritos pouco conhecidos como nos seus escritos mais conhecidos, pois se dá como índole geral do seu método. Em dois documentos, um dedicado ao tema da *teologia enquanto ciência*, e outro por uma carta dirigida ao filósofo e teólogo E. Przywara, vemos a disposição solícita e positiva, por parte de Husserl, em compreender a especificidade do fenômeno religioso. No primeiro²³⁸, Husserl “reafirma a validade de uma pesquisa teológica que parta dos princípios revelados e, portanto, supra-rationais²³⁹ ...” No

²³⁴ BELLO, Angela Ales, “Edmund Husserl (1859-1938) Teleo-logia e teo-logia”, in *Deus na filosofia do século XX*, op. cit., p. 68: “... ele [Husserl] considera que se possa e se deva num primeiro momento aperfeiçoar o método fenomenológico, mas num segundo momento buscar através dele as vias do Absoluto.” Há aqui, ao que parece, o problema comum de uma reflexão que não tomou consciência da necessidade de autocrítica e que ainda procura, nas trilhas da negação do Absoluto, e pela afirmação posterior de si como “o” fundamento, uma recolocação do Absoluto que já se tornaria impossível pela negação de si como tal. Vamos ver em outro lugar, como já indicamos em nota no Capítulo sobre o *Pessoa e existência*, como se desdobrará o problema do fundamento (do Absoluto) na reflexão de Mounier que adota a auto-crítica como postura programática. A questão do *Ungrund*, que é cara a pensamento de Nicolas Berdiaeff e que ele retoma do místico alemão Jacob Böhme (1575-1624) – a quem Hegel chamava de o Platão germânico – era conhecida de Mounier, mas que, em sua tarefa engajada, toma antes a forma de uma *atitude constante*, antes que o de apenas uma *discussão conceitual*. Essa tarefa, quem tomará para si será o filósofo protestante, amigo pessoal de Mounier – e de Paul Ricoeur (ver: RICOEUR, Paul, *Nas fronteiras da filosofia*, Leituras 3, Loyola, São Paulo, 1996, p. 147 ss.) – e colaborador de *Esprit*, Pierre THÉVENAZ, que, ao meu ver, é a continuação conseqüente de um desenvolvimento conceitual – ou melhor, *anticonceitual* – da obra engajada de Emmanuel Mounier: trata-se, em Pierre THÉVENAZ, da elaboração de uma filosofia protestante sobre as bases de um cristianismo ateu. Vale lembrar, então, que Nietzsche também não é o primeiro nem o único a falar do pensamento *Ungrund*. Ver sobre esta importante noção no pensamento personalista do existencialismo de Nicolas Berdiaeff em: LUROL, op. cit., pp. 177 ss.

²³⁵ BELLO, op. cit., p. 65.

²³⁶ *Ibidem*, p. 68.

²³⁷ *Ibidem*, loc. cit. Vemos o quanto de aporia um problema tão fundamental causa, quando se força tratá-lo como apenas problema teórico. Essa limitação do pensamento de Husserl é percebida por Mounier, que se conduz, cada vez mais, para a formulação de uma filosofia engajada.

²³⁸ BELLO, op. cit., p. 65. Em nota: “A V 21 *Etsches Leben. Theologie. Wissenschaft, (Vida ética. Teologia. Ciência)*, 1924.”

²³⁹ Mais à frente, veremos como essa tarefa foi levada eficientemente a cabo por Rudolf OTTO em *Das Heilige: Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen (O Sagrado: Os*

segundo, uma carta a Przywara em 1932²⁴⁰, Husserl escreve: “... o método fenomenológico satisfaz a todos os genuínos problemas da evidência [...] isso vale também para as evidências religiosas”.

Temos agora a oportunidade de mencionar novamente a importante obra do fenomenólogo Rudolf Otto que lançou as bases das pesquisas a que chamamos atualmente *Ciências da Religião*. Husserl leu *Das Heilige* e em carta a R. Otto, de 5 de março de 1919, escreve: “[...] o estudo dos fenômenos e de sua análise essencial deveria ser realizado muito antes de uma teoria filosófica poder instituir-se. ...”²⁴¹ ... “O livro de Otto é considerado importante por Husserl porque ele é um início e volta aos ‘inícios’ e às ‘raízes’; é este o seu significado ‘original’ no sentido mais genuíno da palavra²⁴² e de nada nosso tempo sente maior necessidade do que ‘voltar atrás’...”²⁴³

É neste ambiente de uma crítica comum à incompetência do racionalismo em lidar com as questões mais profundas da existência humana – dentre elas a questão da religião –, desta abertura ao *histórico*²⁴⁴, como temos feito notar, que devemos perspectivar o delineamento das preocupações do jovem filósofo Emmanuel Mounier não somente em relação as suas convicções pessoais²⁴⁵, mas quanto à inserção, na arena intelectual e religiosa a sua volta, muito ainda desconhecida, diga-se de passagem, desta *volta às questões fundamentais* que representava, para ele e o grupo de *Esprit*, a oportunidade de construção de um diálogo amplo e sem fronteiras – a não ser a da má-vontade – na convicção da capacidade agregadora e mobilizadora destas questões por conta mesmo do seu caráter comum intrinsecamente humano: todo diálogo, para o personalismo, é, ao mesmo tempo, lucidez e participação.²⁴⁶ Uma outra expressão de Jean Lacroix, quanto a

aspectos irracinais na noção do divino e sua relação com o racional), Verlag C. H. Beck, München, Alemanha, 1979.

²⁴⁰ Por acaso, esse é o ano de lançamento da revista *Esprit*. Por aí, podemos perceber o quanto a solução “racional” que o iluminismo e o kantismo propunham para o fenômeno religioso estava sendo contestada, enquanto que, ao mesmo tempo, buscava-se refletir sobre o estatuto próprio de cada uma dessas esferas, ambas genuinamente incorporadas ao legado da experiência histórico-axiológica da humanidade.

²⁴¹ BELLO, *op. cit.*, *Deus na filosofia do século XX*, *op. cit.*, p. 72.

²⁴² *Ibidem*, em nota, p. 72: “Carta de Husserl a R. Otto de 15/03/1919.

²⁴³ *Ibidem*, p. 72.

²⁴⁴ Não poderíamos deixar de citar o resgate do *histórico* do *historicismo hegeliano* empreendido por Wilhelm Dilthey, motivado por seu diálogo com a obra do “pai” da nova hermenêutica, o pastor protestante Friedrich Ernst Daniel Schleiermacher.

²⁴⁵ Mounier afirma-se claramente cristão.

²⁴⁶ LACROIX, Jean, “Emmanuel Mounier – Um testemunho e um guia”, in *Presença de Mounier*, Livraria duas Cidades, São Paulo, 1969, p. 32: Ensaio extraído da revista *Frères du Monde*.

isso, é precisa: “Mounier não foi do personalismo à pessoa, mas da pessoa ao personalismo, e o personalismo jamais foi, para ele, um sistema filosófico, mas o meio de chamar cada um a si mesmo e aos outros.”²⁴⁷

Assim, para entendermos o alcance da reflexão e da crítica que Mounier inaugura com o lançamento de *Esprit*, seria interessante percebermos o quanto o pensamento contemporâneo – já em forma de *cultura* – carrega em si estruturas fundamentais advindas de áreas como a religiosa. Em relação às quais é possível, com esforço e paciência, estabelecer uma aproximação e um acesso ainda que mínimo, nem por isso, inválido.²⁴⁸ Isto por meio da analogia e da comparação, não obstante as inspirações básicas religiosas e os elos de ligação, pelo costume e pelo uso, já se mostrarem perdidos e irreconhecíveis pelas névoas antepostas das eras históricas e o caráter já remoto dos elos, apesar da unidade perceptível de inspiração.²⁴⁹ Se realmente estas analogias se mostrarem pertinentes, no alcance, é claro, que se pode esperar de um tal método analógico, sem querer eliminar as específicas contribuições e nem cair em nenhum tipo de reducionismo religioso, perceberemos o quanto uma correta consideração do fenômeno religioso é importante tanto para elucidarmos como essa problemática se manteve na formação do pensamento de Emmanuel Mounier quanto para entendermos a história do pensamento ocidental em seu movimento mesmo de procura de emancipação destas mesmas estruturas religiosas. O fato é que um tipo de método como este, e que fundamenta a compreensão personalista, tem na sua base o pressuposto de que o desenvolvimento do conhecimento é possível graças ao estabelecimento de mediações aproximativas necessárias para que haja qualquer relação possível entre o antigo e o novo. Em outras palavras, o *modo de ser da relação* comandando a compreensão personalista da experiência originária faz com que um início *ab ovo*, para ele, tomando com rigor as palavras, se torne *impossível*.

²⁴⁷ *Esprit, 1905 a 1950, op. cit.*, p. 841.

²⁴⁸ Apesar da ilustração não ser boa para significar a pessoa, que para Mounier não se define como um ponto matemático, todavia, serve aqui, no plano da ação, para exemplificar o quanto, para o personalismo de Mounier, um mínimo, que pode ser considerado irrisório, na verdade, pode ser *tudo*; portanto, como diria Arquimedes: “Dê-me uma alavanca e um ponto mediano de apoio e eu movo o mundo.”

²⁴⁹ É a elucidação destas formas religiosas na cultura dita profana, ou laica, que vai movimentar os trabalhos de Paul Tillich. Ver: TILICH, Paul, *História do pensamento cristão*, ASTE, São Paulo, 2004; principalmente: “Capítulo I: A preparação para o cristianismo”, pp. 24 ss.; e, do mesmo autor, *Perspectivas da teologia protestante nos séculos XIX e XX*, ASTE, São Paulo, 2004; principalmente: “Capítulo II: O iluminismo e seus problemas” e “Capítulo III: A reação clássico-romântica contra o iluminismo”, pp. 56 ss.

Tanto uma postura propositiva, como a cartesiana, só se tornou real e possível por causa da possibilidade, por vínculos reais, do que propunha como novidade em relação ao que *já existia antes*: se não houvesse nenhuma estrutura que possibilitasse a mediação entre a novidade cartesiana e o pensamento anterior, Descartes não conseguiria sequer comunicar seu pensamento. A novidade de Descartes está no *modo* como ele lidou com a tradição, conseguindo imprimir-lhe seu gênio, sua singularidade, que só por isso conseguiu alcançar uma universalidade: como o artista que, mesmo utilizando-se dos elementos historicamente comuns no desenvolvimento de sua arte, quando consegue, no auge de sua maturidade criadora, imprimir-lhe de tal maneira sua especificidade, no mesmo instante, pela possibilidade mesma da comunicação desta especificidade, transforma-se em uma expressão universal. Desta condição não está fora, mesmo que o queira, um pensamento como o de Nietzsche, pois mesmo como dúvida *hiper-cartesiana*²⁵⁰, para se manter como tal, deve se nutrir da existência de algo anterior que quer negar. Desse mergulho na história, desse diálogo ininterrupto com o passado o personalismo, pelo contrário, não vai abrir mão.

Em um texto de maio de 1949, que tem o título *A história cristã*, Mounier, no que pode se relacionar ao que temos dito acerca do preconceito quanto ao pensamento grego, sem que se negue os aspectos de verdade, e que parece ainda se manter nele, todavia, mais especificamente quanto à questão do tempo e que, em relação ao tema da singularidade, do movimento de individuação próprio ao movimento de personalização, e na economia geral de sua reflexão, se torna vacilante e não peremptório, diz o seguinte²⁵¹: “Ora, esta idéia²⁵², seja qual for, não é uma evidência do espírito humano. Está ausente no pensamento oriental. Era totalmente estranha ao pensamento grego. ... Para o pensamento grego o ser verdadeiro era a imobilidade. Como não negava que o mundo existisse realmente, assim como o faz o pensamento hindu, o único meio de o restringir à realidade era conceder ao tempo, ao final de contas, este movimento circular que é a imitação menos ruim da imobilidade. Onde imaginamos a duração como uma reta estendida diante de nós ao infinito, a imaginação grega tinha a necessidade incoercível de limitar esta trajetória

²⁵⁰ Esta não é a expressão que Paul RICOEUR usa para denominar a crítica nietzschiana, mas expressa bem o seu sentido. Para tanto, ver: RICOEUR, Paul, *O si-mesmo como um outro*, Papirus, São Paulo, pp. 22 ss.: “O cogito partido”.

²⁵¹ No Capítulo *abaixo*, *Pessoa e existência*, vamos retomar essa questão do problema da construção da subjetividade. Lá também lançaremos mão de um outro texto de Mounier em que a manutenção vacilante do preconceito comum em relação aos gregos ainda se dá em Mounier.

²⁵² De que *há uma história*.

descabida. Pensava neutralizar a irracionalidade da história figurando-a como um eterno retorno. ... Acredita-se não raro que o aspecto borbulhante do acontecimento, a novidade que daí jorra, contradiz a idéia de uma significação que dele decorre. Os gregos apercebem-se do contrário: em conjunto, e ao mesmo tempo, negam a existência de uma unidade da história, e lamentam a infelicidade de um mundo em que nada jamais é verdadeiramente novo.”²⁵³

Como notamos anteriormente, realmente é este tipo de compreensão que parece prevalecer no pensamento grego, mas não de maneira tranqüila, para as afirmações peremptórias. Rodolfo Mondolfo²⁵⁴ mostra que outras concepções existiam paralelamente a esta mais difundida e que se toma por oficial. O cristianismo, sem dúvida, radicaliza a idéia de sentido da história, como já notamos, e, nesse sentido, faz valer, no *universo tranqüilo* da dominação de um *pessimismo da intranqüilidade* da Antiguidade, um elemento de inusitado, convidando os seres humanos – cada um deles – a pensar os fatos de maneira co-criadora – por conta da história como futuro aberto – e participativa na construção deste mesmo futuro pelo dom da liberdade intrínseco a cada um. Essas observações servem para entendermos o papel fundamental que o histórico tem na perspectiva personalista. Mas também para chamar nossa atenção para o elemento de *vascilo*, por parte do próprio Mounier, em seguir as conseqüências, quanto a esta questão do histórico, que se encontram justamente em seus próprios escritos e que decorrem do seu próprio método do qual nos valem para fazer, aqui, também, a crítica autorizada de Mounier a ele mesmo .

Assim, aqui chegamos à apresentação dos constituintes escriturísticos veterotestamentários que fundamentam essa nossa aproximação, pela via mesma do fenômeno religioso, das noções de *dignidade* e de *liberdade*, a cujas inspirações históricas fundantes pretendemos então nos aproximar. Em relação a isso, citamos uma passagem de Mounier: “Só os judeus, na Antiguidade, reconheceram na humanidade uma destinação histórica, ligada a fatos peculiares e irreversíveis, do Gênesis à consagração de Abraão e à série profética, movida no sentido consagrador da história: o advento do Messias. O

²⁵³ *Feu la chrétienté, op. cit.*, p. 596.

²⁵⁴ Voltaremos sobre esta importante questão no capítulo sobre *Pessoa e existência*, abaixo, como dissemos. Lá nos valeremos das pesquisas de Rodolfo Mondolfo.

cristianismo herdou a concepção judaica, espiritualizou-a ainda pela universalização²⁵⁵ da missão redentora, até aqui restrita ao povo judeu e pela subjetivação do reino.²⁵⁶ Não se assinalou suficientemente o quanto a mensagem cristã centra-se na história. Esta mensagem não traz à humanidade uma gnose, uma ciência nova do mundo ou do ser humano, nem uma filosofia; no sentido próprio, ela lhe conta uma história, a história de Cristo, e da humanidade no Cristo. Esta perspectiva ... a herança da Antiguidade misturou nela suas águas turvas, as formas da inteligência greco-latina, em que o cristianismo lançou primeiramente suas luzes, não foram de chofre transfiguradas por ela. Um sistema de noções, primeiro platônicas, depois aristotélicas, veio oferecer tradições sem dúvida verídicas, porém restritas, da mensagem cristã, e graças à negligência humana, as idéias persistentes, que se formaram na superfície deste profundo trabalho da inteligência, foram depressa aceitas como idéias eternas. Esta divinização inamovível do sistema das idéias assume forma definitiva em Hegel. É nele tão sábia que chega a construir um sistema da própria história, e que parece lhe dar a primazia no momento mesmo em que a petrifica. ... o cristianismo trouxe a história ao mundo, que a Verdade é também o caminho e Vida, isto é, a evolução interna e externa.”²⁵⁷

²⁵⁵ É importante, desde já, estabelecermos uma diferença entre o que o personalismo entende por *universalização* e o que o racionalismo moderno concebeu como *universal*. O universal, para Emmanuel MOUNIER, antes que uma questão fechada e acabada, é um sentido intrínseco ao movimento mesmo de personalização que se confunde com o sentido mais próprio da vida pessoal em sua afirmação através das formas culturais. Cf. MOUNIER, *Le personalisme, Oeuvres III*, p. 523: “Enfim toda cultura é transcendência e ultrapassamento. A partir do momento em que a cultura se detém, transforma-se em incultura: academicismo, pedantismo, lugar comum. A partir do momento em que não tenha mais em vista a universalidade, perde-se na especialidade. A partir do momento em que confunde universalidade com totalidade bloqueada, ela se enrijece em sistema.” Portanto, como vemos, “universalidade” não quer dizer, para Mounier, um construto teórico acabado baseado num projeto particular, como foi o da modernidade em sua paixão e seu otimismo para com a ciência e sua “razão” como redentoras. Trata-se, como em tudo na análise personalista, de um movimento inacabado, de um universal *a ser construído*, mas cujo movimento não pode ser negado, pelo perigo de se negar o próprio sentido da pessoa, ou da vida, enquanto afirmação dos valores mais densa e pertinentemente fundamentais e que seguem no sentido de uma “universalização”.

²⁵⁶ Como já dissemos, pelo indivíduo como expressão axiológica singular, frente a sua cultura e nação particulares.

²⁵⁷ *Feu la chrétienté, op. cit.*, p. 597.

SEGUNDA PARTE

APROXIMAÇÕES VETEROTESTAMENTÁRIAS NA CONSTRUÇÃO DAS NOÇÕES DE *DIGNIDADE HUMANA E LIBERDADE HUMANA*

Segundo Cordero²⁵⁸, a história bíblica veterotestamentária, como um todo, desenvolve-se dentro de um pano de fundo histórico-geográfico bem determinado: na área do Oriente Próximo, justamente em um cruzamento geográfico em que se vêem citados os impérios e focos culturais da Antiguidade, ou seja, o mesopotâmico e o egípcio. É pelo fato de Canaã, cenário da trama bíblica, ser o ponto de união e o lugar obrigatório de passagem entre Ásia e África que essa franja geográfica, no Mediterrâneo oriental, é de uma importância, de acordo com Cordero, capital no desenrolar das inquietudes políticas e culturais que surgem nas orlas do Nilo e da planície mesopotâmica. Por isso, segundo esse autor, *a história da Bíblia, longe de estar isolada no contexto da marcha das grandes civilizações, encontra seu esclarecimento à luz dos descobrimentos arqueológicos que têm estabelecido, com bastante clareza, a história dos povos do Crescente Fértil e seu meio cultural*. De fato, muitos dos grandes monarcas e protagonistas desta encruzilhada geográfica, agora perfeitamente datados, ainda de acordo com Cordero, aparecem mencionados na Bíblia em relação com suas grandes invasões.²⁵⁹

Estas primeiras linhas indicadoras de Cordero nos possibilitam vislumbrar não só a inserção da história de Israel na história da humanidade como também a pertinência de sua consideração – *mesmo num trabalho de filosofia* – dado o fato desta inserção se dar em relação a duas civilizações tão incontestavelmente importantes na configuração histórica da humanidade²⁶⁰, e principalmente no delineamento do próprio judaísmo, que exerceu, por meio do cristianismo, grande influência na formação do que chamamos “civilização

²⁵⁸ CORDERO, Maximiliano Garcia, *La Biblia y el legado de antiguo oriente* – El entorno cultural de la historia de salvación, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1977, pp. 3 a 40.

²⁵⁹ *Ibidem*.

²⁶⁰ Como também são as civilizações Grega e Romana, de cujo produto expresso pela junção greco-romana, caracteristicamente mais afim com a história da filosofia ocidental, e também a propósito do nosso tema, falaremos mais à frente.

ocidental”. Só uma visão *intencional* ou *ingenuamente* eurocêntrica – crítica ou apologética – gostaria de reduzir os fenômenos representativos e significativos desta história aos quadros limitados de compreensão histórica herdados pela abordagem historicista, que tende a medir o valor e alcance destas expressões a partir de seus próprios pressupostos e de sua situação atual.²⁶¹ Ao lidarmos com a narrativa de Gênesis sobre a Criação, entramos na dimensão do mito, que exige muito mais do que quadros racionalistas modernos preestabelecidos de compreensão. Com efeito, entraríamos nesta dimensão do mito também, mesmo que se tratasse, em vez de uma narrativa mitológica propriamente dita, de uma teoria cosmológica física do tipo *big-bang*, que, não obstante todo seu esforço explicativo em sua racionalidade e os seus nexos causais construídos com base em experimentos físicos que procuram reconstruir – *em laboratório* – a situação original, ainda assim, tratar-se-ia *sempre* de uma hipótese, cuja pertinência se manteria *sempre* também em função de sua adequação aos experimentos que justificariam *apenas* as analogias eleitas no seu famigerado círculo hermenêutico próprio. “A pesquisa natural nunca explicará a origem do universo, ou mesmo da terra; pois a criação permanece além dos limites do território interno a sua busca.”²⁶²

Por outro lado, visto que pretendemos fazer algumas observações sobre o mito da criação de Gênesis como uma das fontes da Antiguidade inspiradora das noções fundamentais de *dignidade e liberdade* que têm movido – em suas mudanças mais qualitativas – a história da humanidade, e para não dar o ar de arbitrariedade ou de fins apologéticos, sou obrigado a fazer algumas comparações, da tradição bíblica com outras tradições ambientes a sua elaboração, que se nos apresentam como pertinentes quanto ao que nos interessa desenvolver nesta parte e que se inscrevem mesmo num trabalho de filosofia. Para tanto, por não ser especialista, me valho aqui do trabalho de outros.

²⁶¹ Essa é a *tentação do hegelianismo e todo positivismo histórico* que sempre espreita aos que não abrem mão do histórico, segundo a perspectiva personalista, como uma espécie de objeto contível. Trata-se, à guisa de exemplo, do mesmo preconceito de um físico atual que não consideraria conveniente, e pura perda de tempo, estudar a noção de átomo dos antigos, por considerá-la ultrapassada em relação à teoria atual; ou do médico alopata de não ler os textos de Hipócrates ou Galeno, ou mesmo dos Egípcios, sobre medicina, por considerá-los ultrapassados. Se, estritamente de um ponto de vista pragmático, estas *ciências práticas* encontram justificação social para este tipo de atitude, já em relação às *ciências do espírito* – para retomar a denominação de Dilthey – esse tipo de atitude, dentro da perspectiva personalista, não se justifica.

²⁶² C. F. KEIL e F. DELITZSCH, *Commentary on the Old Testament* – in Ten Volumes – Vol. I, The Pentateuch (Three volumes in one), William B. EERDMANS Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, p. 41.

Em relação à narrativa do Gênesis, que é a que nos interessa aqui, estamos lidando, em nossa preocupação por relevar os diferenciais da história do Gênesis em relação a outras narrativas da Criação anteriores e contemporâneas a ela, como expressões humanas que tocam numa esfera cujo móbil que as fez surgir são os questionamentos profundos de um ser humano que se vê na contingência não mais só de manter-se vivo, de garantir sua vida empírica, o que se justificaria como atitude de um ser orientado só pelos seus *instintos* naturais de sobrevivência, mas sim de *situar-se* como pessoa no mundo. Não obstante tratar-se de um texto da Criação – do *Bereshit* ou *Archê = Princípio* – dado o caráter existencialmente *último* das questões²⁶³ que o movem e que levanta, por isso mesmo, seu conteúdo torna-se a-histórico enquanto não propondo nenhuma teoria da história, como poderíamos conceber, e, ao mesmo tempo – e eis “o” diferencial da narrativa de Gênesis das demais – fazendo valer, no que poderia se perder nas nuvens do lendário, do imaginário, da curiosidade arqueológica, *o caráter densamente histórico de sua intenção*, ou seja, propriamente *existencial ou concreto*. Como observa Delitzsch²⁶⁴: “Se olharmos simplesmente na *forma* deste documento (a narrativa da criação), seu lugar no começo do livro de Gênesis é suficiente para permitir a expectativa de que nos será narrada uma história e não uma ficção, ou especulação humana.”

E, mais à frente, em relação a elementos exegético-gramaticais relacionados ao primeiro versículo e este seu lugar em Gênesis, diz ainda Delitzsch: “Que este versículo [o primeiro] não é meramente um cabeçalho, é evidente pelo fato de que a narrativa seguinte do curso da criação começa com ו (e), que conecta os atos diferentes da criação com o fato expresso no versículo 1, como a primária fundação sobre a qual o resto radica. בְּרֵאשִׁית / *Bereshit* / *no princípio* é usado absolutamente, como ἐν ἀρχῇ / *en archê* / *no princípio* em Jo 1.1, e מֵרֵאשִׁית / *Mereshit* / *desde o princípio* de Is 46.10. A cláusula seguinte não pode ser tratada como subordinada, nem ser traduzida como ‘no princípio quando Deus criou ..., a terra era’ etc., ou ‘no princípio quando Deus criou... (quando a terra era então um caos etc.), Deus disse, haja luz’ (Ewald e Bunsen). A primeira tradução é oposta à gramática da linguagem... a segunda é um simples propósito de fugir da *creatio ex nihilo*, que é tão

²⁶³ Ver, quanto ao caráter *último* das verdadeiras questões humanas e sua correlacionalidade em: TILLICH, Paul, *Systematic Theology*, vol. Two, Existence and the Christ, The University of Chicago Press, 1957, pp. 13 ss.: “3. Independence and Interdependence of Existential Questions and Theological Answers, e *passim*.

²⁶⁴ C. F. KEIL e F. DELITZSCH, *op. cit.*, p. 37.

repulsiva ao pensamento moderno.”²⁶⁵ Será esse caráter histórico que toma a narrativa de Gênesis que pontuará justamente uma diferença fundamental entre a tradição veterotestamentária e outras tradições antigas que pretendemos aqui ressaltar. Sobre isso, Shreiner diz: “Se considerarmos a evolução da sagrada Escritura desde o seu começo, aparece logo em primeiro plano a tradição oral. Somente o homem moderno pode vê-la com ceticismo, porque sabe que não pode mais confiar somente na sua memória. Pense-se que na Índia os hinos do Rigveda foram transmitidos durante dois mil anos sem erro!” E mais à frente, do mesmo autor: “O Antigo Testamento não caiu do céu, como se narra dos chamados livros sagrados de outras culturas. Ele se formou mediante longo e complicado processo, que a ciência pode desemaranhar, ao menos em parte. Este processo nos mostra a formação de uma fé em Deus que não é uma posse imperturbável, mas que precisa sempre ser defendida de dificuldades internas e externas; por outro lado, justamente com essa espécie de luta ela se preserva e se consolida. É um sinal de verdadeira vitalidade.”²⁶⁶

É algo interessante que o fato dos dados arqueológicos encontrados consubstanciarem a história da Bíblia para a historiografia²⁶⁷, em certo sentido, também dão força a sua *história*. Quer dizer, como não se tratando simplesmente, como gostaria que fosse a sensibilidade iluminista e o racionalismo, de pura *fantasia e criacionisse de sacerdotes*. Pois, como fruto da *experiência coletiva dos povos em seus primeiros ensaios de comunicação*, é justamente neste desabrochar das *perguntas últimas* que essa história levanta, as quais continuam sendo *últimas* para nós também, seres humanos do século XXI, que nos interessa aqui nos colocarmos distantes tanto do espírito de *apologética* como do de *indiferença altaneira do racionalismo ou do irracionalismo*.²⁶⁸ Isso para vermos, nos primórdios mesmos da civilização humana, a marca indelével, deixada nas brumas de eras remotíssimas, deste sentimento, *caracteristicamente humano*, que chega, fixado nos relatos mitológicos, a um nível de sua maturidade e que representa a busca de auto-afirmação em um nível real de consciência de sua situação como pessoa, em seu movimento de

²⁶⁵ *Op. cit.*, p. 46.

²⁶⁶ SHREINER, J., *Palavra e mensagem do Antigo testamento*, Teológica – Paulus, São Paulo, 2ª edição, 2004, pp. 38 ss.

²⁶⁷ Para mais informações sobre os achados arqueológicos destes tempos tão antigos que tanto alegram os apologetas quanto confirmam o ceticismo dos céticos, ver: CORDERO, *op. cit.*, Prólogo p. XV.

²⁶⁸ Com relação à questão da *apologética* e da *indiferença*, creio já ter ficado claro que, porque as desconsideramos, no entanto, vale aqui o que já dissemos em relação ao *testemunho*: não se refuta um testemunho, toma-se uma decisão vital diante dele, ou não – as decisões que estão na base tanto da indiferença quanto da apologética não são as do personalismo de Emmanuel Mounier, do qual tratamos aqui.

individuação num ambiente em relação ao qual começa a se *sentir e refletir*, dramaticamente e ao mesmo tempo, pertencente e estranha.²⁶⁹

Justamente no período que Karl Jaspers chama de *axial*²⁷⁰, ou seja, a partir do séc. VIII a.C., quando surgem as cosmogonias e a mitologia, é que as conexões com a história da mesopotâmia são mais abundantes, já que na Bíblia se pormenorizam as incidências das invasões dos grandes reis a partir de Teglatfalasar III até Assurbanipal, e que se confirmam pelos anais reais cuneiformes da época.²⁷¹

Cotejando, em distribuição paralela, os acontecimentos bíblicos e os avatares da história do Oriente Próximo, segundo os textos cuneiformes no primeiro milênio a.C., é, de acordo com Cordero, fácil encontrarmos as coincidências entre ambas as séries de textos e deduzirmos “fundamentação histórica”²⁷² dos fatos narrados na Bíblia, no sentido que já fizemos notar antes. Ou seja, não se trata²⁷³, de *pura invencionisse de sacerdotes oportunistas*.

Isto em relação à historiografia. No campo da literatura, também, a comparação dos livros didáticos da Bíblia com os textos sapienciais egípcios e mesopotâmicos permite-nos, segundo Cordero, ver hoje o elemento de originalidade dos primeiros, não obstante admitindo-se certa dependência, em determinados textos, em relação à literatura extra-bíblica.²⁷⁴ Desse modo, já no século XIX da nossa era, ao se descobrir na Biblioteca de Arsubanipal o *Poema da criação* e o relato do dilúvio babilônico da epopéia de Gilgamesh, pode-se deduzir, ainda segundo Cordero, ao narrarmos os acontecimentos do Paraíso e das origens da cultura antediluviana, que os autores bíblicos trabalhavam sobre lendas mesopotâmicas já existentes. Igualmente, no campo da literatura sapiencial, pode-se hoje estabelecer estudos comparativos entre determinados textos bíblicos e outros egípcios, como o *Hino a Aton-Ra* e o *Salmo 104*, a *Sabedoria de Amen-em-opet* e o livro de *Provérbios*; e outros de procedência mesopotâmica, como o *Poema do justo sofredor* e o *Livro de Jó* ou *Sabedoria de Ahiqar*. E mesmo o gênero “profético”, tão peculiar à Bíblia,

²⁶⁹ Não é demais lembrar aqui a atualidade deste problema.

²⁷⁰ JASPERS, Karl, *Origen y meta de la historia*, Revista de Occident, Madrid, 1950; “I. El Tiempo-Eje”, pp. 7 ss.

²⁷¹ CORDERO, *loc. cit.* p. XVII.

²⁷² *Ibidem*. Cordero diz: “Antes desta confrontação com os textos orientais, se afirmava alegremente que a Bíblia era formada por uma centena de lendas sem consistência histórica alguma...”

²⁷³ Para a infelicidade do racionalismo estreito.

²⁷⁴ CORDERO, *loc. cit.*, para todo este parágrafo. Os antigos eram muito menos afeitos à “originalidade”, como a concebida pelos românticos.

pode ter, segundo Cordero²⁷⁵, antecedentes protoaramaicos e cananeos, se bem que em estado embrionário.

Por um lado, este elemento de *apropriação* do existente, tão comum entre as culturas antigas, e, poderíamos dizer, ao humano, deram ensejo, no século XIX, a teses²⁷⁶ que viam nos relatos bíblicos um mero eco de lendas mesopotâmicas. Por outro lado, esta *apropriação*, que sempre foi um problema só para os cultivadores dos seres de exceção, para o gênio do romantismo, que concebe a originalidade sempre como verdadeira criação humana *ex nihilo*, e que também sempre serviu de base para o ceticismo racionalista, tendo sido avaliada pelo estudo sereno dos textos orientais, que chegou a sua maturidade, a obsessão comparatista ficou confinada a seus frágeis limites, e assim, os especialistas do campo puderam chegar a pontos de substancial convergência quanto à interpretação da Bíblia à luz dos textos orientais.

I.II.1 Os Relatos da Criação Sumério-mesopotâmicos comparados com o relato Bíblico da Criação do Livro do Gênesis

I.II.1.a Introdução

O primeiro livro de Moisés, que tem a superinscrição בְּרֵאשִׁית / *Bereshit* / *no princípio* no original, Γένεσις Κόσμου no Códice Alexandrino da LXX²⁷⁷ (*Septuaginta*), e é chamado *Liber creationis* pelos rabinos, tem recebido o nome de *Gênesis*, por seu inteiro conteúdo.²⁷⁸

²⁷⁵ *Op. et loc cit.*

²⁷⁶ Tais como a de A. Jeremias (*Der Bibel im Lichte des Alten Orients*), citada por CORDERO, *loc. cit.*

²⁷⁷ Abreviatura para *Versão dos Setenta*, ou *Septuaginta*. Esta é a mais antiga tradução grega do Antigo Testamento diretamente do Hebraico que se deu entre 250 e 130 a.C., no Egito. Este título está ligado à lenda segundo a qual ela foi elaborada por 72 tradutores, seis de cada uma das doze tribos de Israel, enviados para Alexandria por Eleazar, o principal sacerdote de Jerusalém, a pedido de Ptolomeu II Philadelphus (285-247 a.C.), para sua célebre biblioteca.

²⁷⁸ DELITZSCH, *op. cit.*, p. 33.

O livro de Gênesis da Bíblia, composto – de acordo com o método histórico crítico²⁷⁹ – de narrativas cujo contexto de criação datam de períodos diversos, apresenta duas versões da criação. A primeira, todavia a mais recente historicamente, denominada *Sacerdotal* (P), se encontra a partir de Gênesis cap. 1 e segue até o cap. 2.4a; a segunda, a mais antiga, se encontra a partir do cap. 2.4b ao versículo 25. O primeiro relato da criação reflete já uma teologia muito elaborada, devida às escolas “sacerdotais” posteriores ao exílio babilônico (séc. VII-VI a.C.). Neste todas as coisas emergem majestosamente a partir da massa aquosa primitiva, pelo impulso do “espírito de Elohim” (v. 2), que pairava sobre a face das águas abismais para plasmar os desígnios ordenadores da inteligência divina, que faz todas as coisas “em número, peso e medida”²⁸⁰, quer dizer, de uma maneira que reflete uma preocupação de apresentação organizada da descrição dos níveis dos reinos, em suas variadas espécies, e das qualidades específicas das criaturas. Ainda neste, no qual nos deparamos com a ação criadora divina não de maneira simplesmente antropomórfica, mas em uma similitude com a intuição da pessoa criadora que, na evolução criadora, como apresenta Henry Bergson²⁸¹, vê o meio que lhe faz resistência como oportunidade instigadora para sua ação criadora, como nota Cordero, “... a criação de todos os seres não emana da divindade, mas são expressão de sua vontade, manifestada na *palavra* (“dixit, et facta sunt”).”²⁸²

O segundo relato da criação (Gênesis 2.4b-25), denominado *javista* (J), que, não obstante ser colocado no texto depois do relato Sacerdotal, mais elaborado e, portanto, segundo o método histórico crítico, mais recente, como já notamos, é o mais antigo cronologicamente: é fruto de uma elaboração teológica de séculos, a partir de tradições mais antropomórficas. De fato, a versão que nos dá o “javista” da origem do homem supõe um princípio do Cosmos mais em consonância com as tradições folclóricas do mundo

²⁷⁹ Deixamos claro que, como todo método humano, o método histórico crítico, não obstante as grandes contribuições para o desenvolvimento dos estudos bíblicos, não é infalível, e, fora os seus exageros e preconceitos racionalistas, que caracterizaram a atitude geral do velho liberalismo teológico do século XVIII-XIX em meio ao qual ele surgiu, apresenta-nos provas textuais e históricas incontestáveis quanto ao caráter, para ser anacrônico, *experiential coletivo* da produção dos textos. Para uma visão geral dos aspectos positivos e negativos do método histórico crítico e seu atual uso pelos estudiosos da bíblia, CÉSAR, Ely Éser Barreto, “Método Histórico crítico hoje”, in *Método histórico-crítico*, Martin Volkmann (org.), CEDI, São Paulo, 1992, pp. 77 ss., e *passim*.

²⁸⁰ HEINISCH, P., *Das Buch Genesis*, Bonn, 1930, p. 96.

²⁸¹ BERGSON, Henry, *A evolução criadora*, Editora Delta, Rio de Janeiro, 1964, p. 42: “A verdade é que estamos mudando sem cessar, e que o próprio estado é já mudança.”; e *passim*.

²⁸² CORDERO, *op. cit.*, p. 3.

mesopotâmico ambiente.²⁸³ Não obstante, tudo isso, como Delitzsch diz, a Torah²⁸⁴ “está com certeza pressuposta em toda a história e literatura pós-mosaica, como a raiz está para a árvore.”²⁸⁵

Falamos acima do elemento de *apropriação* do existente, tão comum entre as culturas antigas, portanto, como nota muito bem Cordero²⁸⁶: “... Não há nada de inverossímil em que um gênio religioso superior hebraico tenha buscado uma síntese religiosa em consonância com a tradição monoteísta de seu povo, porém, expressa, algumas vezes, com módulos literários e religiosos arcaicos, que são ecos de concepções mítico religiosos dos povos mesopotâmicos: sumérios, acádicos e assírios.” E ainda: “... nos onze primeiros capítulos de Gêneses... encontramos muitas alusões a antigas lendas, mais ou menos míticas, que têm sido desenterradas nos sítios arqueológicos do último século.” Portanto, segundo Cordero, é fácil notarmos os panos de fundo mítico-lendários de procedência mesopotâmica nos relatos bíblicos míticos da criação, do paraíso, do dilúvio (Gênesis 6.11 ss.) e da confusão das línguas (Gênesis 11).

Falamos antes da “tradição monoteísta”. A literatura de uma nação, como nota Delitzsch²⁸⁷, não é uma coisa aparente que deve ser posta e usada como uma vestimenta, ou adotada como algum costume particular ou hábito, até algo mais conveniente ou aceitável induzir a uma mudança; e também há uma considerável diferença entre politeísmo e mitologia pagã, por um lado, e monoteísmo e religião revelada, por outro, que nos proíbe determinar a origem dos escritos religiosos dos israelitas pelo padrão do Veda e Purana indianos, ou de diferentes porções do Zenda-vesta. Assim ressaltamos novamente esse caráter histórico que é para o Antigo Testamento sua fraqueza e sua força. Não é necessário lembrar aqui o quanto os estudos históricos ligados à crítica bíblica contribuíram para o desenvolvimento de métodos de estudo de outros textos antigos religiosos e não religiosos, inclusive filosóficos, o que já seria suficiente para percebermos o caráter profícuo destes estudos cujo alcance cultura extrapola o âmbito religioso.²⁸⁸

²⁸³ CORDERO, *op. et loc cit.*

²⁸⁴ Ou seja, o conjunto dos cinco primeiros livros do Antigo Testamento: Gênesis, Êxodo, Levítico, Números e Deuteronômio.

²⁸⁵ DELITZSCH, *op. cit.*, p.19.

²⁸⁶ CORDERO, *op. cit.*, p. 4.

²⁸⁷ DELITZSCH, *op. cit.*, p. 18.

²⁸⁸ Para uma apreciação que ao mesmo tempo serve como uma introdução à interpretação do Dogma cristão e que, para tanto, apresenta o desenvolvimento da hermenêutica que se deu no século XIX na Alemanha e que

Assim, o que consideramos que deve ser pontuado nesta parte do capítulo, e que se inscreve dentro da preocupação geral desse trabalho de estudo sobre a obra de Emmanuel Mounier no desenvolvimento do tema geral que move o mesmo estudo e que nos interessa nesta parte enfatizar, é esclarecer o sentido da busca de um “princípio de unidade na diversidade” em que, ao longo do processo de individuação, a pessoa criadora vai tomando, de modo dramático em relação ao ambiente circundante, de pertença e *diferença específica*, na consciência sempre mais ampla de ser ela mesma a fonte desse princípio.²⁸⁹ Seguimos aqui a indicação de Mounier: “Pelo fato da pessoa não ser um objeto que se separa e que se olha, mas um centro de reorganização do universo objetivo, nos é necessário fazer voltar a análise em torno do universo edificado por ela, a fim de esclarecer as estruturas sobre diversos planos dos quais jamais se deveria esquecer de que eles não são senão incidências diferentes sobre uma mesma realidade.”²⁹⁰

Aqui, veremos, quanto ao relato de Gênesis, dentro realmente de uma preocupação de elucidação de matiz mais teológica do problema que estamos levantando, o quanto o desenvolvimento do *princípio de unidade da divindade* será o motor pelo qual a tradição judaica, até os últimos profetas, procurará delinear suas preocupações quanto à relação da vontade do seu Deus único com as instituições que comandarão a história desse povo como nação e que, justamente na unidade do seu Deus, buscará a força de unidade e de convicção de sua própria vocação, à qual será sempre chamada a retomar na história de acertos e desacertos que caracterizará, desde então, a busca do ajuste ético de suas ações ao projeto fundante e universalizante de Iahvé inscrito como parte essencial desde os primórdios da história do povo de Israel.

O primeiro relato da criação de Gênesis põe as bases religiosas de um monoteísmo estrito. Reflete, portanto, um estágio já muito elaborado, segundo o método histórico crítico, quando as antigas tradições religiosas antropomórficas já haviam se decantado e

influenciou decisivamente os estudos histórico-bíblicos, ver, do teólogo protestante: PANNENBERG, Wolfhart, *Teologia Sistemática*, Universidad Pontificia Comillas – Madrid, 1992, vol 1, notadamente: “Capítulo I: La verdad de la doctrina cristiana como tema de la teologia sistemática”, pp. 3 ss.

²⁸⁹ Ao que retornaremos e retomaremos também como tema na próxima seção, quando tratarmos da cultura greco-latina. A nosso ver, e à luz do personalismo, é o que começa e dá início à cosmologia grega e vai delinear toda dialética do gênio grego em sua busca. Ali, essa busca vai ser delineada como começando primeiro pela compreensão da unidade do cosmos até depois tornar-se auto-compreensão do homem inserido nestes cosmos, mas já com Sócrates. Ali também, este fato caracterizará o gênio intelectual grego o qual nós, ocidentais, herdamos.

²⁹⁰ *Le personalisme, Oeuvres III.*, p. 438.

tinham sido aperfeiçoadas nas escolas levítico-sacerdotais posteriores ao exílio do século VII a.C., depois de uma ampla pregação moralizante dos profetas. Nele, é possível constatar certo material mitológico de procedência mesopotâmica. A começar pelo estado amorfo (*caos*) da criação, este já é parte da criação, é efeito do ato criador primordial, que tinha por resultado a formação dos “céus e da terra”: o mundo visível em geral. Autores que apóiam esta interpretação são Delitzsch, Welhausen, Gunkel, Procksch e G. von Rad.²⁹¹ Porém é nesta concepção teológica monoteísta, na qual se destaca a *transcendência* do Deus criador em relação à criação, que se nota os elementos contrapostos às versões que as cosmogonias do Antigo Oriente nos dão, as quais são, antes de tudo, *teogonias*, quer dizer, “tratam de explicar primeiro a origem dos deuses a partir de uma massa aquosa indiferenciada e abismal, para logo relatar a origem dos seres em geral e, finalmente, do homem.”²⁹² Estas outras narrativas da criação são ou *hylozoistical*, deduzindo a origem da vida e dos seres vivos de alguma matéria primordial; ou *panteística*, considerando o mundo todo como emanção de uma substância divina comum; ou, num “sentido específico” da noção a-histórica de mito, *mitológica*, delineando tanto os deuses como os seres humanos de um caos ou ovo-cósmico. Elas não concebem a noção de *criação*, e muito menos o conhecimento de um El-Shaddai, quer dizer, Deus onipotente, como o criador de todas as coisas, tal como a que oferece o mito da Criação do Gênesis da Bíblia.²⁹³

²⁹¹ *Ibidem*, p. 6 s.

²⁹² *Ibidem*.

²⁹³ Cf., Delitzsch, *op. cit.*, p. 39: “De acordo com Berosus e Syncellus, o mito caldeu representa o “Todo” como consistindo de trevas e água, cheio de criaturas monstruosas, e governado por uma mulher, Markaya, ou Ὅμώρωκα / *Homóroka* (Oceano?). Bel dividiu as trevas, e cortou a mulher em duas partes, e das gotas de sangue formou os homens. – De acordo com o mito fenício de Sanchuniathon, no princípio do Todo havia um movimento de ar tenebroso, e um tenebroso caos aquoso (barrento). Pela união do espírito com o Todo, Μώτ / *Mót*, isto é, delgado, foi formado, de quem toda semente de criação e o universo foram desenvolvidos; e os céus foram feitos na forma de um ovo, do qual o sol e a lua, as estrelas e constelações, surgiram. Pelo aquecimento da terra e do mar, surgiram os ventos, as nuvens e a chuva, relâmpago e trovão, o estrondo do qual despertou os seres sensitivos, até que as criaturas de ambos os sexos se moveram nas águas e sobre a terra. Em uma outra passagem, Sanchuniathon representa Κολπία (provavelmente קֹל פִּיָּא / *qol pita* o sussurrar (sopro) do vento) e sua esposa Báau (*bohu*) como produzindo Αἰών e πρωτόγονος / *Aión* e *protógonos*, dois homens mortais, de quem surgiu Γεμνος Γενεά / *Gemnos Geneá*, os habitantes da Fenícia. – É bem conhecido da *Teogonia de Hesíodo* como o mito grego representa os deuses como vindo à existência ao mesmo tempo em que o mundo. As numerosas invenções dos indianos, novamente, todas concordam nisso, que eles pintam a origem do mundo como uma emanção do absoluto, através do pensamento de Brahma, ou por meio da contemplação de um ser primevo chamado *Tad* (isso). – O budismo também não conhece nenhum Deus como criador do mundo, e não ensina nenhuma criação, mas simplesmente descreve a origem do mundo e os seres que o habitam como uma consequência necessária dos primeiros atos realizados por aqueles próprios seres.”

Com efeito, como nos apresenta Cordero²⁹⁴, no *Poema da criação* ou *Enuma elish* sumério fala-se dos princípios eternos coexistentes: às águas doces dos rios (apsû) e as águas salgadas marinhas (tiamât). Da união de ambas surge a tríade sumérica: Anu, deus do céu; Enlil, deus da terra; e Ea, deus do mar. Logo surge uma luta entre os deuses descendentes destes e Tiamât (abismo primordial de águas salgadas: o *tehôm* de Gênesis 1.2), “a mãe da totalidade, a criadora de todas as coisas”²⁹⁵, porque os deuses jovens querem viver em liberdade. Depois de uma confrontação de forças, o representante dos deuses da nova *ola*, Marduk (deus da babilônia), vence o exército de Tiamat e, depois de matar esta divindade primordial, “mãe da totalidade”, a parte em duas metades como se fosse um pescado; de uma parte faz o céu e de outra a terra. A isso, completa Cordero: “... a diferença entre ambos os relatos radica no enfoque teológico do conjunto: o Deus criador, Elohim, não emerge dessa massa aquosa, mas a domina e a modela conforme sua vontade, já que os autores bíblicos jamais delineiam o problema da origem do Deus único e transcendente que está antes e fora de tudo o que é criado.”²⁹⁶

Um outro elemento a ser notado é que em todo relato de Gêneses há um otimismo teológico acerca de todos os seres criados a serviço do ser humano, e este a serviço de Iahvé-Elohim, como seu representante. Esta perspectiva está muito longe de toda concepção dualista radical, que supõe certas coisas criadas essencialmente más. Pela aplicação do termo “bom” a tudo que Iahvé-Elohim fez, e a repetição desta palavra com a ênfase “muito” no encerramento de toda criação, a existência de qualquer mal na criação de Iahvé-Elohim é absolutamente negada, e a hipótese de que a obra dos seis dias simplesmente domina e agrilhoa um mal, um princípio maligno, que já havia forçado sua entrada, é inteiramente contestada pelo autor de bíblico.²⁹⁷

²⁹⁴ CORDERO, *op. cit.*, p. 6 s.

²⁹⁵ *Poema de la creación* II 19; in J. B. PRITCHARD, ANET, Princeton, 1950, p. 63. [Nota citada por CORDERO, *op. et loc. cit.*]

²⁹⁶ *Ibidem*, p. 8.

²⁹⁷ Ver DELITZSCH, *op. cit.*, p. 67. Antecipamos aqui algo sobre o qual ainda falaremos. Em relação a esta clara contraposição, por parte do autor bíblico, ao maniqueísmo ambiente, seria interessante notar que, na base da idéia de *superior* e *inferior* – que, na metafísica da ontologia da mitologia antiga, se expressa pelo que nós modernos denominamos de metáfora do *acima* e *abaixo*, o que era a sua visão de como se constituía o mundo terreno (abaixo) e o celestial (acima) – encontra-se atrelada a postura religiosa sobre a qual se constrói a noção de *hierarquia*, idéia de matiz claramente religiosa e que, prevalecente ainda hoje, é a extrapolação, para o âmbito do mundo da vida, ao mundo das relações concretas, de uma metáfora combatida já neste antigo texto de Gênesis, mas que se tornou a coluna vertebral – na forma de um câncer inevitável – da estrutura de poder que tem se estabelecido no Ocidente aureolada de cientificidade em todos os ramos de

Tudo é bom para o autor bíblico, porque “tudo é expressão da vontade divina, a qual, por sua vez, é reflexo da inteligência ordenadora de Deus, que atua por sua palavra.”²⁹⁸ Por outro lado, como nota Delitzsch²⁹⁹: conseqüentemente, se no começo Deus criou os céus e a terra, “não há nada pertencente à composição do universo, nem na forma nem na matéria, que tenha uma existência fora de Deus antes deste divino ato no começo.” Como já notamos, o caráter absoluto do ato criador *ex nihilo*, de acordo com a concepção do autor de Gênesis, e procurando seguir sua compreensão, nos impede de levantar um problema de ordem metafísica, ou quanto à eternidade da matéria ou da emanção da mesma pelo Uno etc. Isto ficará mais claro quando esclarecermos mais a *concepção histórica* que está por trás e que é a principal característica da narrativa de Gênesis.

Como nota Delitzsch³⁰⁰ em relação à *criação* do céu e da terra compreendida como *história do céu e da terra* (Gênesis 2.4 – 4.26): “... De acordo com este uso da palavra, nós não podemos entender por *tholedoth*³⁰¹ dos céus e a terra a narrativa da *origem* do universo, visto que, de acordo com a visão bíblica, as diferentes coisas que perfazem os céus e a terra não podem ser consideradas nem como gerações ou produtos das evoluções cosmogônicas ou geogônicas, nem ser classificadas junto com a posteridade dos céus e da terra. Todas as criaturas nos céus e sobre a terra foram criadas por Iahvé-Elohim, e chamadas à existência por sua palavra, não obstante o fato de que Ele criou algumas delas como vindas da terra.” Em suma, *tholedoth* é a noção hebraica que *demitiza a criação*, transformando-a, no que poderia ser uma cosmogonia ou teogonia, em *história*.

A cosmogonia egípcia, segundo Cordero, supõe também a preexistência de uma massa aquosa eterna, a água tenebrosa e abismal, chamada *Nou*, na qual existem os germes de todas as coisas. Dela saiu o *ovo* cósmico, que deu origem, primeiro, ao deus solar, Ra (segundo a escola teológica de Hielópolis). Em seguida, esta divindade primitiva –

pesquisa atuais denominados “laicos”. Por exemplo, no da chamada “ciência” política, cujo problema fundamental é resolver, no âmbito da organização do poder, o problema que lhe é o mais emergente: “o de quem manda e quem obedece”, num mundo em que as relações humanas hierarquizadas não são questionadas nesta sua fundamentação mítico-religiosa. Sobre isso, ver *abaixo: Pessoa e existência*.

²⁹⁸ CORDERO, *op. cit.*, p. 10.

²⁹⁹ DELITZSCH, *op. cit.*, p. 47.

³⁰⁰ DELITZSCH, *op. cit.*, p. 70 s.

³⁰¹ Na *Bíblia de Jerusalém* (Gênesis 2.4a): Em hebraico *tholedoth*, propriamente “descendência”, depois história de um ancestral e de sua linhagem (cf. 6.9; 25.19; 37.2). Pelo emprego dessa palavra aqui, a criação é demitizada: trata-se mesmo do *começo da história* e não é mais, como na Suméria e no Egito, uma seqüência de gerações divinas.

proveniente, da mesma forma, da massa aquosa indiferenciada – criou outras divindades subsidiárias, as quais, unidas, foram criando o universo em toda sua variedade e distinção de seres. Segundo a escola de Hermópolis, foi Toth, a primeira divindade, que, por sua vez, criou logo outras “com sua palavra”; não obstante, nestes relatos teológicos se vê que estas divindades subsidiárias provêm da divindade primordial por *emanação panteísta*, da mesma forma que todas as demais coisas criadas.³⁰² Como podemos ver, não aparece, pois, nesses relatos egípcios, a idéia de *criação*, tal como se reflete nos relatos bíblicos, onde as coisas emergem pelo imperativo da vontade de Elohim, mantendo sua transcendência e preexistência a tudo que é criado. A esse afastamento de Iahvé-Elohim da criação, afastamento enquanto *distinção*, e ao sentido de unidade da Divindade que o monoteísmo judaico de fundo procura enfatizar, vemos ligar-se também um outro sentido da *irreducibilidade do ser de Deus* à matéria criada como expressões que estarão na base mesma da constituição da noção de pessoa que a reflexão cristã posterior elaborará. Vemos aqui, os primeiros frutos da inspiração mítico-religiosa à noção de pessoa, que em seu movimento de individuação em sua consciência densamente dramática de pertença à natureza e, ao mesmo tempo, “diferença essencial” dela, ou melhor, possuidora de algo em si mesma que não se deixa reduzir à *natura*, imita a própria Divindade, em seu ser e em sua atividade. Esta imitação da Divindade comporá a vocação da pessoa na história de Israel como expressão de seu caráter co-criador a Deus diante de uma natureza demitizada, ou melhor, uma natureza existindo sob o que denominaremos *modo de ser do artefato*.

A escola teológica de Menfis, segundo Cordero, destaca como deus primordial, antes de tudo, a Ptah, que, sendo o primeiro de tudo, como tal, concebe em seu “coração” os elementos que vai criar e logo os plasma com sua “palavra”. Assim, Ptah criou primeiro com a palavra a Atum (“totalidade”) e depois transmitiu, em cadeia, um poder criador aos outros deuses. Por isso, Horus e Thoth, segundo Cordero, costumam simbolizar, respectivamente, o pensamento e a palavra. Ainda segundo o nosso autor, através das descrições antropomórficas do texto menfítico da criação, vemos a expressão da divindade superior e primordial, antes, gestando-se por *emanação* ou “*enéadas*”, ao estilo neoplatônico, e encarnando-se, primeiro, nas divindades subsidiárias e, logo em seguida,

³⁰² MASPERO, G., *Histoire ancienne des peuples de l’Orient classique* (1895), p. 88; LAGRANGE, M. J., *Études sur les religions sémitiques* (Paris, 1905), p. 407. [Autores citados por CORDERO, *Ibidem*, p. 10.]

em todas as coisas, como expressão de seu coração, sua mente e de sua palavra.³⁰³ Não se salva a distinção radical entre o “criador” e a criatura, como vemos nos textos bíblicos.

Já na *cosmogonia fenícia*, segundo a descrição de Filo de Byblos (séc. I d.C.), quem, por sua vez, faz eco das elucubrações de um certo Sanjuniatião, sacerdote fenício do séc. IV a.C., de acordo com Cordero, se supõe também a preexistência de uma massa aquosa primordial: no princípio existiram o *caos* e *pneuma* tenebroso. Da união de ambos surgiu *Mot*, que é como uma massa aquosa argilosa na qual estavam os genes de todas as coisas. Dela surgiu o *ovo cósmico*, como nas cosmogonias egípcias, e logo emergiram o sol, a lua e as estrelas. Depois surgiram todos os seres vivos. O primeiro par humano (Αιών e Προτόγος / *Aión* e *Protógos*) procede, por sua vez, segundo Cordero, de Κολπία / *Kolpía* e Báau, que tem sido relacionado com *bohû* do relato de Gêneses, como se relaciona Αιών / *Aión* com *Eva*, que aparece tomando um fruto da árvore.³⁰⁴

Nesta última, confusa e eclética cosmogonia, parece que se misturam conceitos da cosmogonia egípcia e a bíblica. Isto não tem nada de particular, levando-se em consideração a redação tardia desta *cosmogonia fenícia*, quando a versão hebraica do relato bíblico já se encontrava difundida na região,³⁰⁵ e, o que já dissemos, a apropriação intercultural-religiosa muito comum destas culturas remotíssimas.

I.II.1.b A Formação do homem

Encontramos nos relatos bíblicos, em cada uma das narrativas da Criação, duas versões também muito diferentes sobre a formação do homem. Com efeito, no capítulo 1 de Gêneses (atribuído à tradição “sacerdotal”, como já dissemos), o homem aparece como o remate da criação e como a coroação da grande pirâmide de toda obra criadora, que foi se manifestando gradualmente, partindo do mais elementar até o mais complexo e perfeito, com base em certas categorias lógicas convencionas. Porém, “o momento da aparição do homem, no mesmo dia em que os quadrúpedes, é solene, e o autor bíblico, para narrar a

³⁰³ CORDERO, *op. cit.*, p. 10 s.

³⁰⁴ *Ibidem*, p. 12.

³⁰⁵ Cf. EUSÉBIO, *Praep. evang.* I 10: PG 21,75; LAGRANGE, M., *Études sur les religions sémitiques* (Paris, 1905), p. 405. [Nota citada por CORDERO, *op. cit.*, p. 12.]

diferença em relação a tudo que fora criado até então, narra um colóquio íntimo divino, já que Elohim ia criar a criatura cume da criação.”³⁰⁶ Diz o texto bíblico: “Façamos o ser humano a nossa imagem, conforme a nossa semelhança; tenha ele domínio sobre os peixes do mar, sobre as aves dos céus, sobre os animais domésticos, sobre toda a terra e sobre todos os répteis que rastejam pela terra. Criou Deus, pois, o ser humano a sua imagem, à imagem de Deus o criou; *macho e fêmea* os criou.” (Gênesis, 1.26-27) [grifo nosso]

A concepção é enobrecedora, já que o homem e a mulher emergem instantaneamente do nada como fruto de uma *intervenção criadora* do Deus único, transcendente e preexistente ao próprio caos primitivo, como já notamos. Já podemos notar também o mesmo sentido de distinção do Criador do criado ser aplicado, em seu nível mesmo de criatura, ao ser humano que, ao mesmo tempo em que assegura uma dimensão última de irredutibilidade de redução do ser humano ao natural, como já notamos, aponta, como veremos mais à frente, para a comunidade de destino de todos os seres humanos enquanto chamados à co-criação de Deus. Em suma, trata-se de um modo de dizer a especificidade do ser humano em sua diferença essencial em relação a tudo que fora anteriormente criado como emergido das águas e da terra como fruto de uma eclosão natural promovida por uma ordem divina (v. 24-25). Segundo Delitzsch: “*O ser humano é feito à imagem e semelhança do próprio Deus, concepção grandiosa, única na história do pensamento humano.* [grifo nosso] O que é um modo de dizer que no ser humano há algo superior que se assemelha ao criador, pelo que se distingue de todos os seres criados anteriormente e pelo que se torna capaz de ‘dominá-los’ ao seu serviço. Justamente a coroa real do ser humano se caracteriza por essa supremacia sobre todo o criado.”³⁰⁷ No Sexto dia: este ato de criação, também, como todos os precedentes, é apresentado com a divina palavra “bom” por ser de acordo com a vontade de Iahvé. Mas a benção pronunciada é omitida, o autor apressa a narrativa da criação do ser humano, em que a obra da criação culminou. A criação do ser humano não acontece por uma palavra dirigida por Deus à terra, mas como o resultado, como já notamos, de uma divina decisão: “‘Façamos o homem a nossa imagem e semelhança’ ... é o que proclama a preeminência do ser humano acima de todas as criaturas da terra.”³⁰⁸

³⁰⁶ CORDERO, *op. cit.*, p. 12.

³⁰⁷ *Ibidem*, p. 13.

³⁰⁸ DELITZSCH, *op. cit.*, p. 61.

No cap. 2 (devido à tradição “javista”, como já notamos) encontramos uma versão da origem do homem mais primitiva e antropomórfica, já que Iahvé-Elohim é apresentado como um oleiro modelando, de sua argila, o primeiro homem: “Então, formou Iahvé-Elohim o ser humano do pó da terra e lhe soprou nas narinas o fôlego de vida, e o ser humano passou a ser alma vivente.” (Gênesis 2.7)

A concepção do Deus oleiro é, segundo Cordero, comum a todos os povos da Antiguidade, já que é da experiência universal que o homem, depois de morto, se torna pó, e assim, segundo uma avaliação popular, o homem é feito de pó.³⁰⁹ Nesse sentido, o deus egípcio Khnum, de acordo com Cordero, é apresentado como um oleiro formando ao seu redor os corpos dos seres humanos, ante cujas narinas, se coloca o hieróglifo expressivo da *vida* como sinal de animação. Na literatura clássica é também comum esta concepção do homem formado da argila.³¹⁰, o mesmo que em numerosos povos da Antiguidade e dos primitivos atuais.³¹¹ Esta concepção antropomórfica é plasticamente expressa do modo seguinte no relato do *Poema da criação* babilônico: “Quando Markud ouviu as palavras dos deuses, seu coração o excitou a modelar obras artísticas; e, abrindo a boca, se dirigiu a Ea nestes termos para comunicar-lhe o plano que havia concebido em seu coração: ‘Vou amassar o *sangue* e farei com que existam os ossos; vou suscitar um selvagem, cujo nome será *homem*; certamente, vou criar o homem selvagem para que se encarregue do serviço dos deuses, de modo que estes sejam aplacados.’”³¹²

Depois Marduk decide que seja Kingu, o chefe dos Tiamat que lutarão contra ele, a vítima que porta o sangue para a modelação do homem: “Ataram-no e o mantiveram preso diante de Ea; colocaram sobre ele o peso de sua culpa e abriram (os vasos de) seu sangue; assim, com seu sangue, fabricaram a humanidade.”³¹³

Segundo Cordero, em diversos textos *sumérios* dão-se outras versões coincidentes do mesmo fato: a formação do homem com o sangue de uma divindade, o que é um modo de destacar sua categoria excepcional de ser humano, que, segundo a Bíblia, é “feito à imagem e semelhança” do Deus criador. Aqui, com um crasso antropomorfismo, chega-se a expressar algo parecido. Assim, em um texto sumério, se diz: “Matemos dois deuses Lamga

³⁰⁹ CORDERO, *op. cit.*, p. 13.

³¹⁰ PAUSANIAS, X 3.4; OVÍDIO, *Metamorf.* I 82; JUVENAL, *Sátiras* XIV 35. [Citado por CORDERO, *ibidem.*]

³¹¹ Cf. FRAZER, *Le folklore dans l’Ancient Testament* (Paris, 1924), p. 8. [Citado por CORDERO, *ibidem.*]

³¹² *Poema da criação*, VI 1-8; ANET 68; Labat, *op. cit.*, p. 143. [Citado por CORDERO, 13 s.]

³¹³ *Ibidem*, VI 30-33; ANET 68. [Citado por CORDERO, *ibidem*, p. 12 s.]

(artesãos), formando com seu *sangue* a humanidade.”³¹⁴ Em outro texto sumério, fala-se da necessidade de se misturar o sangue com a argila.³¹⁵ Esse elemento plástico relacionado ao ato da criação do ser humano, já é uma intuição mítico-religiosa do seu caráter de artefato. À própria constituição do ser humano está implicado um caráter de “artefato” .

Todavia, em todos estes textos quer-se destacar também que o homem foi formado de algo muito frágil, como a *argila*, que é a matéria prima da olaria antiga. Isso liga esta expressão mítica ao caráter fugaz da vida: *do pó vieste para o pó voltarás*. Por outro lado, como também podemos ver, não há matéria mais adaptável, dócil, flexível, nesse período primitivo da fabricação humana, pelo que a metáfora se presta muito bem, também, para expressar a vontade ilimitada dos deuses, o que já anuncia a necessidade do culto organizado para fazer cumprir ordenadamente essa vontade ilimitada deles.

Em um texto sumério-acádico, segundo Cordero, se diz que Marduk, depois de criar Eridul sem templo, amontoou os juncos sobre o mar, e logo criou o “pó”, formando um bloco com ele, dando assim origem à “humanidade”.³¹⁶ Em outro texto similar, diz-se que o deus Ea “arrancou um pedaço de argila do abismo e depois formou todas as coisas”.³¹⁷ Porém, ao mesmo tempo se insiste em que o homem foi formado com um ingrediente superior: o sangue dos próprios deuses, o que justifica a dignidade pessoal do homem.

Assim, pois, comparando o texto bíblico de Gênesis 2.7, atribuído à tradição javista, mais antiga, como vimos, segundo o método histórico crítico, com os textos das cosmogonias mesopotâmicas, podemos dizer que o “sangue” deste é substituído pelo “sopro”, *rûah*, que Iahvé-Elohim da Bíblia infunde no corpo formado da “argila”; portanto, no sentido de uma expressão mais complexa da natureza do ser humano. E mesmo ainda no âmbito de uma narrativa de cunho ainda bem antropomórfico, o javista vê dois princípios na constituição do ser humano: um material e adaptável (a “argila”), e outro superior, divino: o “sopro”, com a dignidade que este carrega, deduzida da noção de transcendência absoluta de Iahvé-Elohim *Criador* a todo o criado. Por outro lado, enquanto todos os povos primitivos têm se considerado em relação de “sangue” com as divindades totêmicas, no entanto, este estágio religioso aparece já totalmente superado nos relatos bíblicos, ainda que

³¹⁴ Ver Errandonea, *Éden y paraíso* (Madrid, 1966) p. 7. [Citado por CORDERO, *ibidem*, p. 14.]

³¹⁵ *Ibidem*, p. 24. [Citado por CORDERO, *ibidem*, p. 14.]

³¹⁶ Cf. *Cuneiform Texts from Babylonian Tablet in the British Museum XIII* 35-38; ERRANDONEA, J., *op. cit.*, p. 8. [Citado por CORDERO, p. 15.]

³¹⁷ Cf. Weissbach, *Babylonische Miszellen*, p. 12; ANET, pp. 339-3412. [Citado por CORDERO, p. 15.]

nos mais arcaicos, como vemos em relação ao relato (J), o antropomorfismo esteja bem presente. Porém, sob este símile, mais ou menos crassos e antropomórficos, permanece a grande realidade de que o homem é superior aos animais, porque é feito “à imagem e semelhança” do próprio Deus.

Por outro lado, para os hebreus a vida se manifestava, sobretudo, no “sangue”; por isso não era permitido tirá-la, pois ela pertencia à própria divindade, que é senhora da vida.³¹⁸ Contudo, o autor bíblico não diz que o homem é formado do “sangue” de Deus, o que seria blasfemo. Por isso, a tradição ambiente à mesopotâmica substituiu o “sangue” pelo “sopro” (*rûah*), ou hálito vital infundido diretamente por Ihavé-Elohim. Isso não comprometia sua transcendência. Em troca, mantém-se a tradição folclórica sobre a origem do corpo humano a partir do pó. Esta idéia, conforme Cordero, acima, que temos visto no *Poema da criação*, na realidade, já aparece nos textos sumérios mais primitivos. Assim, o deus Enki se dirige a sua mãe, Nammu, nos seguintes termos: “Oh! Minha mãe! A criatura cujo nome tens pronunciado (o ser humano), já existe; forma sobre ela ... a dos deuses. Mistura a substância da *argila* que se encontra acima do abismo. Os bons e nobres modeladores condensam a *argila*. Tu vais trazer os membros à existência. Ninmah atuará sobre ti; os deuses te assistirão em tua tarefa de modelar ... o ser humano”.³¹⁹

Por isso, no Antigo Testamento, morrer é voltar ao pó: “Se tu, (*Iahvé*), lhes tirar o espírito (*rûah*), eles morrem e voltam ao pó”³²⁰, pois Deus “conhece nossa feitura e não se esquece de que somos *pó*”.³²¹ Assim, coloca-se na boca do desafortunado Jó as seguintes palavras: “Tuas mãos me fabricaram ... Lembra-te de que como *argila* me fizeste, e ao pó me farás voltar”³²², conforme a sentença divina dada ao primeiro homem: “Pó eras, e ao pó voltarás.”³²³ É esta trágica realidade que faz surgir, em todas as literaturas da Antiguidade, o sentimento de angústia vital, que, como podemos ver, não é propriedade nem da psicologia contemporânea e nem do existencialismo: trata-se da intuição fundamental da

³¹⁸ Gênesis 9.3-7.

³¹⁹ KRAMER, *Sumerian Mythology*, p. 70, n. 71; citado por ERRANDONEA, J., *op. cit.*, p. 25. [Citado por CORDERO, *op. cit.*, p. 16.]

³²⁰ Salmos 104.29; Eclesiástico 17.1; Salmos 22.16; 30.10; 103.14; Jó 17.13-15.

³²¹ Salmos 103.14.

³²² Jó 10-8-9.

³²³ Gênesis 3.19; cf. também Eclesiástico 17.1

condição humana já totalmente esboçada nesse período chamado “primitivo”. E é no poema de Gilgamesh, segundo Cordero³²⁴, que o herói se apresenta *em busca do hálito da vida*.

I.II.1.c A formação da mulher

No segundo relato bíblico, o do javista, a mulher aparece como o *complemento* natural do homem na ordem psicológica e fisiológica. O autor bíblico javista se move dentro da perspectiva da “verdade patriarcal”, na qual o varão mantinha a direção e a esposa lhe era subordinada, se bem que em uma mesma dignidade pessoal.³²⁵ Isso, no entanto, em contraste com a primeira versão da criação de Gênesis 1.26, onde a mulher aparece, juntamente com o varão, tirados do nada e no mesmo instante, já que se complementam em relação à transmissão da vida. No relato de Gênesis 2.18-24, o autor bíblico apresenta, primeiro, a formação do varão; depois da mulher, para estabelecer as bases da hierarquia na sociedade doméstica de então. “Não é bom que o homem esteja só. Vou fazer uma *ajuda proporcional* a ele” ou “à altura dele”. Aqui o autor javista procura dar sua explicação sobre os complexos sexuais do *eros*, da *libido* e do *sex appeal*, fazendo com que encontrem seu desenlace normal no matrimônio, já que o homem e a mulher estão destinados “a formar uma só carne”.³²⁶

A lenda da formação da mulher da “costela” de Adão corresponde, de certo modo, à primeira lenda dos *andróginos* (o macho e fêmea estiveram primeiro unidos corporalmente e depois separados), tão difundida entre os povos da Antiguidade.³²⁷; nota Cordero que também entre os aborígines da Polinésia e da Birmânia encontramos lendas similares a do

³²⁴ CORDERO, *ibidem*, p. 15.

³²⁵ Ver: DE VAUX, Roland, *Instituições de Israel no Antigo Testamento*, Editora Teológica, São Paulo, 2003; principalmente: “Segunda Parte: Instituições Familiares”, p. 41 a 86.

³²⁶ Cf. Gênesis 2.24. Na história de Israel seguiu-se o sentido de uma monogamia relativa, enquanto sendo a monogamia em si um modelo mais afim com as necessidades impostas pelas instituições familiares semíticas e sua ordem de herança etc. Nesse sentido, os patriarcas de Israel, Abraão, por exemplo, seguiram os costumes de seu ambiente. “Segundo o Código de Hamurabi, por volta de 1700 a.C., o marido não podia tomar uma segunda esposa a não ser em caso de esterilidade da primeira.” Cf., DE VAUX, Roland, *Instituições de Israel ...*, op. cit., p. 46.

³²⁷ Assim aparece em BEROSO, no *Rig Veda*, e em ANTÍGONAS. Cf. CORDERO, *op. cit.*, p. 26. Mas também em PLATÃO, *Banquete*, 189e s.

relato bíblico³²⁸: “se o varão e a mulher buscam-se em todos os tempos e em todas as atitudes, é que antes estiveram corporalmente unidos como dois siameses.”³²⁹

Contudo, o autor bíblico quer destacar que a mulher, ao ser formada do homem, e não obstante a estrutura patriarcal sobre a qual se move o relato, tem uma dignidade humana em tudo *igual à do homem*, e é por isso que ela é mais que o *animal imperfectum* [*animal imperfeito*] ou o *mas occasionatum* [*macho que não deu certo*] de Aristóteles.³³⁰ A palavra אָדָם / *adam*, como nota Delitzsch³³¹, indica que Deus criou o homem e a mulher como dois seres humanos, e se contrapõe totalmente à idéia de que o ser humano fora no início *andrógino*. Nota ainda Delitzsch: “... Como a natureza espiritual do ser humano é descrita simplesmente pelo ato de respirar, que é discernível pelos sentidos, então o nome que Deus lhe dá (Gênesis 5.2) é baseado no lado terreno do seu ser – ADAM, de אֲדָמָה / *adamah* / *terra*, o elemento terreno, como *homo* de *humus*, ou de *χάμα*, *χάμαί*, *χάμαθεν* – para guardá-lo da auto-exaltação, não da cor vermelha do seu corpo, visto que isto não é um caráter distintivo do ser humano, mas comum a ele e a muitas outras criaturas. O nome *ser humano* (do Alemão *Mensch*), por outro lado, do Sânscrito *mânuscha*, *manuschja*, de *man* = pensar, *manas* = *mens*, expressa a natureza espiritual interna da nossa natureza.”³³²

Não encontramos nada similar nos relatos mesopotâmicos, já que a *cortesã* que se encontra no poema de Gilgamesh, a quem o herói envia para seduzir *Enkidu*, o homem selvagem da estepe, não é a *primeira mulher*, como tampouco *Enkidu* é o *primeiro homem*. Aquela, segundo Cordero, representa, simplesmente, a atração da vida corrompida da cidade frente à vida animalesca do homem da estepe, por quem, todavia, Gilgamesh sentia predileção, e com quem depois tem relações amorosas homossexuais, conforme sua mãe havia predito: “Está para chegar um robusto colega que salva o companheiro; ele nunca te abandonará. Quando o virdes, o abraçarás... como a uma esposa.”³³³ É o que ainda diz sua mãe: “Porque o tem feito paralelo a ti ou ‘à tua altura’.”³³⁴ Esta é uma frase, como podemos

³²⁸ CORDERO, *op. cit.*, p. 26.

³²⁹ Assim, os habitantes de Maori (Polinésia) crêem que a mulher foi feita da *costela* do primeiro homem. O mesmo se diz dos karenos da Birmânia: uma divindade formou o homem, da terra, e fez a mulher, tomando-a de uma costela: Os de Taaroa dizem *iwi* (“osso”: *Ewa*). Cf. Frazer, *op. cit.*, p. 6-7; M. CORDERO, Garcia: CT (1951), p. 474. [Citação de CORDERO, *op. cit.*, p. 26.]

³³⁰ CORDERO, p. 26.

³³¹ DELITZSCH, *op. cit.*, p. 65.

³³² DELITZSCH, *op. cit.*, p. 80. Cf. Gênesis 2.18 ss.

³³³ *Gilgamesh*, II ii,21. [Citado por CORDERO, *op. cit.*, p. 26.]

³³⁴ *Ibidem*, VI vi,20-22. [*Ibidem*.]

ver, similar e paralela à que a Bíblia põe na boca de Deus em relação à formação da mulher: “Vou fazer uma ajuda semelhante a ele” (Adão).³³⁵ Porém aqui se alude à atração para com o outro sexo em relação à constituição do patrimônio para a transmissão da vida conforme o padrão familiar semítico antigo: “Deixará o homem seu pai e sua mãe e se unirá a sua mulher, e passarão a ser os dois uma só carne.”³³⁶ Por outro lado, no relato mesopotâmico, segundo Cordero, contam-se os amores homossexuais dos heróis conforme o ideal moral da sociedade sedentária, e não da estepe, quer dizer, de uma sociedade decadente. É o que Gilgamesh diz a sua mãe: “O amei como a uma esposa... me lancei sobre ele como sobre uma esposa”.³³⁷

Enkidu, segundo Cordero, ao ser seduzido pela cortesã, começa a adquirir uma nova consciência e sente laços de sociabilidade novos, já que se sente distanciado dos animais, os quais fogem dele. Porém, essa solidão interior não será preenchida por uma mulher, como no caso de Adão, mas por um homem. Enkidu, no entanto, segundo Cordero, não se encontrará a si mesmo em sua nova amizade com Gilgamesh, e por isso, ao morrer, se revolta furioso contra a cortesã, que o havia arrancado da companhia dos animais, com os quais se sentia feliz. O deus Shamash trata então de acalmá-lo. Segundo Cordero, não se trata, pois, só de vinculação por idéias afins ou por interesses comuns, mas por uma atração sexual deformada, segundo os padrões da constituição familiar da antiguidade, que se conta neste poema, no qual se reflete os refinamentos de uma sociedade urbana em decomposição moral.³³⁸ O importante e interessante a ser notado é que, frente a esta correlação direta do texto sumério, o texto bíblico é mais propositivo e não faz uma crítica ao homossexualismo, mas *afirma* o casamento heterossexual. Por outro lado, é o texto mesopotâmico que faz esta crítica, pelo ato de homossexualismo como *senal de decadência social da vida civilizada*. Isso não quer dizer que o homossexualismo fora bem acolhido pela tradição veterotestamentária.³³⁹ O que não deixa de marcar, na narrativa de Gênesis, o aspecto mais

³³⁵ Gênesis 2.18.

³³⁶ Gênesis 2.24.

³³⁷ *Gilgamesh*, II ii,32-35; I v,36-47; V 4.14.19.

³³⁸ CORDERO, *op. cit.*, p. 28.

³³⁹ Ver a interessante coletânea de ensaios: *Homossexualidade e perspectivas cristãs*, Fonre Editorial, São Paulo, 2008. A maioria dos artigos vai fazer referência às passagens veterotestamentárias – e também neotestamentárias – usadas comumente como base de crítica à homossexualidade e, tirando as superficialidades estadunidenses – todos os artigos são escritos por autores norte-americanos – muita coisa pode ser aproveitada, notadamente o último capítulo 11: BROWNING, Don, “A homossexualidade reconsiderada”, 169, que na verdade é a resenha de *The Construction of Homosexuality*, de David

propositivo de sua intenção quanto à constituição da família que se inscrevia, mesmo nesse momento mítico fundante do primeiro casal, já como o peteleco da história da nação de Israel e que, nessa narrativa, busca constituir as origens de sua vocação como nação. Segundo de Vaux, a família do semita compõe-se daqueles elementos unidos ao mesmo tempo pela comunidade de sangue e pela comunidade de habitação: “Como o termo família em nossas línguas modernas, o termo *bêt*, “casa”, é suficientemente elástico para abranger inclusive o povo inteiro, a “casa de Jacó” ou a “casa de Israel”, ou uma fração importante do povo, a ‘casa³⁴⁰ de José’, a ‘casa de Judá’.”³⁴¹

Com essa simples e limitada comparação entre o relato bíblico e a narrativa mesopotâmica, todavia, já é possível vermos refletir o enfoque diferente de cada uma: no primeiro trata-se do primeiro homem que, ao não encontrar afinidade nem possibilidade de vida social com os animais, sente-se só, isolado, e Deus, preocupado com o grande vazio que há no coração do homem, lhe dá um complemento, o preenche com uma “ajuda semelhante a ele” ou “proporcional a ele”, quer dizer, conforme certas exigências misteriosas e específicas de sua condição. Por outro lado, no texto sumério, Enkidu se sentia à vontade com os animais, sem complexo de solidão nem diferença de vida com eles. Só quando estes o abandonam é que ele sente a necessidade de buscar sociabilidade em outro ambiente. Por outro lado, no relato bíblico aparece Adão como um ser sumamente inteligente, já que dá nomes a cada um dos animais conforme sua natureza específica³⁴², enquanto que Enkidu, como homem selvagem ainda não elevado, se encontra em um estado animalesco, sem ciência superior claramente humana. Só quando entra em relações com a cortesã adquire uma “ciência estranha”³⁴³, que o faz sentir-se fora do lugar entre os animais. Por isso, a cortesã lhe diz, segundo Cordero, depois de tê-lo seduzido: “Agora que tens juízo e *tens te tornado semelhante a um deus*, por que vais seguir rondando pela estepe na

GREENBERG, University of Chicago Press, 1990, 635 páginas. Nesta obra, segundo Browning, Greenberg vai problematizar, contra a opinião popular, ou do discurso politicamente correto, defendendo que “a homossexualidade não é uma condição estática; não é como ser negro ou branco ou canhoto. Nem é mesmo, em geral, uma “orientação” psicológica profundamente estabelecida.”, p. 169. Pode-se dizer que essa crítica, segue o sentido de uma problematização da homossexualidade dentro da perspectiva do personalismo que vê, como já notamos, tudo sob o *modo de ser do artefato*, quer dizer, “não essencialista”.

³⁴⁰ Tribo.

³⁴¹ DE VAUX, *op. cit.*, p. 42 s.

³⁴² Gênesis 2.19.

³⁴³ CORDERO, *op. cit.* p. 29.

companhia dos animais silvestres?” Como nota ainda Cordero, “vemos então que não há nenhum motivo para relacionar o relato bíblico com o famoso poema mesopotâmico.”³⁴⁴

I.II.1.d O Paraíso

O relato bíblico “javista”, seguindo sua propensão ao folclórico e colorido, apresenta o homem, recém formado do pó e animado pelo hálito vital, em um lugar privilegiado, que é tanto um pomar frutífero quanto um lugar virtuoso, ao qual, segundo Cordero, dá o nome de *gân*, palavra suméria que significa terra frutífera, e que a versão dos LXX³⁴⁵ traduzem por παραδείσος / *paradeisos*, que é a transliteração para *pairi daeza*, termo que significa, primordialmente, a paliçada que rodeia um jardim e, logo, por sinédoque, o jardim ou lugar de recreação. E o texto hebraico diz que este “paraíso” (*gân*) estava no Éden, palavra suméria que os LXX traduzem por um lugar geográfico (εν Ἐδεμ / *en Édem*), enquanto que em Gênesis 3.23-24 traduzem por “paraíso das delícias” (παραδείσου τῆς τρυφῆς / *paradeisou tês truphês*), o *paradysum voluptatis* da Vulgata.³⁴⁶ Os lexicólogos, antes, relacionam *eden* com o sumério *edîn* e assírio-babilônico *edinû*, que parece significar “estepe”. Deste modo, o “paraíso” é considerado, no relato de Gênesis, como um *oásis* em meio à *estepe*; e, de fato, o homem, depois da desobediência, será lançado do Éden para a hostilidade da terra de estepe, segundo o relato bíblico. Com efeito, o termo *edîn* ou *edina*, segundo Cordero, parece designar a zona de estepe da planície de aluvião, demarcada entre os rios Tigre e Eufrates, ao sul da atual Bagdá. Segundo a tradição literária, em alusões do III milênio a.C., o Éden ou *edîn* “se interpunha entre os sistemas de irrigação, fundamentalmente derivados de Eufrates, cada um dos quais incorporava seis grupos de cidades que haviam surgido do seu abrigo. Mas além do âmbito coberto pelas irrigações, o Éden era livremente percorrido pelos animais silvestres que nele moravam quando suas extensões abertas, em todas as direções, ainda não serviam de

³⁴⁴ *Ibidem*, p. 27.

³⁴⁵ Ou Septuaginta, a versão grega da *bíblia hebraica*.

³⁴⁶ Tradução da maioria dos textos veterotestamentários do Hebraico para o Latim por São Jerônimo, com exceção do Livro de Salmos, em relação ao qual fez revisões da tradução já existente, a *Vetus latina*, ou *Itala*, aproveitando também esta mesma tradução existente em relação ao Novo Testamento. Este trabalho ele terminou em 405 da nossa era.

pastagem aos rebanhos de gado procedentes das cidades sumérias, tais como Uruk a Zabalam, onde se encontrava o culto de Tammuz, deus pastor. Com o apelativo *an-edin* (Alto Éden), os documentos e léxicos têm designado o planalto ou parte elevada do mesmo que, sem solução de continuidade, se estende pelo centro do Iraque, constituindo a região que hoje se chama ‘Gezireh’.”³⁴⁷

Nota ainda Cordero³⁴⁸ que na Mesopotâmia se percebia particularmente o contraste entre a zona de população sedentária, que vivia da agricultura, baseada na irrigação pesada, com toda classe de produtos frutíferos, e a esqualida vida do nômade, vivendo no misérrimo território de estepe. Esta contraposição é justamente a que encontramos na dramatização do relato bíblico: o primeiro homem é colocado por Deus em um lugar excepcional, de águas abundantes e árvores frondosas, e lançado, em seguida, como dissemos, na estepe para “ganhar o pão com o suor do seu rosto”.³⁴⁹

Como podemos notar, o relato de Gênesis foge ao que seria mais “natural”: quer dizer, a passagem da vida selvagem à civilizada. Ou seja, a representação de uma promoção humana: da vida nômade dura à vida sedentária prazerosa.³⁵⁰ A Bíblia, por outro lado, apresenta um problema inverso: primeiro, o homem viveu em uma zona prazerosa de *oásis*, e foi lançado, como castigo, para a estepe. Nota Cordero que os textos sumérios supõem que, “no processo da promoção humana, houve um lento processo de ‘hominização’ para adaptar-se o homem-selvagem Enkidu aos refinamentos da vida civilizada, que surge precisamente nas regiões privilegiadas de irrigação, fruto do trabalho e do talento do homem: é o *gân* ou pomar frutífero.”³⁵¹ A perspectiva bíblica é diferente: “Plantou Iahvé-Elohim um jardim (*gân*) no Éden (*edîn*: estepe), ao oriente, e pôs o homem que havia formado.”³⁵² O autor bíblico está assim preparando o cenário para montá-lo aos protagonistas de um drama que terminará em tragédia para a história da humanidade, segundo seu ponto de vista eminentemente teológico. Para a literatura suméria, o processo

³⁴⁷ ERRANDONEA, J., *op. cit.*, p. 48; e citação *Cuneiform Texts XV* 27,21-23. [Citado por CORDERO, *op. cit.*, p. 18.]

³⁴⁸ CORDERO, *op. cit.*, p. 18.

³⁴⁹ Gênesis 3.19.

³⁵⁰ Tirando Rousseau, parece que todos os contratualistas enxergam a passagem da vida do *estado de natureza* para a *vida socializada* como uma promoção, antes que uma decadência.

³⁵¹ CORDERO, *loc. cit.*

³⁵² Gênesis 2.8.

foi o inverso: o homem primeiro viveu com os animais em um regime claramente animalesco, e logo ascendeu à vida civilizada e culta.

Na mitologia mesopotâmica, este labor de criar as bases da agricultura se atribui ao deus Enki. No relato bíblico encontramos a versão monoteísta dessa mesma tradição lendária: antes desta intervenção direta de Iahvé-Elohim na conformação do terreno, tudo era uma imensa estepe.³⁵³

Portanto, na perspectiva bíblica, a trajetória do homem, longe de ser uma promoção de um estado mísero a outro de bem-estar, é o inverso: “queda de uma situação privilegiada de colono³⁵⁴ de Deus em um oásis para a de um beduíno, que tem de lutar com a hostilidade do ambiente de estepe e em luta pela simples sobrevivência.”³⁵⁵ Assim, nota Cordero, “torna-se, pois, insustentável a hipótese de que o relato bíblico esteja calcado na lenda da epopéia de Gilgamesh³⁵⁶, pois o autor bíblico trata de dar uma explicação da presença do mau físico – a enfermidade e a morte – e do mau moral na sociedade humana, considerando tudo isso como *algo que não fazia parte dos planos divinos*. Claramente, diferenciando-se de seu meio-ambiente religioso, o autor bíblico começa a delinear aqui, distanciando-se do plano de tentativa de constituição de uma *metafísica sobre o mal*, de uma *explicação do problema do mal* nomeadamente – o que não será o caso das demais religiões ambientes que procurarão, por suas especulações, “explicá-lo” e pelos seus ritos “aplacá-lo” etc. – as noções de *responsabilidade pessoal* e de *trabalho a ser feito* num mundo que existe, todo ele, sob *o modo de ser do artefato* de que temos falado.

Esta tarefa à qual o ser humano é convocado a realizar como parte de sua vocação enquanto co-criador de Deus só é possível porque este mundo criado é um mundo *demitizado*. Mas também porque há uma contraposição entre um estado de *inocência* a outro de *culpabilidade*³⁵⁷ na consciência do primeiro ser humano. Bem entendido, não se trata da noção de “culpa” que a moderna psicanálise torna fonte de recalques. Vemos bem que a moral advinda de uma explicação do problema do mal que gera, em religião, a

³⁵³ Gênesis 2.5-6. Cf.

³⁵⁴ Denominaremos mais à frente com PANNENBREG de “jardineiro”, o que faz uma grande diferença e se relaciona melhor, a nosso ver, com o *locus* dos primeiros seres humanos, segundo o relato de Gênesis: um *jardim*.

³⁵⁵ CORDERO, *op. cit.*, p. 21.

³⁵⁶ Que é a opinião de ERRANDONEA, J., *op. cit.*, pp. 123 ss. [Citado por CORDERO, p. 21.]

³⁵⁷ “Culpabilidade não é sinônimo de falta. Todo nosso espírito reflexivo protesta contra semelhante identificação, que vem destruir as tensões essenciais características da consciência de culpa.” Cf.: RICOEUR, Paul, *Finitud y culpabilidad*, Col. Ensayos de Hoy, Taurus, Madrid, 1969, pp. 365 ss.

necessidade de “purificação”, e em relação à religião ambiente ao escrito bíblico, enquanto faz do mal uma entidade hipostasiada em um deus, ou em um princípio tão eterno quanto o bem (maniqueísmo), tende a desviar a responsabilidade pessoal quanto ao mau *concreto ou moral* em escapatórias rituais e abstratas que sempre acabam impedindo o ser humano de ter tanto uma visão mais dramaticamente apropriada de sua diferença essencial em relação à *natureza* quanto, por conta dessa mesma diferença, da busca de uma sua, porque ligada a sua especificidade enquanto ser humano, “relação mais adequada” com ela. Da tentação de fuga desta tarefa como vocação essencial não escapará a história da religião de Israel. Todavia, na tradição bíblica que estamos analisando, essa *culpabilidade* se inscreve, como veremos mais à frente, numa consciência mais ampla, tanto por parte de Israel como povo, como por parte do indivíduo. Em ambos como uma vocação de co-criação e que, para o pensamento do autor veterotestamentário, constituiria o movimento fundamental de uma sensibilidade ética que deveria crescer paralelamente à tomada de consciência da própria dignidade, como nação e como criatura.

Sob esses aspectos, nota Cordero, não há nada de parecido entre o Adão da Bíblia e o homem selvagem Enkidu, que vive na estepe, levando meramente uma vida zoológica com os animais, em familiaridade com eles, porém sem sentir a ânsia de superação, que instintivamente sente o ser humano em seu processo de desenvolvimento psíquico. Por outro lado, segundo o relator do poema sumério, Enkidu não é o primeiro homem, mas aparece quando já está desenvolvida a vida sedentária com os refinamentos da cidade de Uruk, regida por Gilgamesh. Em segundo lugar, os costumes animaiscos de Enkidu não encontram paralelo com Adão, que, longe de sentir-se à vontade com os animais, sente-se só e aborrecido quando desfilam diante dele por ordem divina.³⁵⁸ Neste ingênuo relato, trata-se só de destacar a superioridade de Adão sobre todos os animais e apresentar as exigências internas de uma companhia em consonância com a sua “natureza humana”. É totalmente o contrário do homem-selvagem Enkidu, segundo Cordero, que se sentia à vontade às margens dos rios com os animais, desconhecendo todos os costumes humanos mais elementares: “Com gazelas, se nutre de ervas, e com os animais luta nas margens dos rios; em companhia das bestas selvagens, as águas recreiam sua alma.”³⁵⁹ Segundo

³⁵⁸ Gênesis 2.19-20.

³⁵⁹ *Poema de Gilgamesh*, I ii, 39-42. [Citado por CORDERO, p. 21 s.]

Cordero, nunca se diz de Enkidu que ele seja o primeiro homem da humanidade, mas simplesmente que ele representa o puro da estepe.

Em Gênesis, depois de provavelmente uma condenação eufemística do vício da bestialidade, imediatamente se relata a formação da mulher do corpo do homem, que é concebida por Deus como “uma ajuda apropriada” a Adão, ou, literalmente, “frente a ele”, no sentido gráfico de “rabo-de-andorinha”³⁶⁰, enquanto é o complemento fisiológico e psíquico do varão, sua metade da laranja.³⁶¹ Por outro lado, como nota ainda Cordero³⁶², Enkidu se sente à vontade com os animais, sem experimentar sobre si nenhum impulso de superação, e só se distancia deles quando tem a experiência sexual com uma cortesã que lhe é enviada pelo herói Gilgamesh. É então que descobre sua dignidade superior humana, e a ponto dos animais o abandonarem.³⁶³

Enkidu começou a perder o vigor físico, na medida em que ia descobrindo uma “ciência que o tornava um deus”.³⁶⁴ Por isso a reação de Enkidu foi de decadência física.³⁶⁵ À medida que sua inteligência ia se despertando e ia adotando costumes tipicamente humanos, perdia as forças físicas próprias dos animais (robustez, agilidade), que em tudo confiam nelas. Logo segue-se um processo de *feminização*, até entrar em relações amorosas homossexuais com o próprio Gilgamesh, seu amigo, ato este muito corrente na civilização sedentária.³⁶⁶ Porém, este processo de “hominização” de Enkidu não tem nada a ver com o problema da aparição do primeiro ser humano, que é justamente o tema do relato bíblico.³⁶⁷ Todavia, pela afirmação da intenção do relato bíblico como sendo a de apresentar o primeiro ser humano, ou casal humano, não se quer aqui fazer da Bíblia um livro de teoria científica pró ou contra a teoria da evolução. Não obstante a minha opinião pessoal ser a de que o relato bíblico, porque trata do “universo próprio do mitológico”, ou seja, “do tema das origens”, coadunar-se plenamente com a perspectiva evolucionista que, sem solução de continuidade, afirma a necessidade de ter existido pelo menos um casal de filo genético tal que possibilitou o surgimento do *homo sapiens-sapiens* tal como nós conhecemos hoje.

³⁶⁰ Trata-se, para quem tem conhecimentos de mecânica industrial, de duas partes que se encaixam em uma forma de “rabo de andorinha”.

³⁶¹ CORDERO, *op. cit.*, p. 21s.

³⁶² *Ibidem*.

³⁶³ *Gilgamesh*, IV, 23-26. Cf. CORDERO, *ibidem*.

³⁶⁴ *Ibidem*, I iv, 29-35; II ii, 12-13.

³⁶⁵ CORDERO, p. 23.

³⁶⁶ Ver, Errandonea, J., *op. cit.*, p. 200. [Citado por CORDERO, *loc. cit.*]

³⁶⁷ CORDERO, *op. cit.*, p. 24.

Ora, para o que representa a noção, em biologia evolucionista, de *homo sapiens-sapiens*, o relato bíblico não só não se choca como nos apresenta, como temos visto, elementos de uma análise profunda dos constituintes psicológicos e espirituais do que seria este “primeiro casal” que, em minha opinião, a análise de preocupação “puramente científica” não saberia e não teria condições de captar em toda sua riqueza significativa poético-religiosa.³⁶⁸

Para os sumérios, o símbolo da vida elevada frente à primitiva da estepe se caracteriza por “comer pão”. Ao mesmo tempo, Enkidu aparece sem roupa: “coberto de pelo por todo corpo, como os animais. É a contraposição da estepe (edín) e a terra fértil regada (gân).³⁶⁹

I.II.1.e A Árvore do “Conhecimento do Bem e do Mal”³⁷⁰ e a “Árvore da Vida”

Na trama teológica do relato bíblico – *parábola em ação* –, dita árvore simbólica assinala a linha divisória, entre o *bem* e o *mal*, imposta pela divindade. Por isso, a sugestão da serpente (encarnação do princípio anti-Deus, que nos textos bíblicos posteriores se identificará com o diabo), afetar o mais íntimo do ser humano: quer dizer, a ânsia de escalar a esfera superior até poder determinar, por si mesmo, o que é bom e o que é mau, privilégio até agora da divindade.³⁷¹ O autor bíblico põe na boca de Iahvé-Elohim as seguintes

³⁶⁸ Como uma tentativa de sair do impasse de uma análise puramente quantitativa para uma análise dos constituintes além do biológico, sociais, culturais e psicológicos, ver: *Nova antropologia – O homem em sua existência biológica, social e cultural*, (Gadamer – Vogler, org.): “Antropologia biológica”, vols. 1 e 2; “Antropologia social”, vol. 3; “Antropologia cultural”, vol. 4; “Antropologia psicológica”, vol. 5., E.P.U., EDUSP, São Paulo, 1977. Para uma problematização da teoria da evolução pelas próprias ciências biológicas, ver: MAIA, Newton Freire, *Teoria da evolução – de Darwin à teoria sintética*, Itatiaia, EDUSP, vol. 2, São Paulo, 1988. Para uma problematização da ciência e das teorias científicas em perspectiva histórica e do ponto de vista humanista, ver: LALOUP, Jean, *A ciência e o homem*, Editora Herder, São Paulo, 1966, especialmente, todo “Capítulo 1 – Gênese antiga”, e 1. *A projeção mítica*, pp. 17 ss.

³⁶⁹ CORDERO, p. 25..

³⁷⁰ No que se refere a essa expressão da narrativa bíblica, diz *A Bíblia de Jerusalém*, Edições Paulinas, Nova Edição Revista, 1985, comentário a Gênesis 2.17: “Não se trata, pois, nem da onisciência que o homem decaído não possui, nem do discernimento moral, que o homem inocente já tinha e que Deus não pode recusar a sua criatura racional. É a faculdade de decidir, por si mesmo, o que é bem e o que é mal, e de agir conseqüentemente: reivindicação de autonomia moral pela qual o ser humano nega seu estado de criatura (cf. Isaías 5.20). O primeiro pecado foi, então, um atentado à soberania de Deus, um pecado de orgulho. Esta revolta exprimiou-se concretamente pela transgressão de um preceito estabelecido por Deus e representado sob a imagem do fruto proibido.”

³⁷¹ Cordero, p. 30.

palavras satíricas: “Eis que Adão se tornou como um de nós: *conhecedor do bem e do mal*”.³⁷²

Para os antigos semitas e, sobretudo, para os hebreus, as coisas são boas ou más, permitidas ou proibidas, porque assim o determina um poder superior extra-mundano. Não podemos transportar à mentalidade semítica às concepções helênicas sobre a noção do *dever* ou do ilícito com base em uma idéia filosófica baseada nos meros princípios da solidariedade e convivência humanas. Como muito bem nota Cordero³⁷³: “A filosofia nasce nas orlas do mar Egeu, mas não nas terras quentes e soporíferas do Oriente Médio, onde falta o mais absoluto voluntarismo. Assim, o Decálogo é *imposto* por Iahvé sem consultar os destinatários de seus preceitos bem concretos, e as credenciais que apresenta são suas ações salvíficas em favor de Israel para tirá-lo do Egito.”³⁷⁴ Na perspectiva teológica dos escritores do Antigo Testamento, Deus é onipotente e é totalmente livre na imposição de seus mandamentos. Por isso, ele é quem assinala a divisão entre o que é bom e o que é mau, o permitido e o proibido, de tal forma que querer apropriar-se desta faculdade é atentar, segundo o pensamento veterotestamentário, contra os direitos inalienáveis da própria divindade. Todavia, notemos que os deuses helênicos, por exemplo, impunham leis, porém estavam acima delas e não eram obrigados a cumpri-las.³⁷⁵ Mas, como vemos na nota abaixo, o Deus da Bíblia se compromete com o cumprimento de sua lei, ou seja, a sujeitar-se a ela – pois ela constitui-se como expressão mesma de sua vontade, do seu ser, no que, no plano histórico, no plano da finitude, quer ser concretizada como “justiça”; além disso, o meio pelo qual esta promessa de Deus de que será fiel para consigo mesmo e o povo de

³⁷² Gênesis 3.22.

³⁷³ Cf. CORDERO, *op. cit.* p. 30.

³⁷⁴ Êxodo 20.1 s.

³⁷⁵ As leis se tornam uma expressão cósmica do *Logos* em Heráclito, e todas as suas observações sobre a relação do homem com Deus tratam insistentemente de manter Deus livre de todo traço de humanidade. Cf. JAEGER, *La teologia de los ...*, *op. cit.*, pp. 117 ss. e p. 127. Por outro lado, na visão veterotestamentária, como já vimos, Iahvé se compromete a cumprir suas próprias leis, quer dizer, a limitar a sua ação onipotente dentro do *pacto*, ou *aliança* que estabelece com o povo de Israel. Essa limitação de Iahvé, não obstante a desobediência de Israel das normas do pacto, quer dizer, de sua *quebra do pacto*, moverá Iahvé ao cumprimento da “justiça”. Todavia, esta mesma ação de justiça se manterá limitada, por sua vez, aos termos do cumprimento de suas *promessas anteriores à Lei* dadas aos primeiros pais. Eis que o Deus do Antigo Testamento é mais propriamente um Deus entranhado na *história*.

Israel se dá através, como vimos, de um *pacto* ou *aliança* cujas implicações de obrigação são bilaterais.³⁷⁶

Nota Cordero³⁷⁷ que nós não encontramos, nos relatos mesopotâmicos, algo similar a este delineamento do texto bíblico. Pois no poema de Gilgamesh se diz que Enkidu, o homem selvagem, depois que teve a experiência sexual com a cortesã, adquiriu uma ciência superior, que lhe revelou sua categoria humana, acima do ambiente animalesco em que vivia. Diz a cortesã: “Tu tens te tornado semelhante a um deus” no sentido de adquirir uma consciência da dignidade humana. Por outro lado, no texto do poema mesopotâmico não se alude, para nada, a um *preceito* determinado, cuja transgressão leve consigo a aquisição de uma ciência superior na ordem moral. E, segundo o relato bíblico, Adão não adquiriu consciência de sua categoria humana ao comer do fruto proibido, mas consciência de sua *culpabilidade*, que se reflete em uma íntima frustração e decepção, já que perdeu as relações amistosas e familiares com Iahvé-Elohim, o proprietário daquele campo de recreio, do qual Adão era somente um colono usufrutuário, mas como diria Wolfhart Pannenberg³⁷⁸ um “jardineiro”, que devia guardá-lo e cultivá-lo.³⁷⁹

No poema de Gilgamesh, trata-se de encenar a *promoção social* do homem faunístico da estepe, que vive à vontade com os animais, à vida cidadã sedentária, com suas comodidades e vícios refinados. Adão se encontra em uma situação privilegiada, em um oásis, feliz com sua companheira, e por transgredir um preceito perde essa situação e se vê obrigado a decair a uma situação de relações inamistosas com Iahvé-Elohim e intimado, ao mesmo tempo, a sair do paraíso – a superfície regada – para ser lançado na estepe.³⁸⁰ Essa “transgressão” de Adão, assentindo às íntimas ânsias de uma exagerada autonomia, é o que poderíamos chamar de uma ὕβρις / *hýbris* hebraica, uma ultrapassagem da medida, um excesso. Em outras palavras, uma autonomia que, fundada nele mesmo, como criatura, e

³⁷⁶ O sentido histórico dessa aliança, do ponto de vista de Oscar CULLMANN, está em seu movimento de *concentração* e de *expansão*: Cf.: CULLMANN, *Cristo e o Tempo*, *op. cit.*, pp. 159 ss.: “Assim, a história da salvação, em sua totalidade, compreende dois movimentos: a passagem do Único à pluralidade, que é a Antiga Aliança [com o povo de Israel], e a passagem do Único à pluralidade, que é a Nova Aliança [com a Igreja constituída por seres humanos independentemente de raça, condição social, sexo].”

³⁷⁷ *Op. cit.*, p. 31.

³⁷⁸ *Teologia sistemática*, pp. 236 ss. Pannenberg vincula o que implica a carga semântica da noção de *jardineiro* relacionada ao ser humano no trato do mundo, de domínio humano sobre o mundo, com o ser *imagem de Deus*.

³⁷⁹ Gênesis 2.15.

³⁸⁰ CORDERO, *op. cit.*, p. 32.

baseada em sua criaturalidade se tornava, em si, um autonomia inconsistente. Do ponto de vista literário, a conclusão que Cordero chega é a de que não há, pois, nenhum indício de dependência literária do relato bíblico em relação às lendas mesopotâmicas neste caso.

Segundo Cordero, em sua comparação literária da narrativa de Gênesis e a epopéia do herói sumério não é difícil estabelecer uma relação conceitual entre a “árvore da vida”³⁸¹, que devia conferir imortalidade, e a “planta da vida”, que confere o rejuvenescimento, em busca da qual seguiu Gilgamesh na desembocadura dos rios, depois que se viu presa de imensa angústia vital, ao constatar a morte de seu amigo Enkidu. Segundo o relato da lenda mesopotâmica, Gilgamesh, depois de havê-la encontrado no profundo do mar, quando voltava a sua terra, se põe a banhar-se em sua lagoa, deixando na beira a “planta da juventude”. Porém, enquanto se banhava, uma serpente a arrebatou traiçoeiramente, e assim o herói sumério perdeu a ilusão de seu rejuvenescimento.³⁸²

No relato bíblico, a “árvore da vida” está fixa, como um símbolo da imortalidade, à disposição de Adão e de Eva³⁸³ se não tivessem pecado; por outro lado, a “planta da vida” está no profundo do mar e é transportada por Gilgamesh, podendo comer dela quando quisesse para conseguir não a imortalidade, mas o rejuvenescimento, já que a “imortalidade” era algo privativo dos deuses.

Segundo Cordero, nos tempos de Gudéia³⁸⁴, prestava-se culto a um *deus-serpente* chamado Nin-gis-zi-da, que significava justamente “senhor da árvore da verdade”, que está colocada à porta do céu, onde moram os deuses, junto à “árvore da vida”. E na mitologia posterior caldeia, fala-se também da “árvore da verdade”, que está na estrada da morada dos deuses.³⁸⁵ Tudo isso pode dar pé ao cenário teológico do relato bíblico, ainda que não implique dependência literária direta das tradições mesopotâmicas. Porém, podemos admitir que, sobre uma lenda mítica antiga, um autor inspirado pode estruturar uma trama

³⁸¹ Gênesis 3.22.

³⁸² *Gilgamesh*, XI 305. Cf. CORDERO, *op. cit.*, p. 32.

³⁸³ Bíblia de Jerusalém: O nome Eva [*mãe de todos os viventes*: Gênesis 3.20], *Havvah*, é explicado pela raiz *hayah*, “viver”.

³⁸⁴ Governador de Lagash (c. 2150 a.C.). Constituiu um pequeno estado sumério, cujos recursos serviram notadamente para restaurar e embelezar o grande templo de Girsu. Gudéia é conhecido por estatuetas que se encontram no museu do Louvre. Cf. *Encyclopaedia Britannica*, Micropaedia, vol. IV, 15th Edition, U.S.A., 1979.

³⁸⁵ Cf. P. Dhorme, *L'arbre de vérité et l'arbre de la vie*; RB 4 (1907), pp. 99-121. [Citado por CORDERO, p. 33.]

teológica encenada conforme o esquema monoteísta hebraico que salve a transcendência de Iahvé-Elohim, apesar de suas relações familiares com os primeiros pais.³⁸⁶

Querubins, um novo ingrediente do folclore mesopotâmico, são, segundo a narrativa de Gênesis³⁸⁷, colocados à porta para guardar o Jardim. O nome *Kerub* do texto hebraico está relacionado, segundo Cordero, com os *karibâti* da mitologia babilônica, que eram uma espécie de gênios alados que ficavam às portas dos palácios e dos templos para guardar o lugar. Seu nome significa “intercessor”, “orante”; porém, em sentido derivado, “guardião”, que é justamente o ofício que se assinala no texto de Gênesis que constatamos.³⁸⁸ Em outros textos bíblicos, estes querubins aparecem como “guardiões” da arca da aliança³⁸⁹, e como escabelo do trono de Deus, com a aparência quadriforme: corpo de leão e de touro, asas de águia e face humana, sintetizando, assim, as manifestações mais nobres dos seres vivos.³⁹⁰

Nessa nossa seqüência temática, devemos fazer menção ao *Mito de Adapa* onde se relata a ocasião desperdiçada pelo homem para conseguir a imortalidade, sua máxima aspiração. Há várias recensões: a mais antiga é a dos arquivos de Tell Amarna. As outras são da Biblioteca de Asurbanipal (séc. VII a.C.); porém refletem tradições muito arcaicas.³⁹¹

Adapa³⁹², na mitologia mesopotâmica, é o sábio legendário e cidadão de Enridu, uma cidade suméria cujas ruínas se encontram ao sul do Iraque. Dotado de uma vasta inteligência por Ea, o deus da sabedoria, ele se tornou o herói de um mito no qual lhe foi negada a imortalidade. O mito relata que Adapa, que havia quebrado as asas do vento sul, foi intimado por Anu, deus da guerra, a receber punição. Preocupado, Ea advertiu Adapa a que não tocasse no pão ou na água que lhe fossem oferecidas. Os dois guardiões celestes, Tammuz e Nigishzida, no entanto, intercederam por ele, e Anu, mudando de intenção, ofereceu-lhe o pão e água da vida eterna, aos quais ele recusou; então a humanidade tornou-se mortal.

³⁸⁶ De acordo com a narrativa antropomórfica javista de Gênesis 3.8, Deus passeava no jardim à brisa do dia.

³⁸⁷ Gênesis 3.24.

³⁸⁸ CORDERO, *op. cit.*, p. 33.

³⁸⁹ Êxodo 25.18-21; 1 Reis 6.23; 2 Crônicas 3.7-10.

³⁹⁰ Ezequiel 1.1 ss.

³⁹¹ CORDERO, *op. cit.*, p. 30 ss.

³⁹² Cf. *Encyclopaedia Britannica*, Micropaedia, vol. I, 15th Edition, U.S.A., 1979.

Não encontramos aqui nenhum paralelo com o relato bíblico, já que Adão neste é privado de ter acesso à “árvore da vida”, que lhe conferiria a imortalidade, enquanto que Adapa é privado desta porque recusou comer o “pão da vida” e a “água da vida”. O paralelismo é antitético; porém nos relatos se reflete a problemática da “angústia vital” no ser humano, quem, consciente de ser mortal, busca o meio de querer prolongar sua vida indefinidamente. Sob este aspecto, a “planta da vida” do poema de Gilgamesh e o “pão da vida” e a “água da vida” do mito de Adapa e a “árvore da vida” do relato de Gênesis respondem à mesma problemática humana, delineada nos distintos textos conforme o esquema religioso de cada autor.

É preciso, também, fazer alusão ao texto sumério de Nippur chamado *Poema de Eeneba-am*.³⁹³ Em relação a este, como nota Cordero: “As analogias com o relato bíblico sobre a queda dos primeiros pais são muitas, ainda que não se fale da intervenção da serpente, nem da mulher, nem da tentação diabólica; e não se justifica a Ira de Enki contra os homens, que não aparecem como pecadores; tampouco se alude à árvore da “ciência do bem e do mal”, que exerce um papel tão importante no relato bíblico da tentação, e menos se alude à “árvore da vida”.³⁹⁴

Cordero aponta o fato de que muitos orientalistas, como A. Ugnad e A. Jirku, duvidam da correção da leitura deste famoso texto, pois se embasa em hipóteses não provadas. Poderíamos supor que o autor, o “javista”, quando monta a encenação teológica em forma de diálogo no relato de Gênesis, fez eco a determinadas lendas antigas, nas quais se falava de uma idade de ouro no alvorecer da humanidade na qual não existia o sofrimento, a velhice e a morte, como dão a entender os clássicos greco-latinos. Nesse sentido precisamente uma das características admiráveis da religião israelita estaria em sua capacidade de assimilar elementos heterogêneos sem intoxicar-se com eles, adaptando-os e inserindo-os nos esquemas do seu monoteísmo tradicional. Os elementos assimilados adquirem, assim, um novo sentido que supervaloriza sua procedência original.³⁹⁵ Portanto, seguindo o princípio fundamental do que poderíamos denominar anacronicamente “estética da história”, para o gênio hebraico não importa se se é o primeiro, ou seja, a originalidade

³⁹³ Cf. LANGDON, S., *Sumerian Epic of Paradise, the Food and the Fall of Man* (1915). [Citado por CORDERO, op. cit, p. 34.]

³⁹⁴ CORDERO, op. et loc. cit.

³⁹⁵ *Ibidem*, p. 34.

como entendida pelo romantismo; importa o *como* se organiza as coisas, o que nos faz perceber novamente o elemento de *artefato* no trato das realidades históricas pelos autores de Gênesis.

II.1.7 O Pecado dos Primeiros Pais

Como vimos, na perspectiva bíblica o primeiro pecado se apresenta como a transgressão de um preceito concreto em torno do fruto de uma árvore misteriosa, ao que se denomina, enfaticamente, como “a árvore da ciência do bem e do mal”, que simboliza a linha divisória teórica entre o *permitido* e o *proibido* por imposição divina. No fundo, trata-se de um pecado de insubordinação e de orgulho, já que, conforme a instigação da serpente, os transgressores aspiram “ser como Elohim: conhecedores do bem e do mal”³⁹⁶; quer dizer, determinar o que é *bom* e que é *mau*, prerrogativa que até agora, como já notamos, era exclusiva da divindade. O “Espírito maligno”, encarnado na serpente sedutora e traidora, aponta e ao mesmo tempo é o porta-voz, por assim dizer, da *parte mais fraca do espírito humano*; de um lado, a ânsia de superação sem limites, e, de outro, o desejo de uma autonomia absoluta frente a toda imposição exterior, ainda que venha do próprio Criador.

Por outro lado, esta atitude de condenação à atitude do ser humano julgada como insubordinação, que de imediato fere os nossos sentimentos de independência e de busca de autonomia, os quais se estabeleceram no Ocidente como apanágio de sua história moderna, deve ser observada dentro da perspectiva dialética que a própria história da Bíblia nos aponta. Antes de tudo, a atitude de desobediência, lembrando o que está em jogo, não leva Iahvé à aniquilação das criaturas humanas, o que ficaria justificado pelo sumo poder e justiça de Iahvé e pela sua prerrogativa como o Criador. No entanto, o que vemos é o despertar da consciência do primeiro casal para uma realidade, agora rompido o cordão umbilical, fora da segurança uterina do jardim de delícias numa terra inóspita sobre a qual, não obstante, o projeto original de co-criação com Iahvé continuará, só que em condições mais dificultosas tanto para o homem quanto para a mulher, segundo a concepção de estrutura familiar do semita antigo e em sua linguagem simples que resume os papéis de

³⁹⁶ Cf. Gênesis 3.5.

cada cônjuge. À mulher, diz Iahvé: “Multiplicarei sobremodo os sofrimentos de tua gravidez; em meio de dores darás à luz filhos; o teu desejo será para o teu marido e ele te governará. E a Adão disse: Visto que atendera à voz de tua mulher e comeste da árvore que eu te ordenara não comesses, maldita é a terra por tua causa; em fadigas obterás dela o sustento durante os dias de tua vida.” (Gênesis 3.16-17)

O gênio hebraico expressa muito bem a nova situação. Ela é o resultado e o preço a ser pago pela liberdade que, quando da inconsciência infantil, era como que unívoca à existência tranqüila no jardim, mas que agora deve ser reconquistada na posse de uma consciência lúcida. Inicia-se o sentido histórico da tensa conquista da liberdade humana. Pois ao mesmo tempo empreendida na consciência de sua construção por meio do trabalho sofrido, será realizada também em parceria com Iahvé, que continua o seu projeto de Criação pela participação co-criativa do ser humano. A maioria que a humanidade alcança com a “queda”, a ampliação de sua consciência ética, sobre a qual o autor antigo indica pela consciência da descoberta de que estavam nus, ou seja, a descoberta do pudor, pode-se dizer, faz desta queda da humanidade uma “queda para cima”. Não há destruição, aniquilação, mas um recomeço em bases diferentes, mais exigentes para a criatura, sem dúvida, mas que não deixarão de implicar o Criador, que continua o seu projeto. A abertura histórica à vocação do ser humano de co-criador com Iahvé é o que vai marcar a história da liberdade de Israel, símbolo para a busca da liberdade humana como luta a ser conquistada, tanto frente a um mundo agora inóspito como em tensão com Iahvé. Luta que se expressará, na história de Israel, dialeticamente. Pois se dará dentro do projeto inicial de Iahvé, ou seja, sempre frente a qualquer tipo de instalação artificial criada pelo ser humano – seus ídolos – e que se traduzirá como a verdadeira luta por emancipação, a qual será também luta com o próprio “Deus”. O projeto inicial de Iahvé, em que o ser humano existia, para usar uma linguagem contemporânea, *fora da alienação* no jardim, deve ser prosseguido, de agora em diante, não como sonho de uma volta à inocência, mas como uma luta contra todo tipo de instalação, falsas identidades, seus ídolos, fabricadas pelo ser humano rachado mas responsável. De agora em diante, a luta com Deus não será um entrave, mas, antes, um “pré-requisito” para a conquista de uma verdadeira liberdade, ou seja, a liberdade conforme o projeto inicial de Iahvé-Elohim, o Deus-Criador, do homem como co-criador agora nessa

nova situação de liberdade responsável que ele mesmo decidiu por seu ato livre de desobediência. .

Trata-se da abertura da revelação em uma perspectiva histórica que em teologia se chama “revelação progressiva”. O ponto de partida mesmo desta revelação progressiva já é dado no próprio texto de Gênesis na concepção que está por trás da maneira pela qual a narrativa descreve como o ser humano é criado. Nela apresenta-se, como já notamos, a dignidade do ser humano enquanto a criatura cume da criação. Essa sua dignidade é observada até no momento mesmo da transgressão, em relação a qual o julgamento da parte de Iahvé-Elohim de expulsá-lo do paraíso toma como princípio o *ato voluntário e livre do ser humano* que, determinando uma *nova configuração* das coisas e do projeto inicial, já não pode lançar mão de nenhum determinismo natural ou metafísico que pudesse comprometer sua responsabilidade e desculpá-lo nesse seu ato livre do começo ao fim. Se não fosse assim, ou seja, se o ser humano pudesse justificar sua escolha como, em última instância, como não livre, a própria idéia de justiça, que implica a ação de um sujeito responsável, ficaria comprometida. Desde então, a história de Israel será, como diz Mouinier sobre a “história da humanidade”: “a história da paciência de Deus e de sua homenagem à liberdade humana.”³⁹⁷

Diferentemente das outras concepções ambientes, o gênio israelita vai se afastar de colocar a questão de uma metafísica determinista – materialista ou espiritual. Todavia, *conseqüências similares* geradas por este tipo de metafísica no âmbito da vida religiosa, quer dizer, a solução pela saída do dualismo maniqueísta e a conseqüente moral de purificação pelo ato meritório do sacrifício ritual³⁹⁸, transportando a responsabilidade pessoal para uma dimensão abstrata e acessível, em vista da busca de estabelecer o seu apaziguamento, apenas pelos *ritos corretos* e *conhecimentos secretos*, será, *mutatis mutandis*, um problema constante na história da religião de Israel. Como é o problema com o qual toda verdadeira religião, ou seja, toda religião que queira fazer valer o seu sentido mais essencial, segundo a fenomenologia da religião, tem de lidar. Tudo isso, mais afim com a transferência da responsabilidade pessoal para um campo metafísico com vistas ao apaziguamento das consciências pelo sentimento de total impotência contra o destino

³⁹⁷ *Manifest aux service du personalisme, Oeuvres I*, p. 524.

³⁹⁸ Essa vai ser, ao longo da história da religião de Israel, uma das suas grandes tentações.

inflexível e inexorável, não deixará de ser uma tentação nos caminhos da história do povo de Israel. A partir de então, sua *história* será a história da tentação constante de uma queda, senão na metafísica em si, sem dúvida, nas suas *conseqüências*, as quais representarão sempre um antípoda em termos de instalação contra a retomada na realização da vocação de liberdade responsável *diante de Deus* de acordo com o projeto inicial a cujo retorno os profetas serão os grandes arautos. Em outras palavras, aquele projeto de Iahvé que, por ser o criador do ser humano, segundo a Bíblia, tem consigo os constituintes próprios que fazem valer o que há de mais específico desta sua criação, a sua *dignidade* e a sua *liberdade*. Desta forma, para a consciência israelita, a autonomia do ser humano é unívoca à vontade diretiva de Iahvé que, por ser justo, a concebeu de acordo com o que há de mais específico com a “natureza humana”. Longe de um plano que poderia permanecer puramente metafísico, a religião israelita elegerá, como o campo de teste do projeto inicial de Iahvé para o ser humano, e como única dimensão que respeita o caráter finito do ser humano, a *história*.

Não encontramos nada similar nos textos mesopotâmicos. Pois a “ciência” que Enkidu adquire é simplesmente a *consciência de ser homem*, capaz de avaliar-se e conviver com os homens civilizados; inclusive com o rei de Uruk, filho de uma deusa. A “ciência” que os primeiros pais adquirem, segundo o relato de Gênesis, é a de seu afastamento de Deus, perdendo uma situação anterior privilegiada; é um processo de *degradação*, mas que, paradoxalmente, como temos colocado, pode ser considerado *uma queda para cima*, pois é neste momento que os primeiros pais abrem os olhos para a dimensão de uma vida ética responsável.³⁹⁹ Já no caso de Enkidu, trata-se de um processo de promoção social, de um estado de selvagem ao da vida cidadã. Nesta comparação, chegamos à interessante constatação de que em Gilgamesh trata-se de uma *elevação* “social” que implica uma *queda* “moral”⁴⁰⁰, e que em Gênesis é a *queda* de uma situação confortável que implica, ao mesmo tempo, um ato de liberdade como desobediência e uma *elevação de consciência ética* pela consciência mesma desse ato como livre. Por isso, Adão e Eva sentem uma

³⁹⁹ Ver sobre isso: BONHOEFFER, Dietrich, *Ética*, EST, Sinodal, Porto Alegre, 8ª ed., 2008, p. 19 s.: “Pudor e consciência”.

⁴⁰⁰ Em Rousseau não se trata de uma queda moral, mas da perda de uma inocência que implica a degeneração da humanidade, que se vê na necessidade de promover, na vida civilizada degenerada, a constituição, pelo que ainda suspira nela de sua constituição fundamental, algo que seja a expressão e que atualize o seu sentido mais íntimo que é o da liberdade.

profunda frustração com a nova “ciência”. A partir desse momento, tudo se torna hostil e trágico na vida dos primeiros pais, enquanto que a Enkidu, com o acesso à vida civilizada, se lhe abre um horizonte de *superação*, podendo acompanhar seu amigo Gilgamesh para realizar o grande feito heróico (*gesta*) da conquista do bosque misterioso, guardado pelo monstro Jumbaba.⁴⁰¹

O termo “fruta”, em muitos textos cuneiformes, segundo Cordeo, é um eufemismo para designar o prazer sexual. Ishtar⁴⁰², a deusa do amor diz a Gilgamesh: “Vem, Gilgamesh, ser meu amante; *dá-me tua fruta*”; e acrescenta: “Sê tu meu marido e eu serei tua esposa.”⁴⁰³

Não há nada parecido com isso no relato bíblico. Nele se diz que Adão foi seduzido pela mulher, que lhe ofereceu o fruto proibido – “A mulher que tu me destes deu-me da árvore e comi.” (Gênesis 3.12) Realmente, a noção de fruto como se referindo ao sexo tem aqui seus ecos. Todavia, isto mais em relação ao relato javista, pois quanto ao relato sacerdotal, a procriação, por meio do sexo e da fecundação – plantas e animais – existiu desde o início. O relato sacerdotal é em tudo antimaniqueísta; o javista, mais antigo e, conseqüentemente, mais antropomórfico, lança mais mão do imaginário ambiente, mas ainda assim configurando-o em sua nova perspectiva.⁴⁰⁴ Levando-se em consideração toda a estrutura do texto e a maneira pela qual o autor javista lança mão da cultura ambiente em função do seu esquema teológico, não se pode concluir que o pecado por comer o fruto proibido trate-se, como quer o preconceito popular, simplesmente de relação sexual. O encargo da multiplicação em Gênesis 1.28: “crescei e multiplicai-vos e enchei a terra e dominai-a!” parece se contrapor à noção de que o pecado original, em relação ao fruto proibido como evocando o ato sexual, tenha a ver com a relação sexual. Ora, se o maniqueísmo é combatido pelo autor de Gênesis no que diz respeito a toda criação, o sexo

⁴⁰¹ Cf., CORDERO, *op. cit.* p. 35 s.

⁴⁰² Em muitas tradições semíticas chamada de *Lilith*. Ver: HURWITZ, Siegmund, *Lilith – A primeira Eva – Aspectos históricos e psicológicos do lado sombrio feminino*, Fonte Editorial, São Paulo, p. 2006, parte I: “Seção histórico-religiosa: o mito e sua história”, pp. 33 ss.

⁴⁰³ CORDERO, *op. cit.*, p. 35 s.

⁴⁰⁴ Todavia, teremos a oportunidade de falar sobre os exageros dos cristãos Jerônimo e Agostinho, via Plotino, que cederam ao intelectualismo grego e seu maniqueísmo intrínseco – ódio às exigências do corporal em favor das do intelectual – condenando o sexo e atando-o, sem nenhuma autorização da antropologia bíblica, vétero e neotestamentária, no Ocidente, à importante noção teológica de “pecado”, causando, assim, enormes estragos nas já frágeis e complicadas relações humanas; enfim fazendo algo por conta e risco próprios e que não é uma decorrência dos textos bíblicos.

deve também fazer parte deste combate, justamente por sua relação direta ao corporal, que o texto conclui com a ênfase “muito” bom, e que representa para o semita o meio de continuação da descendência, cujo número acrescido lhe será sempre sinal de benção de Iahvé. Talvez, numa *relação remota*, o sexo poderia ser visto como o veículo tanto de uma “benção, que para o semita está ligada à geração de uma família numerosa, como da transmissão, por *solidariedade criatural* às futuras gerações, não só da “maldição” da queda, mas da responsabilidade na continuação do projeto de Iahvé de co-criação com base no pacto, na aliança sob a nova configuração, que o ato de desobediência causou, de uma vida livre e responsável num mundo inóspito fora do jardim de delícias e do sonho de uma volta ao período de inocência.

Por outro lado, em Gênesis 3.6 se diz da árvore proibida que era “boa ao paladar, formosa à vista e apetecível para alcançar sabedoria”. Como nota Cordero⁴⁰⁵, não se pode dizer que o escritor bíblico tenha baseado sua história no poema mesopotâmico. Porém, há um detalhe que se presta a certa similitude: Adão e Eva, depois da transgressão, começaram a ter o sentimento do pudor, pelo que se envergonharam de estarem nus. No caso de Enkidu, este sente o problema de sua nudez, justamente porque começa a descobrir sua dignidade de ser racional.⁴⁰⁶

No relato bíblico, se diz que foi o próprio Deus quem fez a primeira roupa para Adão e Eva; sem dúvida, para destacar a importância do pudor na vida social humana, como já notamos.⁴⁰⁷ De fato, a origem da vestimenta em todos os níveis tem tido diversos motivos: um utilitário, outro estético e finalmente outro moral-religioso. Este, para a mentalidade semítica, para salvaguardar o pudor em função do que, não obstante, é o caso da vida na maioria das chamadas *sociedades civilizadas*, quer dizer, o da possibilidade de ocorrência de atrações sexuais moral e socialmente inadequadas, conforme a estrutura social e as leis que decorrem precisamente das estruturas de parentesco. Na realidade, todos estes diversos motivos, nota Cordero⁴⁰⁸, seguem implicados nos relatos bíblicos e

⁴⁰⁵ *Op. cit.*, p. 37.

⁴⁰⁶ *Ibidem*.

⁴⁰⁷ Gênesis 3.21. Teremos a oportunidade de falar do *sentido existencial* da experiência do “pudor”, fora da crítica social ao moralismo e à hipocrisia social, em Emmanuel Mounier, *abaixo*, no capítulo sobre a *pessoa e existência*; além de conectar outros sentidos que ao do pudor ligam-se à autodefesa da pessoa contra os olhares redutores e objetificantes. O pudor, para o personalismo, é a maneira pela qual a pessoa expressa: “eu sou mais do que o meu corpo”.

⁴⁰⁸ *Op. cit.*, p. 38.

cuneiformes que acabamos de comentar. Porém, respondem a razões comuns, como vimos quanto à preocupação da manutenção da estabilidade social, que surgem instintivamente, sem que isso implique dependência literária por parte do relato bíblico em relação ao mesopotâmico, ainda que este seja mais antigo.

De fato, a serpente é instrumento em ambos os relatos para tirar de Adão e Gilgamesh o direito à imortalidade – deste último, no entanto, enquanto capacidade de rejuvenescimento. A semelhança é clara, e não há por que excluir que o autor bíblico tenha se utilizado de uma lenda mesopotâmica para distribuir os papéis do drama teológico entre os distintos protagonistas, utilizando a serpente – por seu caráter tradicionalmente repulsivo e traiçoeiro – como encarnação da astúcia e da sedução. Porém, o desenvolvimento do relato é diferente em ambos: no poema de Gilgamesh, a serpente arrebatou a “planta da vida” quando Gilgamesh se entrega a um banho reparador, como vimos, e aproveitando um descuido do herói. Por outro lado, segundo o relato bíblico, a serpente seduz primeiro a mulher – como mais vulnerável – mas que governa o coração do homem, para estar mais segura de seu êxito. Ora, se a serpente contava, em sua estratégia, com a capacidade de domínio do coração do homem pela mulher, isso já se dava antes da queda. E, todavia, esse domínio do coração do homem por parte da mulher é colocado como parte da condenação depois da queda: “teu desejo te impelirá para o teu marido e ele te dominará”.⁴⁰⁹ Agora, o narrador bíblico, sob o ponto de vista histórico que inaugura, vai colocar, antes que perguntas que pudessem justificar a paralisia da ação, tais como as perguntas metafísicas sobre a origem do mal, do determinismo etc., o “como” das ações, avaliadas com base na reapropriação hermenêutica da tradição à luz dos eventos e no sentido do cumprimento de

⁴⁰⁹ Bíblia de Jerusalém: “... O texto não quer dizer que sem o pecado a mulher daria à luz sem dor e que o homem trabalharia sem o suor do rosto. Isso seria o mesmo que concluir que antes do pecado as serpentes teriam patas. O pecado transtorna a ordem querida por Deus: em vez de ser associada do homem e sua igual (2.18-24), a mulher se tornará a sedutora do homem, que, por sua vez, a sujeitará para ter filhos; em vez de ser jardineiro de Deus no Éden, o homem lutará contra um solo hostil. Mas o grande castigo será a perda da familiaridade com Deus (3.23) ...” Nós completariamos: o qual, sabendo, como criador do homem, segundo a Bíblia, qual é o “ótimo” dessa expressão de existência chamada humana, colocará essa “ciência” de criador como tema recorrente, segundo o Antigo Testamento, e na base da convocação, por parte de Iahvé através do profetas do povo de Israel a cumprir a “vontade de Deus”, seu criador. Será na base de um convencimento da verdade do projeto de Iahvé que se dará a relação “tensa” e cheia de percalços entre o povo de Israel e Iahvé. Pois esta pregação profética da vontade de Iahvé se fundamentará numa condição que se esclarecerá sempre à luz dos eventos passíveis de serem julgados pelo povo em relação às promessas. Portanto, a desobediência do povo será sempre tratada como um ato de escolha livre o qual implicará as suas conseqüências. Numa outra conexão, para uma interessante análise arquetípica da “mulher fatal”, da “mulher sedutora”, que a mitologia judaica e semítica como um todo chama “Lilith”, ver: HURWITZ, Siegmund, *Lilith – A primeira Eva, aspectos históricos e psicológicos do lado sombrio feminino*, Fonte editorial, São Paulo, 2006.

sua vocação. Concluimos, novamente, que o que está em jogo na narrativa bíblica não são os determinismos possíveis, mas *a escolha pessoal livre e responsável*.

Por outro lado, não há dúvida de que no relato bíblico há certas alusões ao *complexo sexual*, pois, dentro da mentalidade dos antigos hebreus, o pudor, a maternidade, a concupiscência estão rodeados de uma atmosfera de “mistério”. Sabemos o quanto “promessa e descendência” estão ligadas no Antigo Testamento e que o “sexo” é o meio pelo qual dá-se continuidade à história da solidariedade. Porém, o que não está provado, segundo Cordero, é que o culto à serpente na Mesopotâmia e em Canaã esteja relacionado aos ritos afrodisíacos, ainda que esteja bem demonstrado o fato de que o culto à serpente em Canaã⁴¹⁰, no entanto, não conste como sendo emblema fálico. “Seria aferrar-se demasiado, segundo Cordero, às exigências da *religion geschichtlich*, buscar alusões comparativas que não se embasam em fatos mais precisos, mas em um calhamaço de fatos dispersos e desconexos muito discutíveis.”⁴¹¹ Tampouco pode-se levantar o suposto clima sexual do relato bíblico como se fosse uma preocupação central do autor bíblico, só porque é algo que aflora nos detalhes; porém a atenção central do drama, como temos visto, se dirige para o fato da insubordinação *e desobediência* de Adão e Eva a um preceito concreto, que, longe de ser um *Kindersünde* [pecado infantil] é o símbolo de um ensino bastante elevado, quer dizer, da submissão dos primeiros pais a um poder superior, ou ainda, em outras palavras, como já vimos, a maneira pela qual o pensamento hebraico resolve o problema que os gregos também pressentiram da *hýbris caracteristicamente humana*.

Agora que nos encontramos munidos da compreensão de algumas especificidades quanto ao texto e ao pensamento hebraico em relação ao seu meio ambiente cultural-religioso nessa aproximação comparativa que fizemos nos valendo do trabalho de outros, podemos então enviesar nossa pesquisa para o âmbito da antropologia e, daí, entrarmos nas considerações quanto à noção de *dignidade*, mais relacionada à noção de *imago-Dei* como estabelecida pela narrativa da Criação de Gênesis, e de *liberdade*, que vamos ressaltar da experiência de libertação realizada pelo povo de Israel a partir do texto de Êxodo 20.

⁴¹⁰ Ver exemplos em COPPENS, J., *La connaissance du bien e du mal et le péché du paradis* (Louvain, 1948), pp. 21 e 88 ss. [Citado por CORDERO, *op. cit.*, p. 39 s.]

⁴¹¹ Ver sobre essa teoria: VOSTÉ, J., em *Angelicum* 25 (1948), p. 272; IGLESIAS, S. Muñoz, *La ciencia del bien y del mal e el pecado do paraíso?: Gregorianum* 30 (1949), p. 490-520; 31 (1950), p. 35-62, 362-390. [Citado por CORDERO, *loc.cit.*]

I.II.1.g A Constituição Antropológica Hebraica da Noção de “Dignidade Humana”

O aspecto histórico da experiência de Israel com Iahvé, marcada pelos *eventos salvíficos*, e a compreensão do *tempo*⁴¹² que o semita mantém a partir da sua leitura dos eventos à luz da tradição que se formou e da necessidade de compreensão do significado do evento para o momento presente pelo qual, então, ele pode perspectivar o futuro, deixou os escritores bíblicos à vontade quanto a uma descrição não puramente cronológica e pontual dos fatos. Pois aqueles escritores ressaltam os aspectos mais *significativos* dos mesmos para a história nacional que, com o aparecimento da profecia, vai firma-se, *definitivamente*, como vocação para uma história universal ao mesmo tempo em que cresce a consciência de uma chamada de responsabilidade vocacional de universalização não só no plano nacional como no individual.⁴¹³ Esta noção de tempo semita, que vai se elaborando e tomando sua forma a partir da releitura do passado pela luz dos eventos do presente, é muito bem esclarecida por Wolff, em sua famosa *Antropologia do Antigo Testamento*.⁴¹⁴ Assim: “No *escrito sacerdotal* encontramos a noção de tempo refletida e diferenciada. Em primeiro lugar, ele mostra interesse por datas cronológicas e de calendário como quadro da história. ... As genealogias até se tornam o princípio de estruturação para o plano geral do escrito sacerdotal.”⁴¹⁵ E, ainda Wolff: “Com o javista, o problema do tempo ainda não o ocupa teoricamente... o “dia” não é introduzido como espaço de tempo do calendário, portanto não como conceito físico do tempo, mas exclusivamente como o espaço de um

⁴¹² Expandiremos mais esta explicação da concepção semítica de tempo, que o resgate do histórico e sua valorização nas pesquisas atuais do pensamento ocidental a respeito do tema, parecem fazer justiça, em contraste com a nossa mais tradicional concepção cronológica, pontual do tempo, herdada dos gregos.

⁴¹³ Com relação a esse último ponto, o profeta Jeremias vai ser paradigmático. Tentaremos seguir a pista sinuosa deste “*movimento* de universalização” – *movimento* e não *acabamento*, como quis a modernidade ocidental. Nesse sentido, é importante notar o resgate personalista dessa estética hebraica da história. Assim, no personalismo, a universalização, ou melhor, o *sentido da universalização*, é uma *tarefa*, uma *obra* a se cumprir perpetuamente, e não um estado ou substância acabada. Quando tratarmos do sentido de universalização em relação ao surgimento da filosofia grega, como implícito ao seu ideal de *Paideia*, e a tomada radical para si deste projeto de universalização pelo cristianismo, quanto a estes dois últimos desenvolvimentos, nos remeteremos mais à obra de Mounier.

⁴¹⁴ WOLFF, Hans Walter, *Antropologia do Antigo Testamento*, Edições Loyola, São Paulo, 1975, p. 117 a 127.

⁴¹⁵ *Ibidem*, p. 120. Esta observação de Wolff diz respeito à perspectiva geral da fonte (P = Sacerdotal) ao longo da tradição veterotestamentária, e não se restringe somente à narrativa de Gênesis, da qual tratamos aqui, o mesmo vale para suas observações quanto à perspectiva de (J = Javista).

acontecimento, e, em primeiro lugar, do acontecimento de uma ação divina.”⁴¹⁶ E ainda: “Assim, para o javista, a história é uma sucessão mutável e causadora de mudanças orientadas para uma meta que, como tempo, oferece, antes de tudo, a possibilidade da vida doada ao homem. Entretanto, o javista usa poucas vezes a palavra tempo (*‘eth*)...”⁴¹⁷ E, acerca da fonte deuteronomista (D), conclui Wolff: “Os pregadores *deuteronomicos* refletem profundamente sobre a relação entre o passado e o futuro. Estão interessados apaixonadamente no “hoje”.”⁴¹⁸ Podemos dizer que é a imbricação destas três principais perspectivas do pensamento hebraico que vai configurar, ao longo da história de Israel, sua concepção, para nós ocidentais mais afeitos à leitura do tempo pontual de inspiração grega, “estranha” que se denominará: *escatologia*.

Será justamente a tensão criada na própria experiência de sentir o tempo pelo judeu primitivo que o fará sentir-se dramaticamente pertencente a uma história da qual faz parte e na crescente consciência da execução de um papel a cumprir insubstituível: a história do descortinar de um propósito *ao mesmo tempo transcendente* em seus alcances últimos, pois que se encontram no “conselho de Iahvé”, e *imanes*, através dos eventos do passado dos quais a tradição se apropria e que pelos quais o indivíduo pode ver confirmado e atualizado em sua própria vida cotidiana. Além dessa dramática individual, a dramática coletiva do povo de Israel caminhará ligada à consciência da obrigação do cumprimento do seu papel como nação no projeto de universalização inscrito nas ações criadoras e libertadoras de Iahvé e a sua recusa em cumprir esse sentido do universalismo soteriológico salvífico restringindo-o aos ditames dos quadros particulares de sua expressão cultural, étnico-religiosa. Por isso, nota Wolff: “É característico para o Antigo Testamento o fato de estarem lado a lado providências concretas e projetos utópicos (cf., por exemplo, as leis dos escravos e o espelho dos juízos, no livro da aliança, com a lei da realeza, no Deuterônomo, e a prescrição do ano jubilar, na lei da santidade). Melhoramentos relativos provisórios e a esperança da liberdade plena não se excluem, mas são elementos que devem estar unidos.”⁴¹⁹ Essa tensão própria inserida na experiência do tempo, esse não abrir mão do inusitado possível no confronto com o evento presente, é a outra face da moeda que, no

⁴¹⁶ *Ibidem*, p. 117.

⁴¹⁷ *Ibidem*, p. 120.

⁴¹⁸ *Ibidem*, p. 121.

⁴¹⁹ *Ibidem*, p. 256.

Ocidente, via cristianismo, vai contrabalançar a face do “determinismo”. É com isso que se abrirá a possibilidade de um confronto direto com o que poderia advir como corolário próprio de sua *sensibilidade* e *metafísica*: conservantismo, letargia, conformismo, indiferentismo etc. Tudo isso em relação ao sentimento de impotência e de nenhum vislumbre, por parte da pessoa concreta existente, de pertença a um projeto *transcendente* a ela e em relação ao qual, na *imanência*, possa nutrir o sentimento de poder influir de alguma forma sobre ele e, por conseguinte, ser parte integrante do mesmo. E isto, mesmo pelos dados que recebe da própria tradição que confirmam, ao mesmo tempo, sua dimensão criatural – *pó* –, mas também sua dignidade pessoal de co-criadora – *imagem e semelhança de Iahvé*⁴²⁰, agora como *fato histórico* pelo cristianismo.

Como pudemos notar, é justamente essa tensão própria na experiência do ser humano, que procura se situar no mundo, como pertencente e ao mesmo tempo diferente do mundo, que se dá, e para a qual queremos apontar, na *narrativa da criação* de Gênesis, na qual nos deparamos, *de modo impressionante*⁴²¹, num texto tão antigo, com os constituintes fundamentais da noção de *dignidade* que será, a partir de então, nos níveis e desníveis da história tanto de Israel quanto da humanidade, a base sobre a qual as inspirações mais profundas quanto ao anseio de elevação e libertação humanas poderão encontrar apoio. Sempre presente – e a atualidade está aí para demonstrar a sua força – o movimento de personalização⁴²² será a marca da inserção de um elemento de imprevisibilidade nas estruturas temporais engessadas e carcomidas que militam, em sua estagnação confortável mórbida, para a contenção deste que é o movimento mais próprio da pessoa.⁴²³

⁴²⁰ É o estoicismo antigo e o neo-estoicismo contemporâneo – na esteira de Nietzsche – que serão as posturas mais corajosas de confronto à morbidez latente dessa metafísica incontornável do gênio do “paganismo” e não do “cristianismo”, como, todavia, entendeu Nietzsche.

⁴²¹ Creio que, depois do que temos concluído, esta minha “expressão” se justifique um pouco. Creio também que com isso essa inspiração personalista pode ser vista como situada na tradição filosófica, pois para Aristóteles a filosofia começa justamente com um “espanto”. Talvez a salvação da filosofia, para quem ainda acredita nisso, e o personalismo de Mounier acredita, esteja na capacidade de recuperarmos o exercício da capacidade de se “espantar” com as coisas, no sentido de Aristóteles e da mística, é claro, e não no sentido do inusitado dos eventos da situação de risco da guerra de todos contra todos inaugurada e mantida pelas instituições do racionalismo liberal e burguês, que torna a vida da maioria esmagadora das pessoas mais do que um espanto, um *inferno*.

⁴²² Que nesta dissertação definimos pelo movimento de *emergência* e *insurgência* da pessoa na história e à luz do personalismo de Emmanuel Mounier.

⁴²³ Esta é uma das compreensões que Emmanuel Mounier tem da inserção, por arte do personalismo, da noção de *pessoa* no âmbito da análise das *estruturas*. Ver MOUNIER, Emmanuel, *Le Persoannalisme, Oeuvres III*, p. 429-430: “Mas com sua afirmação central sendo a existência de pessoas livres e criadoras, ele introduz no

I.II.1.h O Ser Humano como “Imago Dei”

A essa nossa tentativa de empreender uma aproximação ao pensamento hebraico e perceber o que se constitui como suas contribuições próprias para a elaboração de uma antropologia que repercute na história do Ocidente pela via da apropriação, e que perdura como legado, do cristianismo, tanto para a história da teologia quanto da filosofia, concluiremos traçando algumas considerações da noção de “imagem de Deus”, relacionada ao ser humano, que temos constatado no texto de Gênesis já referido e, portanto, ainda a partir do escopo da narrativa bíblica, nomeadamente, a veterotestamentária..

No salmo 8.5-6 está escrito: “Fizeste-o, no entanto, por um pouco, menos do que Deus e de glória o coroaste. Deste-lhe domínio sobre as obras da tua mão e sob seus pés tudo lhe puseste.” Este salmo deixa claro que o senhorio do ser humano sobre as demais criaturas é o sinal de proximidade que este mesmo ser humano guarda com Deus: na verdade, trata-se do senhorio de Deus sobre a criação do qual o ser humano é chamado a participar, e não, *pura e simplesmente*, do senhorio do ser humano. Isso fica mais claro no relato da criação do Código Sacerdotal (Gênesis 1.26 ss.), como já vimos, em que a responsabilidade de domínio dada ao homem é expressamente remetida ao domínio do próprio Deus sobre sua criação, enquanto responsabilidade que se relaciona ao fato do ser humano ser “imagem de Deus”.

Em relação a esta noção de “domínio”, que se destaca da narrativa bíblica, Wolff⁴²⁴ responde à seguinte pergunta: “De que modo a humanidade, como imagem de Deus, exerce este *domínio*?” – da seguinte maneira: “A *condição* é um mundo desmitificado, como o relato da criação o mostra no todo e em parte à maneira de polêmica contra os mitos do ambiente. Afirmando-se que tudo e cada coisa em particular que se encontra no mundo é criação de Deus, para o ser humano que compreendeu isto não há nem uma terra divina, nem animais divinos, nem astros divinos ou outros âmbitos inacessíveis em princípio ao ser humano. Todo o mundo desmitificado pode se tornar o ambiente do ser humano, o seu espaço vital, que ele pode modelar. Para nós, mas também para o Antigo Testamento, isto parece um paradoxo: Quanto mais conseqüentemente o mundo é visto como criação, com

coração das estruturas um princípio de imprevisibilidade que desloca toda vontade de sistematização definitiva.”

⁴²⁴ *Op. cit.*, p. 215.

tanto mais conseqüência pode-se falar da sua natureza de mundo.”⁴²⁵ Essa observação de Wolff, como já vimos, pode ser estendida em seu alcance ao próprio ser humano. Segundo o Antigo Testamento, quanto mais esse se reconhece em sua finitude, em sua criaturalidade, mais ele conseguirá atualizar, em sua existência frágil e dramática, o plano que melhor responde a suas características específicas. Estas mantêm na base a sua vocação fundamental de co-criador, a qual repõe em sua verdadeira perspectiva, segundo o Antigo Testamento, o sentido da dramaticidade existencial contida em seu sentimento de pertença e diferença ao meio ambiente natural.

Uma outra questão, de pronto, seria a seguinte: Onde fica o *mistério*, entendido como *a noção declaratória do limite da ação humana* em seu aspecto de *domínio*, já que a criação fica desmitificada na concepção hebraica e que o autor hebraico não é desatento para o elemento de *hybris* que se insere na ação humana? Fazemos menção aqui desta noção de *mistério* porque era ela também que, no âmbito da mística advinda da teologia antiga e mitologizada das outras religiões, especialmente aqui a do culto de mistérios grega, configurava o elemento impeditivo e limitador da ação humana no mundo, antes da vitória do racionalismo independente da filosofia.⁴²⁶ Quanto a isso, é bom lembrar que estamos tratando de *uma concepção*, a do pensamento hebraico, como já dissemos, que insere um elemento de tensão em tudo, graças aos constituintes próprios ao seu monoteísmo que, como também já vimos, estabelece um distanciamento ontológico do Criador em relação ao criado. Todavia, os ritos de purificação e a moral derivada são outras conseqüências cerimoniais desta noção fundamental de *mistério*, ou seja, de *limite*. Um outro fator concomitante das religiões não judaicas é que esta organização da religião gera a *gnose* – o conhecimento secreto – acessível só aos iniciados e pelos meios da meditação regulada e do êxtase, daí a conseqüente hierarquização do corpo sacerdotal sempre detentor e curador do *segredo*.⁴²⁷

⁴²⁵ RAD, G. v., *Christliche Weisheit?*, p. 151. [Citado por WOLFF, *op. et loc. cit.*]

⁴²⁶ JAEGER, *op. cit.*, *passim*.

⁴²⁷ Enquanto que na Grécia a religião institucional e organizada em corpo sacerdotal existirá sempre em concorrência, por outro lado, nas culturas assírio-babilônica, egípcia, persa, indiana, chinesa e japonesa, suas instituições e práticas de purificação – *convertidas como regras da vida moral* – vão alcançar um status mais independente e influente, mais determinante, sobre a vida política e as relações sócio-culturais. Sobre isso ver: SERTILANGES, A.-D., *Le probleme du mal – l’Histoire*, Aubier, Éditions Montaigne, Paris, 1948, pp. 19 a 101. ver também: MOORE, George Foot, *op. cit.*, vol. 1, *passim*.

Ora, não obstante o culto de Iahvé comportar elementos rituais de purificação, moral cultural e a conseqüente manutenção de uma casta sacerdotal escolhida especialmente para servir no Templo (Êxodo 28) o *elemento* que fará toda a diferença no culto a Iahvé da religião judaica em relação às outras religiões será justamente este seu caráter *histórico*. Quer dizer, *dependente dos eventos* que, como tais, serão o modo de expressão dos *conselhos* de Iahvé que, por outro lado, permanecerão *sempre inescrutáveis* em seu caráter último, mas que, enquanto eventos históricos, serão, portanto, abertos à *interpretação*. Nesse sentido, conjugarão, em um mesmo nível de valor de verdade, na busca de compreensão do sentido do evento por parte do intérprete, tanto a ação individual – do sacerdote, do juiz, do profeta – quanto a experiência coletiva, nacional, situadas *à luz de uma mesma tradição*. Esta conjugação, este “círculo hermenêutico”, entre o *individual* e o *coletivo* no âmbito mesmo da experiência religiosa em Israel vai ser, em sua história, sempre o estopim que acenderá a pólvora para a explosão de quadros unilaterais, tanto individuais quanto coletivos, que a si arroguem o título de possuidores da “última palavra”, que sempre será apanágio de Iahvé, guardado, todavia, em seu *conselho inescrutável*.

Não obstante, a noção de mistério, como expressão do limite ontológico da ação humana, não é apanágio da misteriosofia grega, ela está inscrita na essência mesma de toda manifestação religiosa. Portanto, também no judaísmo. A questão é saber quais são as cores próprias que esta noção toma dentro da experiência religiosa humana; qual é o seu *locus*, e como se constitui as vias para a sua compreensão, tanto em relação a Israel quanto em relação às outras religiões, o que nelas determina a “posição ontológica” do ser humano no mundo. Assim: “A *natureza* da administração humana do mundo e sua superioridade incondicional... (Gênesis 1.28) – *kibshuha* – subjugação total da terra – designa uma ação na qual o ser humano, com o emprego de força, faz com que alguma coisa lhe sirva (Josué 18.1).” E prossegue Wolff: “... a *dignidade do domínio real absoluto* é atribuído a todos os *seres humanos*. [grifo nosso] A significação de ‘dominar’ talvez tenha se originado da significação de ‘pisar’... [que descreve a ação de pisar o lagar onde se fazia o vinho.] Assim se exprime uma ação transformadora, como se dá no lugar da preparação do mosto de uvas. O ser humano está autorizado para transformações úteis semelhantes.”⁴²⁸

⁴²⁸ WOLFF, *op. cit.*, p. 216. A noção de “jardineiro”, enfatizada por Pannenberg, parece ser mesmo a que melhor caracteriza o tipo de domínio que a narrativa de Gênesis parece permitir ao ser humano em relação ao mundo.

Já dissemos antes que אָדָם / *Adam* é um termo genérico para *humanidade*, e Gênesis 1.26 conclui: “*Eles* [grifo nosso] devem dominar sobre os peixes do mar, as aves do céu, os animais domésticos, todas as feras e todos os répteis que rastejam sobre a terra.” Há uma observação exegética que Delitzsch nota em relação à *extensão* do domínio permitido ao ser humano, de acordo com a narrativa de Gênesis que estamos tratando, e que queremos reproduzir. Trata-se da concepção mais restrita deste domínio que a versão siríaca⁴²⁹ apresenta em relação à concepção massorética⁴³⁰, esta mais extensa e que se vale de fontes mais antigas. Para tanto, o texto massorético trás: “e sobre toda terra” – e o texto siríaco: “e sobre todos os animais da terra”. Nota Delitzsch⁴³¹: “A mudança na expressão indica a diferença de significado; e, como o texto massorético é baseado sobre as autoridades críticas mais antigas, [...], a versão siríaca deve ser rejeitada como nada mais do que uma conjectura, e o texto massorético deve ser entendido da seguinte maneira ... Deus determinou dar aos seres humanos, por todos os lados ser criado a sua semelhança, a supremacia não somente sobre o mundo animal, mas sobre a própria terra; e este acordo com a benção de Gênesis 1.28, onde o ser humano, volitivamente criado, é exortado a encher a terra e dominá-la; enquanto que, de acordo com a conjectura siríaca, o domínio do homem sobre a terra seria omitido do decreto divino.” Mais à frente, apresentaremos como se dão os limites desta dominação, que, na verdade, se relacionam antes ao *tipo de dominação*, ao “como”, como já dissemos, exigido em seu exercício num mundo totalmente desmitificado, segundo a narrativa Bíblica, em relação ao qual já apontamos o modelo do *jardineiro* como paradigmático.

Antes, porém, é necessário, a essa altura, iniciarmos uma demarcação de terreno no sentido de fazer um contraste que nos possibilite um melhor esclarecimento ainda quanto a

⁴²⁹ Chamada de “Peshita”, quer dizer, “simples”. Trata-se da versão da Bíblia usada na Igreja Cristã Siríaca, escrita com um elaborado aparato crítico cuja tradução data de manuscritos escritos antes do século V, sendo uma revisão da Antiga Versão Siríaca feita de acordo com os princípios textuais gregos.

⁴³⁰ Trata-se da versão cuidada pelos *massoretas*, eruditos judeus que, do século X ao século VI a.C., trabalharam nas academias talmúdicas que se encontravam na Babilônia e Palestina para reproduzir, tanto quanto possível, o texto original do Antigo Testamento. Nessa intenção de salvaguardar a “verdadeira Palavra de Iahvé”, eles tanto cuidaram dos manuscritos como foi, através deles, que a tradição oral foi garantida às futuras gerações. Seu extremo cuidado com os textos fez com que, em suas cópias, os caracteres hebraicos tomassem a forma mais quadrada, tal como conhecemos hoje. Além disso, os massoretas inventaram os chamados *sinais massoréticos*, quer dizer, sinais que pudessem garantir a pronúncia correta, já que os caracteres hebraicos não os tinham originalmente e a condição de cativos e a diáspora eram situações que dificultavam a manutenção do idioma, por parte das gerações exiladas.

⁴³¹ DELITZSCH, *op. cit.*, p. 64.

este nosso assunto. O tipo de dominação que se desenvolveu a partir do séc. XVI da nossa era – e com base em sua própria afirmação de autonomia da religião – só recebe algum fundamento no tipo de dominação colocado por Gênesis de uma maneira muitíssimo remota. Para o racionalismo moderno, a noção de *mistério*, como já dissemos, cujo o sentido aponta para a limitação ontológica da ação humana, e a noção de *superabundância*⁴³², como exuberância do ser, como *inacabamento essencial*, estão fora de cogitação e não lhe fazem nenhum sentido. A racionalidade instrumental tem a intencionalidade de circunscrição dentro dos seus moldes para a dominação imediata e definitiva de um ser que se lhe apresenta sempre à disposição e que lhe aparece, também, sempre como totalmente cativo e passível de ser exaurido no próprio ato de dominação. Se não, ou seja, frustrando-se essa primeira tentativa, segue-se um novo movimento, mas na mesma *intenção e intensidade de investida*.

Por conta da diferença específica que queremos tornar clara na seqüência, e que se integra nessa conexão à crítica personalista à modernidade, entre o tipo de dominação advindo do pensamento judaico-cristão e que passou para o Ocidente transmutado em sua deformação burguesa como *progresso*, seria muito temerário deduzirmos a destruição do meio ambiente e a conseqüente e possível catástrofe ecológica, que ronda os nossos dias, justamente dessa ordem de Iahvé, segundo o Antigo Testamento, que, via cristianismo, transmitiu-se como cultura no Ocidente, como vocação ao homem de dominar. Pois o que se coloca em pauta, na perspectiva de Gênesis, não é, como já dissemos, simplesmente *o domínio do homem*, mas *o de Deus* ao qual o homem deve seguir como padrão enquanto co-criador. Trata-se, em última instância, de uma compreensão que a narrativa veterotestamentária permite-nos já entrever mas que o *kerygma* cristão vai radicalizar em sua apresentação do ser de Deus definindo-o como essencialmente “amor”.⁴³³

Apresentamos, a seguir, a tradução de uma interessante análise do teólogo protestante Pannenberg sobre os problemas exegéticos dos termos “imagem” e “semelhança” tal como aparecem na narrativa de Gênesis, que contribuirá para nossa compreensão sobre o tipo de domínio que, segundo Gênesis, é deixado ao ser humano: “O conceito de imagem (*zelem*) utilizado em Gênesis 1.26 s, designa especialmente a imagem

⁴³² Teremos mais oportunidade de expandir e esclarecer esta noção tão importante para a compreensão da ontologia personalista.

⁴³³ 1 João 4.8.

dos deuses, a estátua de Deus (cf. 2 Reis 11.18; Amós 5.26). A expressão *d'mut*, ligada à anterior, é um plural abstrato e denota 'semelhança'. A investigação exegética sobre a relação entre ambos os conceitos se inclina preponderantemente a considerar que não se pode estabelecer uma distinção de significado entre eles. Se existisse tal distinção, esta se daria antes no sentido de que *d'mut* limita a correspondência entre a imagem e o representado, que ela torna presente, à mera semelhança. – A função da imagem é a apresentação do representado reproduzido na imagem. Modelo desta função da imagem era a imagem do rei exposta em seus territórios; no Egito, segundo Werner H. Schmidt, ela representava o reinado do próprio Faraó, enquanto este, como “imagem viva de Deus na terra”, encarnava o reinado divino de Amón-Re. A aplicação que o Código sacerdotal faz deste conceito à situação do ser humano na criação quer significar o seguinte: ‘o que em outros contextos é dito apenas do rei, amplia-se aqui a toda a humanidade’. – Se a função de imagem de Deus consiste na representação do senhorio de Deus na criação, nem por isso, imagem e domínio podem, sem mais, ser identificados. Se o conceito de imagem compreende a fundamentação (e, ao mesmo tempo, também a limitação) do encargo de domínio dado ao homem, temos que qualificar a função de domínio antes como consequência da *semelhança* do ser humano com Deus. Objetivamente, em que consiste esta semelhança não está dito em Gênesis 1.26 s., nem tampouco faz falta, pois a intenção da expressão se centra na fundamentação da posição de domínio do ser humano. No máximo, talvez, poderíamos considerar se o que se acrescenta ao conceito de “semelhança” não tem de ser explicado a partir de sua intenção, dando, portanto, a entender, que o senhorio do ser humano sobre a criação é ‘semelhante’ ao do próprio criador.”⁴³⁴

É ainda Delitzsch⁴³⁵ quem nos dá mais esclarecimentos: “Sobre a imagem e semelhança, os comentadores modernos têm observado corretamente que não há razão para a distinção traçada pelos Gregos e, depois deles, por muitos Pais latinos, entre εἰκών / *eikón* / (*imago*) *imagem* e ὁμοίωσις / *homóiosis* / (*similitudo*) *semelhança* – pelo primeiro das quais eles supõem representar o aspecto físico da semelhança com Deus, pelo último, a ética; mas isso, pelo contrário, os mais antigos teólogos luteranos foram corretos em declarar que as duas palavras são sinônimas, e são meramente combinadas para dar mais

⁴³⁴ PANNENBERG, Wolfhart, *Teologia Sistemática*, vol 1, Universidad Pontificia Comillas, Madrid, 1992, p. 219 s.

⁴³⁵ DELITZSCH, *op. cit.*, p. 63.

intensidade ao pensamento.”⁴³⁶ E ainda: “A imagem de Deus consiste, portanto, na personalidade espiritual do ser humano, embora não simplesmente em unidade com a autoconsciência e a autodeterminação, ou no fato de que o ser humano foi criado um *Ego* conscientemente livre; pois a personalidade é simplesmente a base e forma da semelhança divina, não sua real essência. Esta consiste, antes, no fato de que o ser humano, dotado com personalidade livre auto-consciente, possui, *em sua natureza tanto espiritual quanto corporal* [grifo nosso], uma cópia criatural da santidade e bem-aventurança da vida divina.”⁴³⁷ Portanto, e concluindo com Delitzsch, “... a dominação do ser humano sobre a natureza ... é inquestionavelmente designada nele simplesmente como a conseqüência ou efluência de sua semelhança com Deus. O ser humano é a imagem de Deus em vista de sua natureza espiritual, do sopro de Deus pelo qual o ser, formado do pó da terra, tornou-se alma vivente.” Alma vivente, como diz Wolff, traduz a palavra hebraica *nefesh*: “Assim, *nefesh* significa, em geral, a pessoa individual, o indivíduo em oposição ao conjunto do povo; cf. também Levíticos 19.8; 22.3; Números 5.6; 9.13 etc. Não será por acaso que o israelita considerará a *nefesh* na qualidade de garganta que, comendo e respirando, satisfaz as necessidades vitais de cada pessoa em particular – precisamente também como a designação apropriada de indivíduo.”⁴³⁸ Por aqui, podemos ver o problema que é tentar estabelecer um *locus*, uma localização dessa *imagem e semelhança* no ser humano, cujo ser, para o pensamento hebraico, é sempre tomado em sua apreensão imediata como, para usar o jargão filosófico, uma *unidade substancial*, uma *integralidade*.

Se a semelhança do homem com Deus constitui o critério de seu destino a dominar a criação, segundo a tradição veterotestamentária, pelo que é prévia a tal destino, em que consistirá realmente esta semelhança com Deus? Karl Barth, em sua *Dogmática da Igreja*⁴³⁹, vinculou o plural do auto-imperativo divino de Gênesis 1.26 (“*Façamos o ser humano*”) com a observação que se segue no versículo 27 sobre a criação do ser humano como, na realidade, tratando-se da criação do varão e da mulher, concluindo que o homem é imagem de Deus precisamente em sua condição plural de respectividade inter-humana e, concretamente, em sua forma fundamental de distinção e relação enquanto varão e mulher.

⁴³⁶ Não estaria isso dentro da intenção do chamado *paralelismo hebraico*?

⁴³⁷ DELITZSCH, *op. cit.*, p. 63 s.

⁴³⁸ WOLFF, *op. cit.*, p. 35.

⁴³⁹ Apóio-me, no que segue, sobre a análise de PANNENBERG, *Teol. Sist., op. cit.*, vol. II, p. 221 e ss.

Todavia, observa Pannenberg, esta posição de Barth não pode ser justificada exegeticamente. Pois a menção da criação do ser humano como varão e mulher é uma precisão que se segue à afirmação de sua criação à imagem de Deus.⁴⁴⁰ Portanto, da seqüência de ambas as afirmações, pode-se juntar que varão e mulher são, de igual maneira, imagem de Deus, porém, *não que tal imagem consista na relação dos sexos*.

Se quiséssemos, com Barth, conceber a relação dos sexos como réplica correspondente à relação trinitária de Pai e Filho, teríamos que ver fundada, como faz o próprio Barth e, antes dele, Agostinho⁴⁴¹, na subordinação do Filho ao Pai, também uma subordinação da mulher ao varão: no entanto, e pelo contrário, a afirmação do Código Sacerdotal implica, neste aspecto, antes uma igualdade de princípio entre varão e mulher, pois *a semelhança com Deus se refere à humanidade sem distinção da diferença de sexos* e, portanto, *de igual modo a ambos os sexos*.

Não obstante, no pensamento cristão⁴⁴², e isso já por conta de sua queda para o lado do intelectualismo grego, a interpretação que se tornou clássica é a de que *é a alma espiritual humana o que circunscreve a semelhança do homem com Deus*. Essa interpretação já é encontrada no livro da Sabedoria (9.2)⁴⁴³; Filo de Alexandria, em correspondência com o duplo sentido da idéia de sabedoria, como preexistente (Sabedoria 9.9) e como dom concedido ao homem, referiu a idéia da semelhança com Deus, por um lado, ao *Logos* preexistente e, por outro, ao *noûs* humano como sua imagem.⁴⁴⁴ Seguindo Filo, a teologia cristã alexandrina também circunscreveu a semelhança do homem com

⁴⁴⁰ Da mesma forma como é o caso na criação dos animais à qual segue a precisão “segundo sua espécie” (Gênesis 1.21 e 24).

⁴⁴¹ AGOSTINHO, *A Trindade*, Coleção Patrística, Ed. Paulus, pp. 374 ss.: “A Escritura diz nesse texto que a natureza humana enquanto tal, e que se compõe dos dois sexos, foi criada à imagem de Deus. Com efeito, ao afirmar que Deus fez o homem à imagem de Deus, acrescenta: *criou-o homem e mulher*, ou segundo outra versão: *Criou-os homem e mulher*. Como então ouvimos o apóstolo afirmar que o varão é imagem de Deus, o que o leva a proibir cobrir a cabeça, mas não a mulher, à qual é preceituado o contrário? (1 Coríntios 11.7) Creio que a razão está no que já disse ao tratar da natureza humana, ou seja, que a mulher é com seu marido a imagem de Deus, de modo que forma uma só imagem, a totalidade da natureza humana. Mas enquanto é considerada como auxiliar do homem, o que diz respeito somente a ela, não é imagem de Deus. E pelo que se refere ao varão, o que se refere somente a ele, é imagem de Deus tão plena e integralmente como o é em conjunto com a mulher.”

⁴⁴² E não, bem entendida, da *teologia do Novo Testamento*, quer dizer, dos textos fundantes e, na verdade, já como um afastamento de suas inspirações antropológicas mais afins.

⁴⁴³ “... e com tua Sabedoria formaste o homem para dominar as criaturas que fizeste, ...”: é importante notarmos que este livro é marcadamente influenciado pelo pensamento helenístico, escrito em c. de 50 a.C., o que já aponta sua forte ênfase intelectualista, como será a de toda tradição que perfaz esse tipo de interpretação que se tornou clássica.

⁴⁴⁴ Citado por PANNENBERG, *Teol. Sist., op. cit.*, vol. II, p. 222: “FILON, *De opif. mundi* 69.”

Deus a sua *razão*.⁴⁴⁵ Esta concepção se impôs tanto no Oriente quanto no Ocidente através de Gregório de Nissa e de Agostinho.⁴⁴⁶ Mediante as reflexões patrísticas sobre a imagem do Deus Trinitário na diferenciação interna da alma espiritual humana, esta concepção chegou a deixar uma marca particularmente relevante no agostinismo da teologia ocidental. A idéia de que o homem é imagem de Deus única ou primariamente por sua alma espiritual foi ressaltada explicitamente pela Escolástica Latina⁴⁴⁷, e a teologia reformada e pós-reformada a teve por subentendida.⁴⁴⁸ As modificações da concepção tradicional da imagem de Deus propostas pela teologia reformada, todavia, movem-se no marco desta idéia fundamental. No entanto, segue-se o fato de que *esta idéia não responde à afirmação fundamental do Código Sacerdotal em Gênesis 1.26 s., que se refere ao ser humano em sua totalidade, sem fazer diferença entre corpo e alma e sem uma localização (nem mesmo prioritária) da semelhança com Deus na alma.*⁴⁴⁹ Em outras palavras, repetindo, o ser humano é visto, na narrativa de Gênesis, como uma *unidade substancial*, um *integralidade*. Isso não quer dizer que, na constituição da antropologia do Antigo Testamento, não haja um *tratamento didático* que compartimente, a fim de compreensão, o “fenômeno humano”. A questão é não confundir os níveis da compreensão didática – *elaborada* – com os da apreensão imediata ontológica – *intuitiva*.

⁴⁴⁵ *Ibidem*, p. 223: “CLEMENTE, *Strom.* V, 94,5; ORÍGENES, *princ.* I, 1,7,24.”

⁴⁴⁶ *Ibidem*, p. 223: “*De hom. Opif.* 5, MPG 44,137C.” Em relação a AGOSTINHO podemos citar *De civitate Dei*, (*La Cité de Dieu*, de Saint Augustin, traduction nouvelle par L. Moreau, 4^o ed. Avec le text latin, Paris, 1899), XIII, 24,2: “Sed intelligendum est, secundum quid dicatur homo ad imaginem Dei... Illud enim secundum animam rationalem dicitur...” [Deve-se compreender o que se diz acerca do homem como imagem de Deus... Que se diz segundo sua alma racional...]. Cf., também de AGOSTINHO, *A Trindade*, Coleção Patrística, ed. Paulus, p. 449: “Decorre daí o modo como apresentávamos a trindade da alma (cf. X.11, 17.18): – a memória, onde colocávamos o que informa o olhar do pensamento; – a forma, que reproduz a imagem impressa na memória; – o amor ou vontade, que enlaça um a outro. ... É pois, ainda por esses três termos que cremos se insinuar a trindade da alma: memória, inteligência e vontade.” Agostinho, nesta mesma obra, já havia estabelecido e fecha sua definição de uma trindade criada intelectual e que prescinde do corpo em sua formulação, como a que melhor refletia a imagem trinitária divina no homem.

⁴⁴⁷ Obra citado por PANNENBERG, *op. cit.*, vol. II, p. 222: “AQUINO, Tomás de, *S.T.* I, 93,6; cf. também I, 93,3 ad 2.”

⁴⁴⁸ Contra OSIANDER escreveu CALVINO, *Inst. Chr. Rel.* I, 15.3: “Quamvis enim in homine externo refulgeat Dei gloria, propriam tamen imaginis *sedem in anima* [grifo nosso] esse dubium non est” [“Ainda que de fato na parte exterior do homem resplenda a glória de Deus, todavia não há dúvida que o próprio modelo [imagem] *resida na alma.*”] (CR 30, 136). Se bem que a teologia reformada via na comunhão atual do homem com Deus a verdadeira essência de sua condição de imagem de Deus, os luteranos tardios, no entanto, reconheciam que o caráter espiritual da alma era a raiz de sua condição de imagem de Deus em sentido estrito (D. HOLLAZ, *Examen theol. acroamaticum* I, Stardart 1707, pars II, 3 – obra citada por PANNENBERG, *Teol. Sist.*, vol. II, *op. cit.* p. 223) ou, antes, constituía sua sede (Cf. PANNENBERG: “HOLLAZ, *op. cit.* p. 18, q. 13”).

⁴⁴⁹ Para maiores desenvolvimentos, ver: PANNENBERG, Wolfhart, *Teol. Sist.*, vol. II, *op. cit.*, pp. 219 ss.

Fizemos, anteriormente, referência ao secularismo moderno que se fundamenta, *com razão*, em sua emancipação dos elos que ligavam a sociedade, enquanto espaço político, com o poder religioso. No entanto, este mesmo secularismo não pode gloriar-se de sua emancipação das amarras religiosas e, ao mesmo tempo, jogar a responsabilidade das conseqüências de sua absolutização da ânsia por bens terrenos sobre essas mesmas origens religiosas de cujas limitações diz ter-se libertado, pois o domínio exigido ao homem por Deus, de acordo com que o temos visto a partir da narrativa de Gênesis, e relacionado a sua imagem e semelhança com o próprio Deus da Bíblia, não inclui, portanto, o direito a uma utilização e exploração da “natureza” como um todo, até onde possa alcançar o seu domínio, de maneira *arbitrária e irresponsável*. Nesse sentido, a função que compete ao ser humano, do ponto de vista da Bíblia, poderia ser melhor caracterizada como a função de um jardineiro, que, segundo o mais antigo relato da criação, foi justamente o que foi confiado à humanidade: *um jardim*.⁴⁵⁰ No entanto, recordamos que a ordem de domínio, do ponto de vista do israelita, não se torna nunca independente de sua visão histórica da revelação: trata-se, para o israelita primitivo, de um domínio que insere no campo de visão de sua compreensão de pertencente, enquanto pessoa singular, a uma nação que, por sua vez, enquanto pessoa coletiva, tem uma vocação a ser realizada e cujos constituintes vão se esclarecendo e se descortinando na história, no tempo – *revelação progressiva* – à luz dos eventos atuais que possibilitam sempre uma nova apropriação dos eventos passados e que preparam e perspectivam os novos caminhos de um futuro sempre aberto como chamada da criatura à co-criação da terra junto com o Criador.

Além das conseqüências advindas da noção de jardineiro para a orientação da prática humana no cuidado com a natureza, é impressionante, repito, o fato de encontrarmos neste texto antiqüíssimo, de modo expressivo e sem dubiedade, uma atribuição devida somente ao Faraó – o dono (senhor) e deus do mundo⁴⁵¹ - relacionada a *toda humanidade*, ou melhor, *a cada um dos seres humanos singularmente tomados*.⁴⁵² É

⁴⁵⁰ Cf. também com PANNENBERG, *op. cit.*, vol II, pp. 121 ss. Gênesis 2.15: “Tomou, pois, o Senhor Deus ao homem e o colocou no jardim do Éden para o cultivar e o guardar.”

⁴⁵¹ Com *mundo* queremos dizer: o reino animal, incluídos os seres humanos, o vegetal e o mineral. Ver MOORE, George Foot, *History of Religions*, T. & T. Clarck, Edinburgh, 1914, in two volumes, vl. 1, (*Religiões politeístas*), pp. 144 a 167.

⁴⁵² A palavra hebraica para “homem” é *'adam*, em Gênesis 1.26, e de 2.7 do Código javista; em ambos, no primeiro e no segundo relato da criação, é um nome coletivo, que justifica, na seqüência, por exemplo, de

claro que, pela leitura da história de Israel, com sua recorrente fuga desta sua *vocação nacional de universalização que converge ao mesmo tempo para uma ampliação da consciência da dignidade singular*, e o que vai ser o tema das invectivas dos sacerdotes, juízes e principalmente dos profetas comprometidos com a vontade de Iahvé, como já dissemos, percebemos que a noção de *dignidade*, construída sobre estas bases, foi sempre um problema para as autoridades judaicas, quando eram lembradas de ter de levar em consideração as suas conseqüências, que temos apresentado aqui, em suas tomadas de decisão. A narrativa bíblica nos ensina e insere na história o fato de que não há verdadeira construção da universalidade fora de uma consciência paralelamente crescente da dignidade inalienável de toda singularidade humana.

I.II.1.i A Construção da Liberdade em Aproximação à Tradição Veterotestamentária

A fonte Sacerdotal (P), em que Gêneses 1.26 se enquadra, compõe a narrativa da criação da humanidade, mas, como já vimos, enquanto uma releitura por parte desta tradição específica da tradição comum à luz dos eventos presentes. O nosso objetivo agora é elencar alguns constituintes da noção de *liberdade* que se destacam da narrativa da entrega da Lei Mosaica que consta no *Livro do Êxodo*, evento este fundante e marco decisivo da transformação de um povo recém saído da escravidão egípcia e errante, nômade, na *nação de Israel*. Neste sentido, interessa-nos observar uma inversão, que a nosso ver se destaca da relação que a narrativa de Êxodo 20.1-17, narrativa da entrega ao povo por Moisés das *Dez Palavras* de Iahvé, estabelece entre o Prólogo e os Mandamentos. Essa inversão não deixará de influir, via apropriação do cristianismo, sobre o modo de se entender a relação entre *lei e liberdade* que tem vigorado ao longo da história do Ocidente que, tendo recebido uma ratificação num primeiro momento, num segundo momento, recebe, por sua vez, uma retificação pela filosofia moderna contratualista, a qual tem permanecido como o eixo principal em relação ao trato que a jurisprudência atual dá à questão da *liberdade*. Dado o entrecruzamento destas tradições antigas na formação do

Gênesis 1.26 o: “que eles dominem”; *adam* significa, portanto, *humanidade* e o nome próprio do primeiro ser humano criado.

pensamento ocidental, e dado também o papel fundamental que o histórico tem no pensamento personalista, como vimos antes, consideramos necessário tentar aqui uma aproximação a estas fontes que se dispõem, neste momento do nosso trabalho, na forma de tradição escriturística veterotestamentária. Mas também em vista da nossa intenção de reconstituir alguns elementos inspiradores do sentido que está na base da noção de “dignidade humana” que, para nós, é a noção que resume o complexo significativo da antropologia personalista.

Em linhas gerais, trata-se de perceber no texto de Êxodo 20 a inflexão, quando da entrega da Lei ao povo, que a noção de liberdade toma a partir da palavra de introdução: “Eu sou Iahvé teu Deus que te tirei do Egito da casa da servidão.” Em vista desta introdução, o que se pretende destacar é o *aspecto fundante da liberdade em relação à lei*, e não vice-versa, como tem vigorado – *de fato* – veementemente a partir da vitória do contratualismo liberal. Aqui, tratando-se de uma liberdade “absoluta” da qual gozava o chamado “homem selvagem”⁴⁵³ no âmbito de uma vida a todo tempo arriscada à morte violenta com base na idéia reguladora de um denominado *estado de natureza* hipotético. Em Êxodo a liberdade se antecipa à Lei como *valor fundante* e não como dimensão derivada – quer dizer, *liberdade de acordo com a Lei*. O passar por alto este aspecto diferenciador é o que tem dado azo a todo juridismo, a toda vontade de contenção do real pela lei positiva que é uma propensão que está na base de toda moção de caráter totalitarista. Este aspecto da liberdade como valor, não passou despercebido pelo personalismo de Emmanuel Mounier, que sofreu a influência da axiologia de Max Scheler como vimos antes. Para tanto, encontramos antecipadamente, como intuição religiosa, esta

⁴⁵³ Confesso a minha dificuldade em entender o sentido dessa expressão “homem selvagem”, ou melhor, “ser humano selvagem” nos filósofos que lançam mão de uma suposta análise racional de uma hipotética experiência originária anterior à vida cidadã que eles denominam *estado de natureza*. Mesmo que a antropologia, a etiologia, a biologia e a teoria da evolução ainda não tivessem conquistado o aprofundamento em suas pesquisas, a que chegaram hoje, no período do contratualismo moderno do séc. XVII, período em que, em nome do *rigor científico racional*, se cunhou essa estranha expressão, muito me impressiona o uso tão frouxo que estes filósofos racionalistas fazem aqui da noção de *ser humano*. Pois, não obstante esta noção sempre ter implicado, na história da filosofia, desde sua origem, como *sentido latente* – senão não seria possível sua evolução como *sentido patente* na reflexão posterior – e mais claramente quando Sócrates lançou o problema antropológico, justamente a negação de tudo que os filósofos modernos contratualistas afirmam acerca dos constituintes do estranho par *ser humano-selvagem*. E não obstante a elucidação semântica, os contratualistas continuaram tranquilamente usando a famigerada expressão antitética. A eles a pergunta que considero oportuna seria a que os mesmos racionalistas gostam tanto de observar nos outros quanto ao *rigor*. Tudo isso, a nosso ver, nos dá ainda mais a impressão do caráter arbitrário da fundação desse pensamento que quer se colocar ao abrigo do rigor científico e da objetividade depois de detratá-las.

mesma inspiração axiológica nesta narrativa de Êxodo 20 que nos servirá de base para traçarmos algumas aproximações quanto à compreensão da *liberdade como valor*, aqui como advindas da experiência e da intuição religiosa “mítica”.

Em Êxodo também a leitura diacrônica dos eventos por parte do seu autor é clara. Antes que uma preocupação lógico-cronológica – que se dá realmente no caso da antecipação da organização histórica da narrativa da Criação que vem antes da narrativa da libertação, enquanto constituição da *dignidade*, por ser mais originária e fundamental, antes que da *liberdade* – o que o narrador de Êxodo pretende é afirmar, ao mesmo tempo, uma interpretação correspondente das narrativas da criação já existentes e comuns ao meio-ambiente semítico⁴⁵⁴ e, depois, com a inserção dos elementos distintivos da releitura do mito pela tradição javista⁴⁵⁵, criar o vínculo necessário para que se pudesse entender, à luz da posse da experiência atual de libertação, os elos desta com o evento anterior e de caráter universal contido na afirmação da humanidade, *cada ser humano, como imago et similitudine Dei* estabelecida pela narrativa da Criação de Gênesis.⁴⁵⁶

Nesse sentido, juntamente com a noção de *dignidade*, já esboçada, a de *liberdade* seria sua conseqüência e a pedra de toque⁴⁵⁷ para a constituição dos elementos que compõem e dão arranque ao movimento de personalização, de que já falamos aqui, do qual tentamos seguir a pista sinuosa, nesse momento fundacional humano, a partir da experiência religiosa registrada na história do povo de Israel.

Ainda na tradição hebraica antiga da narrativa bíblica, à luz da experiência de libertação do Êxodo, vemos uma configuração da noção de liberdade que nos impressiona pelo seu caráter tão “atual”.⁴⁵⁸ Todavia, sabemos, segundo o narrador, que é a doação da

⁴⁵⁴ Parece que tendo como grande paradigma a *Saga de Gilgamesh*, como já vimos.

⁴⁵⁵ A partir de Gênesis 2.4b ss.

⁴⁵⁶ Podemos perceber uma tendência contra a visão maniqueísta que, todavia, já se esboçava nas circunvizinhanças e que teve seu ponto culminante no dualismo religioso ou filosófico em matéria de bem e mal pela religião dominante da Pérsia, o mazdaísmo. Ver SERTILLANGES, A.-D., *Le problème du mal – L’histoire*, op. cit., pp. 19 a 43. Ver também, MOORE, George Foot, op. cit., pp. 201 a 242. Essa posição antimaniqueísta é claramente expressa na afirmação inicial de Gênesis 1.1 de que: “No princípio criou Deus os céus e a terra.” Ou seja, não é um “demiurgo” que cria a expressão do mal concretizada pela “matéria”, pois esta parte da criação é justamente vista por Deus como “boa”: ver Gênesis 1.10: “... e Deus viu que isso era bom.”

⁴⁵⁷ E de *tropeço* para todo poder despótico na história; quando do seu “movimento natural” de *emergência*, a pessoa passa a ser movimento de *insurgência* na história, quer dizer, *revolução*.

⁴⁵⁸ Ora, é justamente esse caráter sempre passível de ser compartilhado que faz do mito antigo e das narrativas fundantes – do tipo da do livro do Êxodo – experiências históricas com as quais somos capazes de *simpatizar*, de *compreender*.

Lei por Deus a Moisés que é o ponto culminante da experiência da libertação de Israel. É pela Lei que Israel se reconhece como povo, como nação. Mas o que nos interessa, na narrativa de Êxodo sobre o Decálogo – ou *Dez Palavras* –, é, única e exclusivamente, a leitura que se nos apresenta dele feita à luz da palavra de introdução: “*Eu sou Iahvé teu Deus, que te fez sair da terra do Egito, da casa da servidão.*”⁴⁵⁹ O impressionante é que só depois desta afirmação do motivo da “liberdade”, manifesto expresso de Iahvé contra a escravidão, e como que estando na base mesma da ação salvífica de Iahvé, é que vemos seguirem-se as *Leis do Decálogo*, ou das *Dez Palavras*.⁴⁶⁰ A questão é que, a leitura da Lei, à luz dessa *introdução*, faz-nos ver, de pronto, a inserção do elemento de *imprevisibilidade* e de *incontinência*, o qual temos notado como característica da compreensão diferenciada do pensamento hebraico quanto ao posicionamento dramático e tenso do ser humano no mundo, em relação ao seu meio-ambiente, no instante mesmo da proclamação da Lei, antepondo-se ao espírito legalista e de juridismo sempre cioso de contenção das realidades vivas por seus construtos e racionalizações, que foi, posteriormente⁴⁶¹, e ao longo da história de Israel⁴⁶², também a marca da vontade de engessamento destas realidades vivas e transformadoras em favor da manutenção das seguranças de uma casta ciosa por manter suas tranqüilidades construídas sobre a injustiça.

A Lei, do ponto de vista da Introdução, seria a *expressão declaratória em forma de manifesto*, por parte já e antecipadamente do *próprio Iahvé*, do móbil fundamental de sua

⁴⁵⁹ Êxodo 20.1-2. Não obstante, em minha pesquisa em biblioteca teológica, constatei a grande falta de estudos sobre perspectivas abertas pela releitura da narrativa do Decálogo à luz de sua introdução. Valer-nos-emos aqui como apoio ao que nos interessa do pequeno livro de: MUELLER, Enio R., *Teologia cristã em poucas palavras*, Editora Teológica, EST, São Paulo, 2005, pp. 91 ss., que por sua vez, se vale de: CRÜSEMANN, *Preservação da Liberdade: o Decálogo numa perspectiva histórico-social* (1983, 1993), cf. citação de MULLER na p. 91.

⁴⁶⁰ Aqui, numa apresentação eloísta, e, em Deuteronomio 5.6-21, numa recensão deuteronomista. Todavia, em ambas as apresentações consta-se esta *introdução*. A forma primitiva, que pode ser remontada ao tempo de Moisés, devia ser uma seqüência de dez fórmulas breves ritmadas e fáceis de ser decoradas.

⁴⁶¹ Ao que os profetas, principalmente Jeremias, e Jesus Cristo, de maneira mais radical, vão ferrenhamente combater.

⁴⁶² E não só de Israel, pois a sede de contenção jurídicista das realidades vivas parece ser a *tara*, a *tentação* própria de todo juridismo, de todo legalismo. O liberalismo, com seu abstracionismo insuportável, tem se valido tanto dessa *tara jurídicista* para manter seus postos que quase a tem tornado “natural”, misturando-se ao nome de *jurisprudência*, com o qual o personalismo de Mounier não confunde. São os estudos do Direito Cultural e principalmente os de Georges Gurvitch, que muito influenciaram o pensamento jurídico de Emmanuel Mounier, que vão apontar as “fontes vitais” e a origem social e comunitária do direito, como a que deu origem, este o exemplo clássico, ao direito trabalhista.

ação – quer dizer, antes e primariamente, como realização da “liberdade”.⁴⁶³ O mais interessante é que essa antecipação de Iahvé ao ser humano, quem deveria ser o mais interessado, é tomada por conta das indicações do resultado da experiência de quarenta anos de peregrinação do povo no deserto. Esta já havia indicado claramente o medo da liberdade, por parte do povo de Israel, em seu recorrente arrependimento por ter que assumi-la, sempre tendo como amparo o desejo de voltar à segurança do cativo. Novamente, somos remetidos ao caráter histórico do evento da Lei, ou seja, seu caráter de pertença a uma linha e conjunto de eventos que se nutrem de uma mesma inspiração, qual seja, a da realização da vocação da pessoa – como *imagem de Deus* – em sua autoafirmação de co-criadora, no plano da sua expressão singular e coletiva, e em seu movimento próprio de expansão na intenção de universalidade que essa vocação leva consigo e à qual toda pessoa é chamada a fazer parte.

Relembramos que, não obstante o caráter inusitado e “atual” da constituição destes dois elementos já na experiência da antiguidade bíblica, os mesmos não tiveram uma veiculação fácil na história do povo de Israel. Basta uma leitura do Antigo Testamento para percebermos o paradoxo de que a afirmação destes elementos mais *concretos* foi sempre tema mais de um *ideal* do que de uma realidade de fato. Mas eis que eles haviam sido “ditos”, “afirmados”, e, a partir de então, a história não poderia mais ser a mesma.

O professor de teologia Enio R. Mueller em seu pequeno e belo livro⁴⁶⁴, onde aborda a mesma questão que estamos levantando, observa o problema da falta, na interpretação do Decálogo⁴⁶⁵, de se dar atenção “à intenção original dos mandamentos”⁴⁶⁶, não obstante “o consenso na exegese bíblica de que as palavras do prólogo não só situam os Mandamentos num contexto sócio-histórico e também teológico, mas que lhe dão as coordenadas para a sua interpretação.”⁴⁶⁷ Todavia, Mueller refere-se à ausência de qualquer referência ao prólogo, o qual já citamos, que antecede a enumeração dos Mandamentos, na interpretação dos mesmos, que para ele resultaria numa entonação diferente da tradição ética que se formulou desde então, apresentando-os, desta vez, enquanto *preservação da*

⁴⁶³ Vamos desenvolver mais a noção de liberdade que se destaca desta perspectiva fora da “liberdade” concedida pela lei, que é sempre a tara da vontade jurista do liberalismo.

⁴⁶⁴ MUELLER, op. cit., pp. 89 a 110.

⁴⁶⁵ O que MUELLER circunscreve aos catecismos de Lutero, ou seja, à tradição teológica luterana à qual pertence, mas que me parece fenômeno geral na interpretação das Dez Palavras.

⁴⁶⁶ *Op. cit.*, p. 90.

⁴⁶⁷ *Ibidem*, p. 91.

liberdade.⁴⁶⁸ Diz Mueller: “O Deus que faz exigências éticas é o Deus que antes libertou o povo da escravidão. As exigências éticas, então, devem ser vistas como parte do processo de libertação.”⁴⁶⁹

A abordagem que fazemos aqui, no entanto, sem deixar de reconhecer a verdade das observações de Mueller, firma-se, com efeito, em algo que antecede a preocupação propriamente teológica deste autor. Não temos dúvida de que a maneira em que perspectivamos o lugar do prólogo e sua relação com os Mandamentos, aqui, corresponde ao que já assinalamos quanto às descobertas que se deram no início do século XX no âmbito da fenomenologia da religião, das quais tivemos a oportunidade de falar quando procuramos situar o pensamento de Emmanuel Mounier em sua evolução dentro da problemática da elaboração do que se havia posto, até então, como *problema da relação entre fé e razão*. Nós perspectivamos a relação do prólogo com os Mandamentos dentro do que a análise fenomenológica da religião tem nos esclarecido quanto à “essência da religião” em geral. O que nos parece, haja vista que lançamos mão deste texto específico da tradição veterotestamentária, ter se tornado patente e da maneira radical como encontramos no evento do êxodo, e somente na expressão da religião de Israel: trata-se da expressão do inotido fundamental e “irracional” do movimento de liberdade próprio da essência criadora da divindade que o prólogo apresenta, no âmbito da experiência humana finita e numa intenção de contenção de sua unilateralidade, (e falando aqui dentro da perspectiva do *realismo integral* de Emmanuel Mounier), como “liberdade sob condições”.⁴⁷⁰

Rudolf Otto assim se expressa em sua análise do numinoso no Antigo Testamento: “Se em toda religião já atuam os sentimentos do irracional e numinoso, isto se dá principalmente na religião semita e mais ainda na bíblica. Ali o misterioso vive e atua vigorosamente nas noções do demoníaco e angélico, que como ‘totalmente outro’ envolve, eleva e permeia este mundo; ele assoma com toda a força na expectativa final e no ideal do reino de Deus, que em parte como temporalmente futuro, em parte como eterno, porém sempre como prodigioso e totalmente outro por excelência se opõe ao natural, tornando-se

⁴⁶⁸ Título da obra de CRÜSEMANN, citado por MULLER, *op. et loc. cit.* “Os mandamentos foram dados para a preservação da liberdade recém conquistada.”

⁴⁶⁹ *Op. cit.*, p. 96.

⁴⁷⁰ MOUNIER, Emmanuel, *Introduction aux existentialismes, Oeuvres III*, p. 153. MOUNIER, aqui, situa a *liberdade sob condições* no âmbito de sua crítica à noção de liberdade em Sartre. Teremos oportunidade de tocar retomar essa crítica de Mounier quando tratarmos do tema da *Pessoa e existência*, abaixo.

marcante na natureza de Iahvé e de Elohim...”⁴⁷¹ E ainda: “A venerável religião de Moisés inicia então o processo cada vez mais intenso de moralização e racionalização geral do numinoso e de sua consumação como “santo” no sentido pleno. Esse processo é levado a termo no profetismo e no evangelho, encontrando-se aí a particular nobreza da religião bíblica, que lhe permite reivindicar, já no estágio alcançado em Dêutero-Isaías, a categoria de religião universal. Entretanto, essa moralização e racionalização não é superação do numinoso, mas *superação de sua preponderância unilateral*. [grifo nosso] Ela ocorre no próprio numinoso e é por este abrangida.”⁴⁷²

É nesse sentido de auto-contenção do numinoso que busca se comunicar no plano da criatura que o *prólogo* apresenta e reforça o que é o mais *original* na experiência mesma da liberdade humana possível que é chamada a imitar a liberdade divina, mas em sua vocação de co-criadora sob as condições limítrofes, na forma de leis, impostas pela condição de finitude própria da existência humana. Nesse sentido as Leis representam, em seu caráter coercitivo, a experiência de liberdade possível dentro do projeto divino à nação de Israel que compreende a sua vocação enquanto nação, mas que também alcança o âmbito da vida individual, como já notamos. É por isso que só mesmo no caráter restritivo da Lei, que aponta, nessa sua intenção restritiva, para a experiência original da liberdade divina como movimento incontido em seu elã criador, que Israel pode encontrar as aderências necessárias para realizar sua vocação de nação eleita por Iahvé; vocação que compreende o sentido de universalização desta liberdade co-criadora imitativa da liberdade infinita de Iahvé-Elohim. Liberdade co-criadora que, além da nação de Israel dever imitar, deve ser tomada como sua vocação. Tomada nessa sua tendência universalizante, a vocação de liberdade co-criadora confunde-se, nesse seu movimento intencionalmente universalizante, ao elã próprio do movimento de personalização: movimento da pessoa que se experimenta, nessa perspectiva teológica da questão, como imagem e semelhança da divindade, como já assinalamos, e o que fundamenta, sempre com o sentido da plena anterioridade axiológica de uma experiência mais originária de liberdade incontida, *a liberdade humana possível*.

⁴⁷¹ OTTO, Rudolf, *O Sagrado*, ESTE, Sinodal e Editora Vozes, São Paulo e Rio Grande do Sul, 2007, p. 111.

⁴⁷² *Op. cit.*, p. 113.

TERCEIRA PARTE

A UNIDADE DO PENSAMENTO E UNIDADE DO DIVINO

Aproximações à teologia e filosofia da Grécia antiga

Deixando o cenário religioso semítico, entramos num outro momento da história e da cultura humanas no qual vamos nos deparar com uma maneira diferente em que o movimento de personalização – no seu anseio de *emergência*, que pode se transformar em *insurgência* – vai se dar. Trata-se de um outro *fato inédito* na história⁴⁷³, o do surgimento da filosofia, ou mais especificamente, *da maneira “como” esse se deu* na Grécia.⁴⁷⁴

Não pretendo dar um tratamento exaustivo, do tipo “história da filosofia grega Tomos I, II e III”, das correntes que compõem o pensamento dos primeiros filósofos gregos. Minha intenção é muito mais modesta. Pretendo apenas tocar em alguns pontos que me parecem pertinentes para o que tenho proposto para esta parte e que se vinculam à configuração e posição do *religioso* no pensamento personalista de Emmanuel Mounier. Esta parte será bem mais reduzida que a parte relacionada anteriormente à narrativa bíblica, e a explicação é óbvia. Por este tratar-se de um trabalho de filosofia, as questões aqui levantadas, que se apresentam claramente vinculadas à tradição iniciada pelo pensamento grego, serão retomadas a todo tempo dentro da perspectiva dessa tradição, enquanto que as relações com o pensamento hebraico bíblico, por não serem normalmente tão enfatizadas, levou-nos a um maior tratamento tópico e específico a fim de destacar alguns pontos fundamentais que a nosso ver fazem também parte da tradição intelectual que se

⁴⁷³ Conforme a rejeição personalista do *ab ovo* em matéria de cultura, pois esta procura encontrar a originalidade do evento não no quanto ele se dá como “isolado”, o que segundo o critério relacional do personalismo é sempre *impossível*, mas no “como” se deu, *na forma em que se deu*. A filosofia relacional personalista procura essências que se apresentem sob a perspectiva da qualidade, pois não existe, para esta filosofia, *fatos isolados*, mas só fatos que nós isolamos. O livro de COOPER, David E., *As filosofias do mundo, uma introdução histórica*, Edições Loyola, São Paulo, 2002, que analisa outras formas de pensamento, além das ocidentais, também nos ajuda a manter sob suspeita a “originalidade romântica” em matéria de criação cultural humana.

⁴⁷⁴ Já ficou claro que estamos elegendo pontualmente estas “experiências” da humanidade porque são as que mais diretamente tocam a formação da cultura ocidental. Mas já pudemos perceber, pela citação anterior do maniqueísmo persa etc., a dificuldade de nos atermos somente e especificamente a estes quadros. Em matéria de cultura, as coisas, segundo a ótica personalista, estão muito mais em *relação* do que o racionalismo raso separador quer dar a entender. É como se pudéssemos falar agora dos pré-socráticos sem fazermos menção ao orfismo e aos mistérios; falar da antropologia de Platão sem nos referirmos à noção de alma do orfismo; falarmos do cristianismo sem nos referirmos ao judaísmo e a pensamento grego; falarmos do pensamento grego sem nos referirmos ao pensamento semítico e oriental, falarmos da mística cristã sem nos referirmos ao neoplatonismo e à mística asiática, *ad infinitum* ...

desenvolveu no Ocidente e que se constituiu através da contribuição cristã que tomou como legado tanto a tradição judaica quanto a grega. Portanto, para os que já conhecem história do pensamento antigo, significará apenas um relembrar. Todavia, indo além da simples lembrança, pretendo destacar alguns aspectos do gênio filosófico grego que se apresentam, a nosso ver, como os constituintes também fundamentais – além dos que já notamos em relação ao pensamento hebraico – do que denominamos *emergência e insurgência da pessoa na história*, ou, mais precisamente, *movimento de personalização*, agora relacionados às especificidades do gênio grego em sua dramática histórico existencial.

Nesta parte, de antemão, afirmamos que não se tratará da manutenção do preconceito comum a Kierkegaard, Nietzsche e também, de certo modo, a Mounier⁴⁷⁵ – e parece que à boa parte da produção intelectual ocidental –, mas de uma tentativa de “probelmatizá-lo”. Trata-se do preconceito comum de que os gregos pensavam o tempo como circular, de que a noção de individualidade é cristã e não grega, que a imagem grega para a perfeição é o finito e não o infinito etc., afirmações estas cabal e consistentemente contestadas, em seu *caráter arbitrário e unilateral*, pelas pesquisas mais atuais.⁴⁷⁶ Todavia, e no final das contas, é sempre a *indisposição* muito *demasiadamente humana* de se ver na condição de repensar as concepções basilares sobre as quais formulam-se as generalizações para a compreensão de eventos tão amplos e tão complexos, quanto são os do surgimento de formas de vida na história, o que acaba prevalecendo. O caráter unilateral destas afirmações generalizantes e, portanto, simplificadoras tende a nos dar tanto o sentimento de segurança – por sua vez bem frágil – quanto a posturas assumidas *de uma vez por todas* em

⁴⁷⁵ Crítica essa que o próprio sentido da reflexão do animador de *Esprit* – autocrítica do começo ao fim – não somente nos autoriza a fazer como nos pede que seja feita.

⁴⁷⁶ Com relação à contestação dos preconceitos citados, me valerei dos seguintes trabalhos: JAEGER, Werner, *Cristianismo primitivo e paidéia grega*, Edições 70, Lisboa, 1991; também do mesmo autor, *La teología de los primeros filósofos griegos*, Fondo de Cultura Económica, España, 1978. MONDOLFO, Rodolfo, *La comprensión del sujeto humano en la cultura antigua*, Ediciones Imán, Buenos Aires; e, também, *El infinito en el pensamiento de la antigüedad clásica*, Ediciones Imán, Buenos Aires; também, do mesmo autor, *O pensamento antigo*, Vols. I e II, Editora Mestre Jou, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1964/65. Mas também de: Michael ERLER e Andréas GRAESE (Orgs.), *História da filosofia, Filósofos da antigüidade*, Vols. I e II, Editora Unisinos, 2003. Giovanni REALE – Dario ANTISERI, *História da filosofia*, Edições Paulinas, Vol. I, São Paulo, 1990. Frederico KLIMKE e Eusébio COLOMER, *Historia de la filosofía*, Editorial Labor S. A., Barcelona – Madrid – Buenos Aires – Rio de Janeiro – México – Montevideo, 1961. INGE, William Ralph, *Christian mysticism*, Methuen & Co. Ltd, London, 1899. CASSIRER, Ernst, *Filosofía de las formas simbólicas*, Fondo de Cultura Económica, México, Vol. I (1979), vol. II (1998), vol. III (1976). RIVAUD, Albert, *Histoire de la philosophie*, Presses Universitaires de France, Tome I, 2^a édition, 1960 (*Des origines a la scolastique*), Tome II, 1^a édition, 1950, (*De la escolastique a l'époque classique*).

relação a uma compreensão que é tomada sempre como um tipo de acordo comum tácito que se deve obedecer como se se tratasse de uma espécie de lei, quanto a nos fazer esquecer os elementos ideológicos, muito pouco científicos, portanto, que por se localizarem num fundo que já se tornou remoto pelas crostas do convencional, queiramos ou não, acabam estendendo o seu alcance, segundo o personalismo de Mounier, ao campo das relações, ao campo da *ética*.

No fundo, somos ainda muito ciosos da *noção romântica* de originalidade do gênio e de uma certa “prevenção”, que se destaca da obra de Descartes, quanto à originalidade como sempre um começar do zero, *ab ovo*. Se há uma originalidade possível no âmbito da existência humana finita, segundo a perspectiva personalista, ela só pode se dar, no *como* conseguimos dispor, de uma maneira nova, criadora e pertinente, o que há de vida e de afirmação da pessoa singular na história que as formas engessadas do tempo tendem a recobrir e paralisar por seus reumatismos.⁴⁷⁷ Portanto, na base do nosso tratamento das formas de vida na história se encontra a visão personalista que permeia a obra de Emmanuel Mounier de uma inversão do sonho romântico do ser de exceção. Nesse sentido, é em Kierkegaard que Mounier vai perceber um caminho a seguir, apontando alguns ajustes necessários: “Não há em Kierkegaard uma moral de exceção no sentido nietzscheano⁴⁷⁸”, pois *cada um é chamado a tornar-se este único*. [grifo nosso] A solidão não aparece aqui como um objetivo, mas como um meio necessário para o recolhimento: na multidão não se alcança a tensão necessária à existência autêntica. Só o indivíduo pode receber, conhecer e transmitir a verdade. É necessário aqui, com Kierkegaard, escrever Indivíduo com I maiúsculo.⁴⁷⁹ O que ele significava por este termo não é o indivíduo isolado e anárquico

⁴⁷⁷ Esta é a maneira pela qual Emmanuel Mounier e o movimento personalista vão se aproximar dos eventos históricos.

⁴⁷⁸ “A opinião de Nietzsche sobre o indivíduo segue uma curva sinuosa. Zaratustra declara formalmente que “uma mulher só pode estar grávida do seu próprio filho” (IV parte, § 2). Mas em *Vontade de Poder* ele interroga-se sobre se o indivíduo não será simplesmente um erro mais refinado do que a espécie, a unidade imaginária de um conflito de forças múltiplas (ed. Gallimard, § 162). Contudo, afirma finalmente que nos faltam finalidades e as finalidades só podem ser os indivíduos” (L. III, § 402). Simplesmente temos que nos precaver e não correr o risco de afirmar – em princípio – que muitos homens possam ser pessoas. Muitos têm personalidade e a maioria não tem nenhuma. (L. III, § 728). Eis porque, finalmente, Nietzsche apenas crê no ser excepcional, que leva aos outros, trazendo-a consigo, a humanidade (por exemplo, I. IV, § 348).” [Nota de MOUNIER, Emmanuel: *Introduction aux existentialismes, Oeuvres III*, p. 112.]

⁴⁷⁹ Retomaremos a crítica personalista de Emmanuel Mounier à noção de indivíduo da modernidade e veremos o *flerte* que as filosofias contemporâneas ainda mantêm com este ente de razão, apesar de proclamarem-se tanto como sendo seus adversários como representarem o seu desaparecimento. Por ora, afirmamos que o “I” maiúsculo que Mounier pede para que se acrescente ao indivíduo kierkegaardiano,

atual, o indivíduo empírico, mas o homem transfigurado em sua relação com Deus. ‘Ousar ser um indivíduo’, nesse sentido religioso, é a mais alta significação do homem. O acento não é posto sobre o isolamento do eu, mas sobre a intensidade da relação – o ‘interesse apaixonado’ – que ele sustenta com Deus e, por ele, com os seres e as coisas.⁴⁸⁰ ... ‘o demoníaco é o indivíduo que se fecha em si mesmo’, pois significa *eo ipso* a mentira, enquanto que ‘o bem é a manifestação’.⁴⁸¹ O indivíduo não é a exceção, é o extraordinário⁴⁸², o que talvez não seja, ainda, inteiramente correto. A grandeza não se designa na singularidade. O heroísmo não reside no excepcional, nem no extraordinário: o herói talvez seja aquele pai de família em que ninguém repara.⁴⁸³ O cavaleiro da fé apresenta muitas vezes, visto de fora, uma impressionante semelhança com o que a fé mais despreza, o espírito burguês. Aqui ainda surpreendemos Kierkegaard detendo-se à beira das suas próprias inclinações. Dirá no *Diário*: O mais importante é salvar, numa vida de indivíduo, o maior número possível de categorias humanas de ordem geral.’’⁴⁸⁴

I.III. 1 Os gregos: Intróito

A intenção precípua deste tópico é, a partir de estudos mais atualizados da cultura clássica, nomeadamente os realizados por Rodolfo Mondolfo e Werner Jaeger, apresentar alguns elementos que corroboram com a perspectiva da leitura histórica dos eventos que comandada a visão global personalista de Emmanuel Mounier. Nesse sentido, tomar os

seguindo a trilha mesma de Kierkegaard e procurando ir além da sua hesitação, resultaria, para o personalismo de Mounier, na necessidade definitiva da afirmação do nome “pessoa”.

⁴⁸⁰ Em nota de MOUNIER: “*Post-scriptum*, 97.”

⁴⁸¹ Em nota de MOUNIER: “*Le concept d’angoisse*, 187.”

⁴⁸² Em nota de MOUNIER: “*Christ*, Ed. Tisseau, 191.”

⁴⁸³ Em nota de MOUNIER: “*Ou bien... Ou bien*, 571.”

⁴⁸⁴ *Introduction ...*, *op. et loc. cit.* Ou seja, Kierkegaard sempre percebe a *tentação* de construir uma subjetividade fechada, isolada, *mas não cai nela*. No entanto, é necessário ver que a forte ênfase de Kierkegaard na transcendência, como alteridade absoluta, ainda apresenta um resquício da tradição intelectualista de desprezo pela concretude, e isso não obstante o seu cuidado. Quanto à noção de *temporalidade*, fundamental para se entender a teologia do Novo Testamento, Oscar CULLMANN observa a tendência à negação desta *temporalidade* que se encontra na noção kierkegaardiana de *contemporaneidade*: cf., CULLMANN, Oscar, *Cristo e o Tempo, tempo e história no cristianismo primitivo*, Editora Custom, São Paulo, 2003, pp. 91, 189, 212 s. Para CULLMANN, parece que nem Karl BARTH fugiu a esta tentação de negação da temporalidade. Isto por conta dos resquícios de queda à metafísica da tradição filosófica que se encontram em suas primeiras reflexões, ainda muito marcadas pela influência de KIERKEGAARD. Para isso, ver: Cullmann, *op. cit.*, p. 98.

resultados desses estudos como base para se pensar dialeticamente a diacronia e a sincronia históricas. Com isso, quer se relevar, na leitura personalista, a sua contraposição à visão mais dominante de uma leitura da história em termos de oposições irreduzíveis com maior ênfase ora na diacronia histórica ora na sincronia. A primeira leitura, todavia, tem permanecido o modo mais comum de compreensão da inter-relação das culturas que pré-formaram o Ocidente na contemporaneidade: a saber, a cultura judaica, a grega e a que se seguiu como apropriação do cristianismo. Isso em relação aos constituintes do *tempo*, que retomaremos na segunda parte deste tópico.

Com relação a esta primeira parte, elencaremos alguns resultados das pesquisas já mencionadas que também vemos seguirem no sentido de apoiar a visão tanto da ontologia quanto da antropologia personalistas da qual, para este estudo sobre o pensamento de Emmanuel Mounier, queremos ressaltar tanto o *modo de ser relacional* como sendo a experiência pré-reflexiva originária da compreensão ontológica personalista cujo alcance, não obstante, não deixa tocar em sua compreensão da antropologia. Esta, na perspectiva personalista, vai se dar pela constatação de uma dramática, *dialética*, que apontará antes para um estado de tensão sem solução de continuidade no âmbito mesmo do surgimento da filosofia grega e que a elite dos filósofos posteriores a Sócrates resolvem pela adoção comum do paradigma intelectualista. Nesse sentido, a partir desse momento da história grega, às tensões profícuas entre “intuição mítico-religiosa” e “pensamento reflexivo”, “subjetividade” e “objetividade” etc., tomarão um tom prevalecte, mas não único e definitivo, de uma solução pelo viés conceitual, noético.⁴⁸⁵

É nesse sentido, então, que poderemos perspectivar melhor a compreensão que damos aqui tanto da apropriação dessas culturas pela tradição cristã quanto da sua contribuição específica, sua “originalidade” *não romântica*: quer dizer, não como se tratando de um início *ab ovo*, na formação da cultura ocidental. O cristianismo não inicia do nada, um mundo, antes dele, já está criado. Não só um mundo-natureza, mas um mundo-cultural. O elemento diferenciador do cristianismo, a sua “originalidade”, estará na

⁴⁸⁵ Um exemplo disso é a discussão aristotélica com a academia platônica acerca do Uno parmenediano, que Aristóteles procura perspectivar, contra a teoria das idéias platônicas, procurando fazer valer a singularidade concreta em sua apreensão, mas que, todavia, permanecerá um problema expressamente gnosiológico. Ver sobre isso: SPINELLI, Miguel, “O Um existe em si ou é uma exigência da razão?”, in *Caderno de Atas da ANPOF*, Primeira reunião da Sociedade Brasileira de Platonistas, Suplemento ao BOLETIM DO CPA, N° 10, Agosto/setembro de 2000, IFCH – UNICAMP, pp. 65 ss.

promoção, segundo o Novo Testamento, em meio às estruturas enrijecidas, de uma vida transfiguradora pelo amor, *agápe*. Agápe não sabe destruir, mas não consegue deixar do mesmo jeito e intacto o que toca. O início que o cristianismo vai propor na história, na verdade, é o da *possibilidade constante de um recomeço transfigurado do que já existe*: em linguagem teológica, *escatologia neotestamentária*. Esta contribuição específica do cristianismo se dará, então, na forma que tomará a radicalidade de sua mensagem no sentido de fazer valer, sem desmerecer as conquistas já dadas na esfera do pensamento, pelo contrário, apropriando-se também delas⁴⁸⁶, por outro lado, os constituintes da concretude da vida humana tanto em sua manifestação histórica, *cultural*, quanto existencial.

Isto o cristianismo o fez, segundo os textos neotestamentários, pela afirmação da universalidade e incondicionalidade do amor de Deus através do Logos encarnado e, como corolário, uma e inserção, em todas as estruturas compreensivas, da concretude e do valor supremo de cada pessoa humana concreta singular enquanto imagem e semelhança de Deus. Estas atribuições, na mensagem cristã, tornam-se possíveis e tomam seu aspecto definitivo, histórico, segundo o Novo Testamento, como dissemos, pela *Encarnação do Logos*. A partir da Encarnação, segundo o Novo Testamento, a humanidade vê concretizada e resgatada, numa *vida histórica singular*, a de Jesus Cristo, ao mesmo tempo e como ato definitivo (*ἐφάπαξ / ephápax / de uma vez por todas*), tanto a singularidade da concretude humana como a universalidade de um conteúdo comum a cada ser humano na pessoa de Jesus Cristo que efetiva, por seu *ato*, sua vida e obra, a *imago Dei*. A partir deste ato singular *histórico*, segundo os textos neotestamentários, as atribuições de filiação a Deus com base na relação de amor e paternidade demonstradas pela vida de Cristo passam a ter, fora do plano simplesmente dogmático, *conteúdo heurístico*, quer dizer, histórico. Segundo o personalismo, será pelo fato da inserção da noção de pessoa no âmbito da formação cultural ocidental, e como “*a*” *noção* representativa desta sua intuição fundamental, que o seu valor heurístico será sentido como extrapolando o campo da simples discussão

⁴⁸⁶ Isso é o que apresenta a conclusão sobre a possibilidade da apropriação do ideal de cultura e educação gregas pelo cristianismo primitivo que toma para si tal responsabilidade, mas dentro de um projeto e perspectiva *universalista* de educação, ou seja, sem os preconceitos comuns xenófobos da cultura grega antiga. Sobre isso ver: JAEGER, Werner, *Cristianismo primitivo e paideia grega*, Edições 70, Lisboa, 1991. Todavia, já vimos que esse “universalismo cristão” vai se contrapor também à xenofobia comum também à cultura hebraica.

teológica por compor um conteúdo axiológico próprio para inserir-se em todas as diversas áreas que compõem o conjunto e as possibilidades criadoras da cultura humana como uma contribuição especificamente cristã.

I.III.2 A dramática interna ao ser humano no alvorecer da filosofia grega

Rodolfo Mondolfo⁴⁸⁷, após passar em revista as principais teorias acerca das épocas e continuidade na história da cultura, sem deixar de tocar no “suposto determinismo” grego, tanto quanto a questão da constituição da subjetividade⁴⁸⁸ que se atribui à Antiguidade clássica, nos apresenta suas próprias conclusões, resultado de sua extensa pesquisa, e que convergem com as de Werner Jaeger. Sobre o que temos chamado aqui de dramática existencial do ser humano que se sente, no mundo que o antecede e no qual está inserido, ao mesmo tempo, parte da natureza e portador de uma especificidade qualitativa que o diferencia dela, e que aqui perspectivamos em relação aos desdobramentos que ela toma na experiência existencial do grego antigo na forma que ela toma como *surgimento do pensamento reflexivo*, filosófico, Mondolfo diz⁴⁸⁹ que devemos acrescentar que, ali, as manifestações espontâneas da própria individualidade constituem o prelúdio e a preparação necessárias dessa manifestação refletida mais madura que é a introspecção. Em nota⁴⁹⁰, Mondolfo acrescenta que esta consideração pode ser aplicada também à poesia de Píndaro, cujo forte sentido da personalidade tem sido evidenciado por vários críticos, particularmente por F. Martinazzoli⁴⁹¹. Segundo Mondolfo (*in loc.*), este autor diz que na *Nemea V* de Píndaro, o poeta “não parte de algo objetivo, exterior (*agones, gnome, mito*), mas da realidade do eu, daquela realidade interior e pessoal que lhe é oferecida por que ele é um poeta”.⁴⁹² Este autor, segundo Mondolfo, logo generaliza esta afirmação para toda a lírica píndara, manifestando que “antes de tudo é uma submersão que ele [Píndaro] realiza

⁴⁸⁷ MONDOLFO, Rodolfo, *La comprensión del sujeto humano en la cultura antigua*, Ediciones Imán, Buenos Aires, s.d., p. 67 s.

⁴⁸⁸ Esse problema específico, para o que nos interessa aqui, será retomado *abaixo* em: *Pessoa e existência*.

⁴⁸⁹ *Op. et loc. cit.*

⁴⁹⁰ *Ibidem.*

⁴⁹¹ *Ibidem.* Cf. a nota citada de MONDOLFO: “F. MARTINAZZOLI, *Ethos ed eros nella poesia greca*, Firenze, pp. 335 ss.”

⁴⁹² *Ibidem.* Cf. MONDOLFO: “MARTINAZZOLI, p. 346 ss.”

em seu próprio “eu”.⁴⁹³ Este autor, ainda segundo Mondolfo, acrescenta que por seu egocentrismo, Píndaro “exalta o culto da personalidade com um calor apaixonado e subjetividade totalmente análoga à mais ardente lírica eólica”.⁴⁹⁴ Tudo isto não é ainda subjetivismo, segundo Mondolfo, porém se encontra em vias de sê-lo.

No mesmo lugar, nota Mondolfo que não há dúvida de que o olhar dirigido ao homem e seu mundo, a tendência antropocêntrica ou antropomórfica – segundo a feliz expressão de Jaeger – *antropoplástica*, que caracteriza os gregos, não é ainda um subjetivismo, porém é certamente o começo do caminho que desemboca nele, e como tal há que se reconhecê-lo e avaliá-lo.

Estas reflexões de Mondolfo se aplicam, precisamente, aos filósofos pré-socráticos, em cujos fragmentos, segundo ele, podemos encontrar, às vezes, a partir de Anaximandro⁴⁹⁵, a afirmação enérgica da personalidade ou o alívio das paixões, como também ocorre em Heráclito. Todavia, segundo nosso autor, encontramos sempre – e é o que ele julga o mais interessante – a consideração do mundo humano como meio de interpretação do mundo natural, mas sem que, não obstante, tenhamos o direito de atribuir a essa filosofia, como o faz Joël, um verdadeiro caráter subjetivista, considerando-a, antes, filha do sentimento e procedente da interioridade subjetiva.⁴⁹⁶ Sobre isso, diz Mondolfo: “Jaeger e eu – em oposição a Joël e a Zeller respectivamente⁴⁹⁷ – temos posto em relevo a necessidade de vincular a filosofia naturalista com a reflexão anterior e contemporânea dos poetas jônicos.”⁴⁹⁸

Nesse mesmo sentido, como nota nosso autor, acerca deste mundo humano – e o que Mondolfo já havia escrito em outra oportunidade⁴⁹⁹ – derivam e se projetam na natureza, juntamente com as idéias de Eros e da Discórdia, das uniões e das lutas, também os conceitos da injustiça ou prevaricação violenta e insolente, e de sua expiação certa na ordem temporal: pelo que se afirmará a lei eterna de justiça (*dike*), cuja introdução, segundo Mondolfo, permite também ao conceito de cosmos, *nascido da esfera dos fatos humanos*,

⁴⁹³ *Ibidem*. “MARTINAZZOLI, p. 335.”

⁴⁹⁴ *Ibidem*. “P. 363.”

⁴⁹⁵ MONDOLFO, *La comprensión del sujeto humano...*, *op. cit.*, p. 68.

⁴⁹⁶ *Ibidem*.

⁴⁹⁷ *Ibidem*. Em nota de MONDOLFO: “Ver *Paideia*, t. II, p. 36, e Zeller-Mondolfo, *La filosofia dei Greci*, II, “Nota sulla filosofia presocratica: processo di formazione, caratteri, sviluppi”.”

⁴⁹⁸ *La comprensión...*, *op. et loc. cit.*

⁴⁹⁹ *Ibidem*. Em nota de MONDOLFO: “En los orígenes de la filosofía de la cultura, Ediciones Imán, p. 23.”

transferir-se à representação da natureza física e da ordem de suas vicissitudes fenomênicas.

Os primeiros cosmólogos, segundo Mondolfo (*in loc.*), já haviam se adiantado na realização dessa mudança. As teogonias, cujo caráter mítico consistia precisamente em extrair totalmente do mundo humano, das experiências da vida, das relações familiares e sociais – união, geração, luta – os elementos essenciais para a interpretação do devir cósmico, representarão as relações entre os seres e forças da natureza como vínculos entre personalidades concebidas antropomorficamente. É verdade, nota Mondolfo, que na filosofia naturalista este caráter mítico se atenua; porém o cosmos sempre aparece com sua legalidade como uma projeção da *polis* no universo físico. Assim por exemplo, segundo nosso autor, a aplicação cósmica que Anaximandro faz da lei de talião, procede evidentemente de sua experiência acerca do domínio dessa lei no mundo humano; e a mesma idéia de Anaximandro, segundo a qual “de onde procede o nascimento dos seres, ali se realiza também sua dissolução conforme uma lei necessária” (B I)⁵⁰⁰, e a de Heráclito, de que “tudo se engendra e tudo se destrói em virtude da discórdia” (B 80)⁵⁰¹, constituem, segundo Mondolfo, uma evidente transferência, ao cosmos, das experiências sociais e políticas das cidades jônicas, que por um lado se engrandeciam com as diferenciações e as lutas intestinas e exteriores, expandindo-se por meio de conquistas, colonizações e intercâmbios comerciais, e, por outro, preparavam, por este mesmo caminho, sua dissolução e ruína finais.⁵⁰²

Porém o humano contemplado não é a ainda interioridade subjetiva, nota Mondolfo, mas a exterioridade objetiva do devir social, cujo conhecimento claro antecede naturalmente ao da subjetividade interior. Segundo uma frase de Feurbach, citada por Mondolfo, “o ser humano – quer dizer, o outro, o próximo – é o primeiro objeto para o ser humano”, que só chega à consciência do mundo e de si mesmo mediante o conhecimento de seus semelhantes. Assim como o olho – segundo uma passagem de *Alcíbiades primeiro* – ‘se quer ver-se a si mesmo tem de olhar outro olho’, também o ser humano para ver-se a si mesmo deve olhar outro ser humano; ou antes, como sugerem os *Magna Moralia*, para

⁵⁰⁰ *Ibidem*, p. 69.

⁵⁰¹ *Ibidem*.

⁵⁰² *Ibidem*. Em nota de MONDOLFO: “Cf. a análise que realizei no cap. I do meu livro *En los orígenes de la filosofía de la cultura*, reelaboração do capítulo sobre o *Problemi del pensiero antico* ao qual remete W. Jaeger, *The theology of the early Greek Philosophers*, 2º ed., Oxford, 1948, p. 207.”

conhecer-se a si mesmo cada qual ‘deve olhar o amigo, que é, por assim dizer, outro eu’ (cap. 15, 1213).”⁵⁰³

Com efeito, o caminho para a apreensão de si mesmo, para a conquista da autoconsciência, assim como da consciência moral, conclui Mondolfo, vai do *alter* ao *ego*. Este processo de formação da autoconsciência, com relação à psicologia e ética gregas arcaicas, tem sido analisado e evidenciado também, segundo Mondolfo, por W. Jaeger, que observa que, em Homero, as ações dos heróis não aparecem como motivadas por uma análise de seus sentimentos e pensamentos interiores, mas pela intervenção exterior das sugestões e atos de uma divindade⁵⁰⁴; e do mesmo modo a educação arcaica do espírito está confiada especialmente, desde Homero até Píndaro, ao exemplo dos heróis e personagens míticos⁵⁰⁵; e a consciência valorativa que cada um tem de si mesmo, de suas obras e de sua *areté*, se embasa na honra que recebe dos demais, como o admite Aristóteles, como nota Mondolfo em relação às deduções de Jaeger, a respeito da orientação espiritual da maioria.⁵⁰⁶ Todavia, como podemos ver, extrair uma *puro objetivismo* destas manifestações seria tão unilateral como a posição que extrai, por outro lado, como Joël, citado por Mondolfo, o *subjetivismo*.

Para Mondolfo, o mundo humano que os gregos contemplam – e o mesmo pode ser dito de qualquer outro povo – na fase arcaica de sua cultura, é realmente um mundo objetivo, exterior, cuja consideração não equivale ainda a uma penetração consciente na interioridade espiritual, a um reconhecimento e uma compreensão conscientes da subjetividade. No entanto, precisa Mondolfo que, e já tendo anotado a mesma dedução em outro lugar⁵⁰⁷, também no conhecimento do humano objetivo, que historicamente se desdobra com anterioridade cronológica e espontaneidade imediata, cada ser humano interpreta e compreende os outros enquanto ele mesmo é um ser humano; quer dizer, enquanto interpreta ou advinha nas manifestações alheias os motivos interiores – afetos e intenções, paixões e exigências, desejos e vontades – *que tenha já experimentado por si mesmo em situações análogas, e enquanto os tenha experimentado*.

⁵⁰³ *Ibidem*. Em nota de MONDOLFO: “*Esencia del cristianismo*, cap. IX.”

⁵⁰⁴ *Ibidem*, p. 70. Em nota de MONDOLFO: “*Paideia*, I, pp. 83 ss. da edição castelhana.”

⁵⁰⁵ *Ibidem*. Em nota de MONDOLFO: “*Paideia*, I, pp. 59 ss.”

⁵⁰⁶ *Ibidem*, “I, pp. 31 ss.”

⁵⁰⁷ *La comprensión...*, *op. cit.*, p. 70. Em nota de MONDOLFO: “*En los orígenes de la filosofía de la cultura*, pp. 27 ss.”

É certo que esta experiência interior do sentimento não chega a ser, todavia, segundo Mondolfo, conhecimento verdadeiro, nem é tampouco objeto direto do conhecimento, que, por outro lado, é constituído pela atuação dos demais seres humanos. O que corrobora, por outro lado, com a perspectiva personalista de *conhecimento participativo*, porque mais conseqüente como *modo de ser originário*, segundo o personalismo, que é o da *relação*, antes que de pura retenção cerceadora para a explicação racional. Assim, segundo nosso autor, esta atuação depende sempre dos afetos e dos impulsos, desejos e paixões, que cada um conhece por sua própria experiência interior e aplica à interpretação e previsão das ações alheias. Assim, cada um *lê* nos outros o que *sente* dentro de si mesmo; lê ou crê ler com certa evidência nos outros o que em si mesmo sente ou só tem sentido obscuramente; no entanto, ainda que só possa aprender a ler em si mesmo depois de haver adquirido o hábito de ler nos demais, ainda que a consciência reflexa do *ego* tenha que formar-se através da experiência do *alter*, e ao conhecimento claro da própria interioridade tenha de preceder o das manifestações alheias, não é menos certo, segundo Mondolfo, que o meio para interpretar estas manifestações é necessariamente o *sentimento interior*, que se apresenta na forma de instinto obscuro e não de reflexão consciente. Porém é sempre efetivo e torna-se imprescindível para todo conhecimento humano.⁵⁰⁸ Esta dedução de Mondolfo converge para a compreensão personalista do modo de ser da relação como experiência originária que não é *irracional* só pelo sentido do preconceito pejorativo do juízo racionalista, mas porque procura carregar um conteúdo mais fundamental da experiência de inserção do ser humano como ser no mundo que, enquanto pré-racional, ou seja, pré-reflexiva, não obstante, apresenta nesse seu caráter necessariamente inter-relacional os constituintes e as características de uma dialética sem solução de síntese que, não obstante, se apresenta a mais profícua, ao mesmo tempo que a mais próxima do modo de ser originário da pessoa.

Em outras palavras, o conhecimento humano em sua forma explícita começa como conhecimento objetivo, exterior – com uma espécie de psicologia *behaviorista* “*avant le lettre*” – porém implica, necessariamente, uma subjetividade em ação, da qual o sujeito tem, pelo menos, uma consciência instintiva e obscura. “A apreensão objetiva está condicionada

⁵⁰⁸ *La comprensión...*, *op. cit.*, p. 71.

por uma consciência subjetiva⁵⁰⁹, cuja existência resulta, por fim, documentada e provada por aquela.⁵¹⁰ E se bem que seja verdade que não se deve confundir a contemplação do humano com uma orientação subjetivista explícita, é necessário reconhecer igualmente que esta última existe na primeira como potencialidade implícita, documentando uma capacidade e tendência espiritual que terá sucessivo desenvolvimento e manifestação aberta quando a acrescentada maturidade cultural o permitir e determinar.”⁵¹¹

Por tanto, segundo Mondolfo, do fato de que os gregos, desde os poetas teogônicos até os naturalistas pré-socráticos, tenham alcançado uma representação e interpretação da natureza cósmica valendo-se de conceitos derivados do mundo humano, demonstra-se não só que neles a reflexão sobre o humano tem prioridade em relação à contemplação da natureza como também, e ao mesmo tempo, que existe um subjetivismo potencial como tendência espontânea, que se desenvolverá em condições adequadas. A interpretação subjetivista de Joël, segundo Mondolfo, conseqüentemente, na pode ser aceita na forma em que ele a apresentou, ou seja, na forma de um verdadeiro caráter subjetivista, porém tampouco pode admitir-se a tradicional caracterização contrária dos gregos com objetivistas, baseando-a no naturalismo dos jônicos e outros físicos pré-socráticos.⁵¹² Vemos que mesmo nesse nível da experiência individual, enquanto relação subjetividade/objetividade, que não deixará de imprimir alcances na compreensão do *histórico*, prevalece uma dialética profícua entre diacronia e sincronia, sem que se possa, *em absoluto*, estabelecer noções de precedência estanque sem que se depare com dificuldades colocadas pelo outro pólo da relação.

Segundo Mondolfo, podemos agora compreender plenamente o significado da afirmação de W. Jaeger, quando diz que o descobrimento do cosmos como legalidade das coisas não podia ter se realizado senão no profundo da alma humana.⁵¹³ Deste modo

⁵⁰⁹ Como podemos ver não se trata de um condicionamento *lógico-ontológico*, mas só *lógico*, aqui, para fins de esclarecimento. Em matéria de psique, segundo Emmanuel Mounier, tudo é, ao mesmo tempo, *causa e efeito*. Vamos retomar esta questão mais à frente.

⁵¹⁰ Trata-se das fontes pesquisadas com base em amplo e diverso material por Mondolfo em sua pesquisa.

⁵¹¹ *Ibidem*.

⁵¹² *Ibidem*.

⁵¹³ Ver JAEGER, Werner, La teología de los primeros filósofos griegos, Fondo de Culrua Económica, Mexi – Madri – Buenos Aires, 1977: “CapítuloV: *El origen de la doctrina de la divinidad del alma*”, pp. 77 ss.

Mondolfo, por outro lado, reconhece a possibilidade de uma *conciliação parcial* entre a posição de Joël e da Jaeger.⁵¹⁴

Em fim, em um estudo de Mondolfo, citado por ele mesmo, acerca das *Sugestiones de la técnica en las concepciones de los naturalistas presocráticos*⁵¹⁵, ele afirmava que não existia nos antigos filósofos gregos essa incompatibilidade entre a contemplação do mundo da natureza e a do mundo do ser humano e suas criações, que Platão apresenta na anedota de Tales que, por olhar as estrelas do céu, não via a frente sob os seus pés o poço que os homens haviam cavado na terra, e caía nele sob a zombaria de sua criada.⁵¹⁶ Ao contrário, diz Mondolfo, deve-se reconhecer que em todos os naturalistas pré-socráticos, de Tales em diante, o uso múltiplo e constante das sugestões precedentes das técnicas humanas para compreender a natureza e explicar seus processos, confirma, também nesse aspecto, as conclusões de W. Jaeger e as de Mondolfo acerca da projeção dos conceitos do mundo humano, transferidos ao cosmos universal como meio para a interpretação deste.⁵¹⁷

I.III.3 A dramática interna ao ser do ser humano no alvorecer da filosofia grega em relação a alguns dos seus alcances estéticos

No outro volume que compõe a grande pesquisa e os resultados de Rodolfo Mondolfo⁵¹⁸ quanto a aspectos da *estética* grega que ele vai elucidar a partir dos alcances da problematização da noção de *infinito* desde a formação do pensamento grego, encontramos elementos que podem contribuir para a elucidação da perspectiva histórico-hermenêutica do personalismo. Esta, diferenciando-se das posições que elegem ou a *sincronia* ou *diacronia* histórico-temporal na forma de oposições irreduzíveis vai, por sua vez, se colocar fora do espectro tanto do relativismo quanto do idealismo históricos. O personalismo de Mounier vai ver nestas posições, não obstante o *aparente* antagonismo, uma comum consangüinidade de fundo. Ambas relativizam o histórico para absolutizar

⁵¹⁴ *La comprensión...*, *op. cit.*, p. 71.

⁵¹⁵ *Ibidem*, p. 72. Em nota de MONDOLFO: “Vê-lo em meu livro: *En los orígenes de la filosofía de la cultura.*”

⁵¹⁶ Vamos retomar esta anedota e especificamente quanto ao sentido de *plésion*, *próximo*, que Platão põe ali na boca de Sócrates no diálogo *Teeteto* e quanto o que nos interessará *in loc.* ressaltar sobre o sentido de *próximo* em relação ao de “outro” e “semelhante” em: *Pessoa e existência*, p. 709.

⁵¹⁷ *Ibidem*, p. 72.

⁵¹⁸ MONDOLFO, Rodolfo, *El infinito en el pensamiento de la antigüedad clásica*, Ediciones Imán, Buenos Aires, 1952.

alguma dimensão conveniente ao seu “sistema” de idéias e o conseqüente esquecimento do conteúdo propriamente histórico. Nestas, ora o histórico é visto como uma espécie de volatilidade para refutar o dogmatismo histórico, e aqui já não se fala mais de história como compondo qualquer densidade possível; ora o dogmatismo histórico nega a total volatilização afirmando uma relativização na exata medida em que possa justificar, como final da história, a época que ele elege como sendo tal em relação às outras. Geralmente essa época é a sua própria, como Kant, que relativiza todos os sistemas de metafísica anteriores ao seu para absolutizar o sistema metafísico de sua razão onipotente; ou como Hegel, que relativiza as épocas para absolutizar aquela em que a sua filosofia aparece; como Auguste Comte etc.

A hermenêutica histórica do personalismo, hermenêutica da *participação*, vai olhar a história como a forma pela qual a pessoa apresenta, nas mais variadas expressões, o sentido de sua emergência. A história, nesse sentido personalista, não é vista como um objeto entre outros, passível de ser apreendida em sua complexidade fenomênica por um conceito que se faça dela *a priori*. Nem será também essa volatilização que, para o personalismo, é mais uma facilidade típica da época de decadência de um paradigma racionalista ultrapassado, do que verdadeira escuta a esta voz da pessoa que ecoa por todos os seus eventos. Como o modo de ser originário é o da *relação*, a pessoa, antes de pensar a história, encontra-se, para o personalismo, *vivendo a história*. Quando a pessoa toma consciência do tempo histórico, o que ela percebe é uma história dada que se lhe apresenta ao mesmo tempo individual e coletiva e diante da qual tem de se posicionar como partícipe.

É com a contribuição do universalismo cristão, quer dizer, da noção ampliada de uma história, que, de circunscrita apenas à predominância de uma cultura, como era o caso da xenofobia comum às culturas antigas de Israel e da Grécia, a pessoa ganha uma consciência de sua pertença *cósmica* como “vocação a ser cumprida”. Nesse sentido, o personalismo não pode ceder às facilidades do racionalismo ou do irracionalismo. Sua maneira de entender a história vai procurar seguir este modo original de sentir o histórico da pessoa. O personalismo vai procurar provar os valores que resistem ao tempo e que são verdadeiros testemunhos dessa emergência da pessoa, ao mesmo tempo que o seu legado para outros tempos. Estes valores, para serem superados, devem antes de tudo ser assumidos, apropriados, única maneira de avaliá-los, de *provar o valor do valor*, pois, para

o personalismo, os valores não são entes abstratos, entes de razão refutáveis pela lógica dos conceitos. Os valores são realidades com densidade histórico-ontológica própria, assumidas livremente pela pessoa, aliás, só são *realidades* na medida em que são assumidos livremente por ela.

A polaridade fácil e infrutífera entre sincronia e diacronia é superada pelo personalismo nesta sua maneira de perspectivar a história como lugar de *provar* os valores. Não se trata de responder se os valores são entes substanciais ou se só são entes de razão, lógicos.⁵¹⁹ Esta dicotomia, para Mounier, é rejeitada porque já representa um distanciamento do sentido mais próprio ao universo axiológico. Os valores só podem ser revelados na medida em que são provados: não se é livre porque se pensa a liberdade, é-se livre porque decide-se viver a liberdade. Todavia, não se trata de pura decisão gratuita, mas de uma decisão cujo ato sintético que a representa o-é por uma escolha livre da liberdade. Assim, no personalismo, a *sincronia* segue no sentido da consciência de minha própria historicidade como antecedendo ontologicamente à consciência de minha condição de ser histórico; e em uma história da qual eu participo e que me provoca a uma *participação*. A *diacronia* segue, ao mesmo tempo, nessa minha disposição de provar os valores e superá-los pela criação de novos valores, sem o que estes novos continuariam não desvelados. Estes só poderão ser desvelados pela possibilidade de descortinos axiológicos mais profundos e densos “na” história porque, enquanto tais, só o poderão ser como afirmadores da pessoa nessa sua jornada axiológica pela qual ela também vai se desvelando em sua emergência: é pelos valores assumidos que a pessoa se faz a si e ao mundo.

Nesse sentido, logo no primeiro capítulo, Mondolfo vai delinear a maneira pela qual se desenvolverá o seu trabalho. Apresentamos aqui o problema. Haveria uma falsa concepção segundo a qual o espírito grego se caracterizaria, de uma maneira singular, por sua exigência de *limitação* e de *finitude*, contrariamente ao que parecia ser o sinal do espírito moderno, todo ele impregnado do conceito de *infinito*. O autor que Mondolfo cita e que também levanta e enfrenta esse problema, Frank⁵²⁰, se empenhou para demonstrar a

⁵¹⁹ Ver a exposição do “nível” de influência da axiologia de Max Scheler no personalismo de Emmanuel Mounier e alguns aspectos de sua crítica à axiologia de Scheler: LUROL, Gerard, *Mounier I, Gênese de la personne, op. cit.*, pp. 207 ss.

⁵²⁰ MONDOLFO, *El infinito ...*, *op. cit.*, p. 13. Em nota de MONDOLFO: “No livro *Plato und die sogenannten Pythagorer*, Halle a. d. Saale, Verlag v. M. Niemeyer 1923; cap. II, *Die Entwicklung des Begriffe vom Unendlichen*, pp. 46 ss. ...”

ilegitimidade de tão abstrata oposição, *mas unicamente no terreno dos conceitos racionais e exatos das matemáticas e da astronomia*, e é a este respeito que pareceu a Frank, segundo Mondolfo, “precisamente grego” o conceito de infinitesimal, assim também como o sistema heliocêntrico e a intuição da infinitude do espaço universal; criações todas do pensamento helênico e que a ciência moderna não descobriu mais tarde por si só, mas mediante a sugestão dos pensadores da Antiguidade. Porém Frank, nota Mondolfo, não trata de forma alguma de excluir a possibilidade de que a característica essencial que diferencia a alma moderna da alma grega possa ser expressa mediante sua capacidade de compreensão do *infinito*, mas contanto, segundo este autor citado por Mondolfo, que semelhante expressão seja aplicada não ao domínio do conceito racional exato, mas ao do sentimento subjetivo, da sensibilidade e dos valores estéticos. Todavia, semelhante manutenção de uma cisão, em uma mesma vida espiritual em duas esferas separadas tão claramente, e independentes uma da outra, ao extremo de que aceitem ser caracterizadas em sentido mutuamente antitético, parece, a Mondolfo, inadmissível.⁵²¹

O tempo cronológico é a ação da apreensão racional para a contenção do fluxo, todavia, o racionalismo instrumental ultrapassa esse limite e quer conter também a *duração*. O eterno-retorno é uma crença que não pode ser nem refutada e nem provada. Todavia, mesmo a aceitação de um *eterno retorno do mesmo* como uma maneira do indivíduo se portar corajosamente diante da vida sem arrependimentos por um passado sobre o qual é impotente só restando-lhe então o futuro, não deixará, num segundo momento, de prover *inelutavelmente* uma metafísica. É nesse sentido que a constante inflexão lógica no pensamento de Mounier vai considerar ingenuidade acreditar que a existência humana se bastará apenas por um ato de explicação, como quer o racionalismo ou de afirmação, por mais corajoso que seja. *Há razões que até a razão desconhece, quer dizer, sempre haverá razões.*

Nesse sentido, diz Mondolfo, a determinação da ciclicidade, enquanto reconhecimento distinto dos ciclos singulares dos ritmos parciais (dia, mês, ano etc.) é atribuída por Damascio à *necessidade subjetiva da alma* de fixar em idéias, quer dizer, em termos descontínuos, aquele movimento que é continuidade infinita; porém a linha do desenvolvimento real deste movimento, ainda em sua continuidade ininterrupta, permanece

⁵²¹ MONDOLFO, *El infinito ...*, op. cit., p. 13 s.

sempre como a linha do círculo que retorna infinitamente sobre si mesmo. Círculo aqui *não como símbolo da perfeição, mas da infinitude do movimento*, bem entendido.⁵²²

Com esta figuração do círculo, segundo Mondolfo, eleita para representar a infinitude do movimento e do tempo, o pensamento antigo se colocava na condição que Duhem, segundo Mondolfo, considera como sua característica diferencial, mais ainda, como sua posição irreduzível frente ao pensamento moderno. Ao pensamento antigo (diz Duhem)⁵²³ era estranha a idéia de uma perpetuidade que não consistisse nem na imutável permanência nem no incessante retorno cíclico (únicas formas concebíveis para ele), mas sim que consistisse, por outro lado, em um infinito tender a um limite, aproximando-se a ele sem descanso, ainda que sem nunca alcançá-lo: aquela perpetuidade cuja imagem, em lugar de estar em círculo fechado percorrido infinitas vezes⁵²⁴, está na hipérbole que se aproxima sempre mais à assíntota⁵²⁵, sem confundir-se nunca com esta. A impossibilidade de repetição dos processos, a impossibilidade (estabelecida por nossa termodinâmica) de que o mundo torne outra vez a um estado precedente; o infinito caminho progressivo, que todas as diversas teorias modernas da evolução afirmam, para um termo ideal que não será nunca alcançado, são (diz Duhem), segundo Mondolfo, todos conceitos estranhos ao pensamento antigo e não podiam ser alcançados sem a intervenção do cristianismo.⁵²⁶ Duhem e seus pressupostos, como vemos, claramente se mantêm na perspectiva da manutenção de uma visão mais diacrônica. Duhem é também citado algumas vezes por Mounier com aprovação. Todavia, estes mesmos pressupostos, mais relacionados à questão do *tempo* do que da *subjetividade*, na obra de Mounier, se mantêm indecisos. Sobre isso faremos algumas observações críticas mais à frente à luz do próprio personalismo de Mounier.⁵²⁷

⁵²² *El infinito ...*, op. cit., p.179.

⁵²³ *Ibidem*, p. 179. Em nota de MONDOLFO: “*Le système du monde*, I, 261.”

⁵²⁴ *Ibidem*, “E se deveria acrescentar (como se viu a propósito dos atomistas): na reta infinita, que se prolonga ilimitadamente em direção tanto ao passado quanto ao futuro.”

⁵²⁵ Etimologia grega, *asúmpôtos*: o que não se reduz, não coincide. Houaiss, *Dicionário da língua portuguesa*, dá a origem francesa de *asymptote* (1683) e a seguinte definição: “Linha que se aproxima indefinidamente de uma curva sem jamais cortá-la, mesmo que se suponha, uma e outra, prolongadas ao infinito com uma distância menor que toda quantidade finita determinada.”

⁵²⁶ *El infinito ...*, op. cit., p. 179.

⁵²⁷ Ver capítulo: *Pessoa e existência*. Algo como *Mounier versus Mounier*, o que, na perspectiva dialógica personalista, não tem nada a ver com a segurança exigida pelo racionalismo que só é seguro dentro dos seus castelos de conceitos concatenados fora da vida, é plenamente aceitável num pensamento como o dele que tanto se coloca sob o modo de ser do artefato como no da perfectibilidade. Mounier faleceu muito jovem e já

Deste plano de uma *estética do tempo*, do *histórico*, passamos para o plano de uma *estética teológica*. Nesse sentido, a deificação do éter infinito e sua exaltação a divindade suprema entre todas não representa uma posição pessoal do poeta Eurípides, segundo Mondolfo, por mais significativa que seja, mas antes a expressão de toda uma corrente de pensamento religioso voltado para buscar em uma *divindade infinita* o objeto da mais alta adoração por uma potência universal. Um documento, e segura confirmação disso, segundo Mondolfo, é um fragmento de Ésquilo, de evidente inspiração órfica, no qual o poeta trágico vai mais além da identificação que tanto Xonófanes quanto Píndaro⁵²⁸ faziam do Deus único e máximo com a unitotalidade do universo⁵²⁹; e seguindo o costume órfico de proclamar o Deus supremo como princípio, meio, fim de tudo, soma e continente de tudo o que existe, declara compreendido nele não só todas as partes do universo, mas também *aquilo que há fora de tudo e mais além dele*.⁵³⁰

“Zeus é o eter, Zeus a terra, Zeus o céu, Zeus todas as coisas e *o que há mais além delas*.”⁵³¹ [grifo nosso]

Pergunta Mondolfo: “Quem pode ser aquele que existe fora de todas as coisas senão a infinita envoltura do universo, aquele *apeiron periéchon*, que estava também nas tradições do orfismo?” Sobre isso, mondolfo observa que por sua mesma infinitude, assim, o *apeiron periéchon* pertence ao conceito do sumo deus; de maneira que frente à religião politeísta, segundo Mondolfo, que o neoclassicismo de W. F. Otto define como religião da *forma*, ou seja, da determinação perfeita que confere à divindade a limitação, ainda quando esta torna-se engrandecida pela transcendência, há, por conseguinte, já na Grécia pré-socrática também uma religião do infinito (que não é menos grega que a outra) que o exalta em sua infinita unidade, com a qual o crente aspira misticamente a reunir-se. Religião do infinito, segundo Mondolfo, cujo sinal evidente aparece na especulação dos cosmólogos quando da unidade e da infinidade constituem os atributos de todo divino, atributos

se apresentando, cada vez mais, em vias de nos dar uma reflexão mais densa ainda e profunda. Como ele mesmo diz, começou a falar quando era tempo de aprender; e nós hoje dissemos, nos deixou quando era o tempo de dizer o que tinha a nos dizer.

⁵²⁸ *In loc.*, segundo Mondolfo: “Fragm. *Inc.* 23, ed. *Puech*.”

⁵²⁹ *Ibidem*, p. 280. Em nota de MONDOLFO: “Cf. frags. 23 e 24 em Diels, *op. cit.*, cap. II na 4° ed., 21 na 5° Cf. Aristóteles, *Metafísica*, I, 5, 986b e Teofrasto citado por Simplício, *Física*, 22 (Diels, cap. II = 21 A, 30 ss.)

⁵³⁰ *El infinito ...*, *op. cit.*, p. 280 s.

⁵³¹ *Ibidem*, p. 280. Em nota de MONDOLFO: Cf. NAUCK, *fragm. Tragic. Graec.*, 70 (Cf. também KERN, *Orphic. Fragm.*, no número 21 dos *Fragm. Veteriora*).

igualmente essenciais e conexos entre si: assim, Anaximandro, ao afirmar que o infinito é o divino, imortal e indestrutível: “e isto é o divino: imortal e indestrutível, como o declaram Anaximandro e a maioria dos filósofos naturalistas”⁵³² e que é pecado toda separação em relação a ele, pecado que deverá ser expiado na ordem temporal⁵³³; Empédocles, ao manter a mesma mística, condena da mesma forma toda cisão que transgrida a perfeita unidade e infinitude de sua divina esfera, e ao exaltar-se na ideal contemplação desta.⁵³⁴ Por isso, Bignone⁵³⁵, segundo Mondolfo, tem razão ao colocar Empédocles entre aqueles (“um dos primeiros”, diz ele) que tem “concebido na Grécia a idéia de um deus infinito”; mais ainda, não há razão alguma para considerar a este como um conceito quase estranho ao espírito grego. Segundo Mondolfo, a palavra da Bíblia: “os céus dos céus não podem contê-lo”⁵³⁶, haveria resultado ao ouvido de um grego *menos estranha do que geralmente se julga*, e em todas as vezes que Ésquilo também fazia ressoar uma palavra similar. Segundo nosso autor, o divino não pode (segundo uma concepção religiosa que se remete às mais antigas tradições gregas) ser contido nos céus, porque é ele, por outro lado, que os contém: como disse Aristóteles (Metafísica, XII, 8, 1074 a) “pelos antigos, na verdade antiqüíssimos (*pampalaiôn*), tem sido transmitido em forma de mito, a nós posteriores, que ... o divino abraça (*periéchei*) a totalidade da natureza.” E ao declarar que divinamente (*theiôs*) aqueles antigos tinham chamado *eterno* a este divino continente, Aristóteles, em *De coelo*, I, 9, 279 b, o define como continente do céu, de todo o tempo e da infinitude. Diante dessas afirmações, vemos também que uma solução rápida pelo *panteísmo* é mais, e antes de tudo, uma facilidade racionalista do que uma verdadeira expressão da estética teológica complexa da Grécia arcaica.

Segundo Mondolfo, não podemos, por conseguinte, com Diès⁵³⁷, reafirmar a antítese tradicional entre o espírito antigo e o moderno: “O espírito moderno alia naturalmente em conjunto os conceitos de infinito e perfeito. O espírito antigo fazia

⁵³² *Ibidem*, p. 281. Em nota de MONDOLFO: “ARISTÓTELES, *Física*, III, 4, 230.”

⁵³³ *Ibidem*. *In loc.*, em nota de MONDOLFO: “SIMPLICIO, *Física*, 24, 13, em Diels, 2 = 12, 9. Tenho explicado em outros trabalhos (ZELLER – MONDOLFO, vol. II, *Nota su Anassimandro; En los orígenes de la filosofía de la cultura*, pp. 41 e ss., Ediciones Imán) as razões pelas quais não creio – contra outros recentes críticos – que tenha de ser repudiada esta interpretação. Cf. também em Empédocles o paralelo entre o orgulhar-se da divisão no cosmos, e do pecado na alma *daímon* segundo DIÈS, *Le cycle mystique*, pp. 85 ss.”

⁵³⁴ *Ibidem*: “Fragm. 28”.

⁵³⁵ *Ibidem*: “*Empedocle*, Torino, 1916, p. 97.”

⁵³⁶ 1 Reis 8.27.

⁵³⁷ MONDOLFO, *El infinito ...*, *op. cit.*, p. 282. Em nota: “*Le cycle mystique*, p. 5.”

exatamente o contrário. O grego, essencialmente artista, amava, antes de tudo, a beleza; essencialmente realista, ele definia a beleza pelas condições ordinárias da vida: a apropriação, a adaptação, a medida. Diante da imensidade indefinidamente aumentada, ele não provava o *horror sagrado*, o frisson do mistério e da poesia que deteriora o espírito moderno diante destas turbulentas prospectivas. Ele exprimia o infinito pelo indeterminado e o indeterminado pelo inacabado, quer dizer, pelo imperfeito. Se deveria aí haver, no mundo, qualquer coisa de divino, não poderia ser, para o grego, sua grandeza, mas a completude e a disposição de suas partes.”

Todavia, conforme Mondolfo, que para os gregos fosse perfeição a completude e a proporção, ninguém certamente negará; porém, que os gregos, todos e sempre, considerassem como incompletude e imperfeição a infinitude, e que por isso a excluíssem do conceito da divindade como atributo contrário à natureza divina, é uma asserção que os documentos citados até ali por ele não permitem que se mantenha. Todavia, Mondolfo acrescenta ainda um outro documento, segundo o qual a infinitude se encontra, de modo mais explícito, identificada coma a *completude absoluta*, na qual *nada falta*, tal como só a divindade pode possuí-la. É o fragmento sobre a divindade da *Aletheia* (“Verdade”) do sofista Antifonte⁵³⁸: a divindade “não carece de nada e nada deve receber, pois é *infinita e sem defeito*”.⁵³⁹

Mondolfo recorda, como em outro lugar já fizera menção a propósito da eternidade, que nem Aristóteles creu possível negar um atributo de infinitude (a infinitude da potência, sem a qual não saberia como explicar a eternidade da ação) ao seu Deus, ato puro e perfeição absoluta.⁵⁴⁰ Porém, se para Aristóteles, segundo Mondolfo, a infinitude da potência divina significava exclusão do atributo da espacialidade, para o pensamento dos poetas teólogos, que identificam Deus com o universo, ou, antes com a parte mais excelsa deste, ela significava *infinita grandeza*. E a afirmação desse conceito, segundo Mondolfo, que encontramos nos poetas do século V para os quais o infinito – precisamente em sua

⁵³⁸ *In loc.*, segundo MONDOLFO: “Diels Frag. 10 = 98 ed. Sauppe.”

⁵³⁹ MONDOLFO, *El infinito ...*, *op. cit.*, p. 283. Em nota: “Mantenho com NORDEN (*Agnos. Théos*), DIÈS e DIELS (*Fragm. D. Vors.*), BIGNONE etc., a interpretação já dada por SUIDA, que nos conservou o fragmento, não obstante as objeções de UNTERSTEINER (*I Sofisti*, Torino, 1949, p. 285.)

⁵⁴⁰ *Ibidem*, em nota: “Cf. *Metafísica*, XII, 1073 a; e *Física*, VIII, 15, 266 ss., onde se demonstra antes que é impossível que uma força finita mova por um tempo infinito, e que uma magnitude finita possua força infinita; do que Aristóteles quer extrair a prova de que Deus, ao qual pertence a força infinita, não pode ter magnitude extensa.”

infinitude – chegou a ser o divino por excelência, não é nada mais que o desenvolvimento e ponto de chegada de toda uma tradição continuativa: que desde as primeiras teogonias (das quais Hesíodo, no século IX, é antes um compilador do que o iniciador, segundo Mondolfo) até àquelas do orfismo, reconhece no imenso e no infinito algo de divino, mais ainda, segundo nosso autor, o divino originário, de cujo seio surgiram todos os deuses limitados.⁵⁴¹

Ora toda esta estética teológico-temporal grega não vai deixar de estabelecer-se em seu alcance “existencial”. Este se inscreverá sob a apreensão significativa do *instante*, na verdade, como o aborda Mondolfo, no problema da *infinitude do instante*.⁵⁴² Segundo ele⁵⁴³, a pura imediatez do estado de consciência, tal qual se apreende na sensação (na carne), não conhece aquelas limitações e distinções de medida que só mais tarde a reflexão vai sobrepor. Atentos à *consciência pura e imediata*, segundo Mondolfo, “neste instante pode haver tanto de plenitude espiritual e eficiência quanto (e ainda mais) se encontra disperso na vida inteira... O instante é real como consciência pura ... pois bem, a idéia de instante, como consciência pura, implica logicamente uma idéia do infinito. Exclui, com efeito, a finitude em seu conteúdo”. Estas palavras citadas por Mondolfo são de Tarozzi, em relação a quem Mondolfo remete ao seu estudo: *Richerche sull’infinito temporale: l’istante, l’eterno presente*⁵⁴⁴. As palavras deste autor, e para o que importa nessa nossa inflexão conclusiva desse tópico, Mondolfo acredita que poderiam ser aplicadas à afirmação epicuréia e estoíca da infinitude do presente psíquico.

Mondolfo faz-nos notar também que outras afirmações em Tarozzi referentes a esta mesma infinitude do presente psíquico para Epicuro poderiam ter, por outro lado, aplicação ao presente físico: “aparecerá então a verdadeira infinitude do instante, produtividade originária, abismo e voragem profunda, fonte perene”.⁵⁴⁵ Segundo Mondolfo a concepção epicuréia, na qual estas palavras de Tarozzi poderiam adaptar-se muito bem, é aquela da *summa vis infinitatis*, que em todo instante dá lugar à mesma infinitude de formas e desenvolvimentos, de nascimentos e mortes, que se desenvolve, por outro lado, em todo o infinito curso da sucessão temporária. O instante se torna igual, em sua produtividade e

⁵⁴¹ *El infinito ...*, op. cit., p. 283.

⁵⁴² *Ibidem*, pp. 521 ss.

⁵⁴³ *Ibidem*, p. 528.

⁵⁴⁴ *Ibidem*, in loc., em nota de Mondolfo: “in *Rivista di filosofia* de 1933.”

⁵⁴⁵ *El infinito ...*, op. cit., p. 528.

capacidade infinita de fonte e de voragem, na duração infinita; o que significa⁵⁴⁶, segundo Mondolfo, a eterna identidade do universo infinito, não como contraposição à infinita capacidade de geração e variação, mas mais ainda como deduzida precisamente dela, por sua mesma constante imanência; em outras palavras, segundo Mondolfo, o infinito *possest*, que Nicolau de Cusa e Giordano Bruno transferem logo da *summa vis infinitatis* à infinitude de Deus.

Na verdade, segundo Mondolfo, no capítulo conclusivo da sua obra, duas infinitudes a *parte ante* (quer dizer, realizada no tempo passado) e a *parte post* (que deve se realizar no futuro): duas infinitudes cuja soma o cristianismo sintetizará depois mediante o conceito de uma eternidade divina que encerra sempre em ato, na unidade do instante e do imutável presente, aquela dupla infinitude coma posse simultânea, sempre íntegra e perfeita, de uma vida interminável em sua totalidade (*interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio*)⁵⁴⁷

I.III.4 Conclusão

Como poderemos notar, os pares complexos, que se apresentam como constitutivos do fenômeno religioso e cuja tendência a um tratamento ora mais unilateral ora mais pela manutenção e visão da existência de uma tensão dialética entre eles, em teologia, vão gerar o que se convencionou chamar, por sua vez, – *grosso modo* – de *heresia* e *ortodoxia*. Todavia, este fenômeno tem o seu paralelo na história da filosofia quanto ao tratamento dos pares complexos que se apresentam dentro de sua alçada de tratamento dos fenômenos, dentre elas parece que o par unidade/pluralidade é um dos mais instigadores e profícuos da história da filosofia. Parece que é da compreensão do relacionamento deste par que a especulação filosófica dos antigos recebe seu impulso, orientado primeiramente pelo problema cosmológico e, por conseguinte, do ser: unidade ou diversidade, estático ou móvel etc.

⁵⁴⁶ O que Mondolfo já havia dito no capítulo 18 da parte IV, de *Lo infinito ...*, pp. 508 ss.

⁵⁴⁷ *El infinito ...*, op. cit., p. 570. *In loc.*, segundo MONDOLFO: “Boecio, *De consolazione philosophiae*, lect. 5, pros. 6.”

Uma questão fundamental, na verdade, e que faz parte da elaboração do conceito do divino na Antiguidade, e que não pode ser visto, neste momento fundante, separado do problema ontológico, é o surgimento da idéia de *unidade do divino*. Obviamente, seguindo uma trajetória paralela à que ocorreu no âmbito do pensamento filosófico, vemos a passagem da explicação mítica do cosmos à explicação racional já como uma tendência, no âmbito mesmo da experiência de se explicar o mundo em termos de racionalidade, de se buscar, entre pólos estanques, em dicotomias racionais, termos intermediários que, do ponto de vista do seu papel na elaboração das conclusões, não seriam nada mais do que conceitos de *unidade*, ou ainda, usando a linguagem personalista, a busca da *concretude*.

Como pressuposto a esta busca da unidade dos conceitos, há a idéia da totalidade, que já é um conceito de unidade: a totalidade seria a idéia que fundamenta a intuição que está na base da possibilidade de se relacionar o cosmos diverso com a divindade; é a idéia do cosmos como expressão sensível do divino. Quando a analogia entre a diversidade de formas na natureza, que é explicada e mantida em paralelo com a diversidade dos deuses no pensamento mítico, cada vez mais se apresenta também na relação entre a idéia de totalidade e do divino, a afirmação da especificidade do divino, enquanto unidade, vai tomando uma forma mais racional, ao que a tradição intelectualista vitoriosa perspectivará de modo unilateral como necessidade racional de unidade do *pensamento*.⁵⁴⁸ No entanto, não se trata apenas de uma questão de racionalidade: “Os exemplos de hipóstases no caso do um, do dois, do três, estão na superfície mesma do solo no pensamento não só dos primitivos, mas em todas as grandes religiões cultas. O problema da unidade, que brota de si mesma, se converte em “outra” *segunda* entidade e que, finalmente, torna a se reunir consigo mesma em uma *terceira* natureza, *é um problema que pertence ao patrimônio espiritual comum da humanidade*.⁵⁴⁹ [grifo nosso] Se bem que é na filosofia especulativa da religião onde primeiro recebe esta formulação puramente intelectual, no entanto, a difusão universal da idéia do “deus trino e uno” indica que esta idéia tem que ter fundamentos emotivos concretos e últimos aos quais remete e dos quais continuamente volta a brotar de novo. Brinton⁵⁵⁰, segundo Cassirer, faz notar que “a idéia da ‘trindade’ se encontra em estágios completamente primitivos do desenvolvimento religioso; no entanto,

⁵⁴⁸ JAEGER, *op. cit.*, pp. 27 s.; 110; 119 etc.

⁵⁴⁹ Quem diz isso é um dos maiores representantes da escola neokantiana: Cassirer, *op. cit.*, vol II, p. 186.

⁵⁵⁰ Cf. citação de: CASSIRER, *op. et loc. cit.*: “BRINTON, *Religions of Primitive Peoples*, pp. 118 ss.”

busca uma explicação completamente abstrata deste fenômeno, querendo derivá-lo de atos fundamentais puramente lógicos, da forma e peculiaridade das “leis do pensamento” fundamentais.”⁵⁵¹

Nessa conexão, é interessante notarmos como o orfismo foi determinante na elaboração de conceitos importantes da filosofia grega, o que, como observa o filósofo personalista Paul Louis Landsberg⁵⁵², se tem geralmente pouca disposição em afirmar. Nesse sentido, diz Werner Jaeger: “A teoria órfica da alma é um antecedente direto da idéia da natureza divina da alma ou espírito de Platão e Aristóteles, ainda que estes tenham eliminado todos os elementos materiais que lhe eram aderentes. ... Desde os tempos de Platão e Aristóteles, a teologia filosófica tem completado suas provas racionais da existência de Deus insistindo na realidade da íntima experiência que a alma tem do Divino; porém, o desenvolvimento desta idéia remonta às doutrinas e cerimônias dos mistérios. ... A regra de vida pitagórica nos recorda a βίος / *bíos* / *vida* da comunidade órfica, ainda que não se pareça com ela em todos os detalhes, e os pitagóricos têm, além disso, uma boa porção de peculiaridades próprias. Parmênides, Heráclito e Empédocles mostram estar familiarizados com a doutrina órfica da alma. E quando Sócrates afirma que preservar a alma do homem do mal é a coisa mais importante da vida, e que, em comparação a isto, tudo o mais deve ceder, este fato, o de ressaltar o valor da alma, tão incompreensível para a Grécia de idades anteriores, seria inexplicável se a religião órfica não tivesse dirigido a atenção daquele povo para a interioridade com aquela fé que expressa o lema desta βίος: ‘Eu também sou de raça divina.’”⁵⁵³

Werner Jaeger, que faz um estudo liberto das amarras do kantismo⁵⁵⁴, deixa claro um constante trânsito e intercâmbio, entre as intuições religiosas e o momento inicial do fazer filosófico; uma nutrição mútua, na verdade, que, neste momento fundante, a filosofia

⁵⁵¹ A pesar da crítica de CASSIRER ao reducionismo do psicologismo e do empirismo, sabemos em que sentido o seu neokantismo faz força para dar fundamento ao verdadeiro *locus* da “unidade sintética” das experiências. Ao lermos a magnífica obra desse autor, temos a impressão do seu êxito em desbancar as pretensões reducionistas do empirismo e da psicologia nas análises dos fenômenos culturais – *formas simbólicas* –, mas que, todavia, por outro lado, e no final das contas, se apresenta como a estratégia de, em nome da busca de um tratamento da esfera específica das formas simbólicas, defender uma outra que está sempre aquém do objeto tomado, um *ausente presente*, que é o verdadeiro movente de sua reflexão.

⁵⁵² LANDSBERG, Paul Louis, *Essai sur l'expérience de la mort et Le problème moral du suicide*, *op. cit.*, *passim*.

⁵⁵³ JAEGER, *op. cit.*, pp. 91 s.

⁵⁵⁴ O que não é o caso de CASSIRER, como já notamos em nota anterior.

recebe das intuições religiosas e que vão determinar o efeito direto sobre a concepção do divino que se manterá ao longo do tempo como especificidade religiosa mas que, para a qual, a filosofia, por sua vez, é quem vai contribuir, no seu movimento próprio de crítica, de busca de emancipação e tomando sua forma peculiar como pensamento autônomo. Será, na verdade, o teste de fogo do fazer filosófico ocidental, tomado como *reflexão*⁵⁵⁵ crítica, fazer a crítica do arbitrário no religioso e, neste sentido e ao mesmo tempo, purificar o religioso de suas próprias tentações a-religiosas de instauração do fundamento último – o que segue na contramão do movimento mais interno ao fenômeno religioso mesmo enquanto *desvelamento*, ou seja, da experiência própria ao religioso em seu ato de relação com o divino no âmbito da finitude enquanto *movimento inacabado*, enquanto *dever* – enquanto purifica a si mesma para não cair na mesma tentação de instauração de um fundamento último a partir de si mesma, de suas próprias intuições, as quais devem sempre ser avaliadas em seu caráter fugaz, diante do mistério incontido da Divindade. Com isso, chegamos à interessante conclusão de que, enquanto a religião, que *aparentemente* teria todos os motivos para ceder a esta tentação de instauração do fundamento último pela afirmação arbitrária dos seus dogmas muito humanos, muito finitos, é quem, pela força própria de expressão do *numinoso*⁵⁵⁶ que a alimenta como o *incomensurável*, o *incontido*, é que pode nutrir a filosofia de forças para não cair na tentação da qual, *aparentemente*, estaria isenta pelo sentido do movimento próprio de emancipação e de autonomia do qual se vale em sua justificativa histórica.

Para encerrar esta seção, é interessante notar, dentre várias, algumas observações de Emmanuel Mounier que nos ajudam a entender a maneira diferente de fazer filosofia que ele inaugura com o lançamento de *Esprit* e que podem nos ajudar na compreensão da superação, proposta por sua reflexão, do problema que nos toca aqui nessa conexão da relação entre fé e razão em sua formação no momento mesmo em que Mounier busca situar-se diante do ambiente intelectual de seu tempo. A primeira, diz respeito à crítica ao dogmatismo da ciência, discussão recente nos meios científicos e em relação a qual Mounier estava atento; crítica à ciência pela *ciência viva*, crítica científica contemporânea

⁵⁵⁵ Tomando aqui a noção de reflexão em todo o seu rigor, como é a marca da *filosofia protestante* do filósofo correspondente do círculo de *Esprit* e amigo de Emmanuel MOUNIER, Pierre THÉVENAZ. Para tanto, ver: THÉVENAZ, Pierre, *What is phenomenology?*, 4 basic essays by Pierre Thévenaz Edited with an introduction by James M. Edie, A Quadrangle Paperback Original, Chicago, 1962.

⁵⁵⁶ Sempre nos valendo das pesquisas de Rudolf OTTO, ver: *O sagrado*, *op. cit.*

contra o totalitarismo científico. Assim, diz Mounier: “O debate ‘ciência e religião’ parece o mais envelhecido de todos. Foram os sábios por si mesmos, aliás, que se encarregaram de liquidá-lo no longo julgamento do valor da ciência em que determinaram as funções e os limites do conhecimento científico.⁵⁵⁷ O dogmatismo da ciência exigia do método hipotético-dedutivo das ciências experimentais, por sua vez, uma revelação exaustiva da realidade e o monopólio de investigação de toda realidade cognoscível. A ciência viva hoje renunciou à ambição de deduzir a natureza em sua totalidade e de abarcar toda inteligibilidade possível. A crítica contemporânea pôs em evidência o aspecto ‘incerto e vacilante’ dos conceitos fundamentais sobre os quais se apóia toda ciência particular (conceitos de choque, valência, evolução), a indiferença com a qual ela envolve, sem as resolver, as dificuldades que lhe advém do real. Jacques Rivière observava, a propósito das provas da religião, o quanto se assemelhavam à explicação em psicologia, que se dá sempre do mais claro pelo mais obscuro. Mas este aí é, também, observa Meyerson, o procedimento mais geral da ciência, que se serve sempre de entidades mais ou menos fictícias – energia potencial, entropia, força viva, aceleração, éter, calor etc., para explicar os fenômenos palpáveis por todos. Em sua ordem, o processo explicativo da ciência apresenta esta analogia com o processo tão desacreditado da reflexão religiosa: ele *multiplicava a obscuridade multiplicando, entretanto, a inteligibilidade.*”⁵⁵⁸ [grifo nosso]

Mounier observa que o grande problema é o quanto, além de apenas uma analogia, há na ciência, em sua ação, uma dependência justamente daqueles elementos que, constituintes da religião, são negados por ela enquanto afetando seus constituintes próprios que se circunscrevem a um âmbito relacionado, na verdade, a sua vontade de objetividade, a sua vontade de instauração de um fundamento injustificado que, com razão, critica na religião mas que, sem razão, parece não querer fazer o mesmo em relação a si mesma.

Percebemos no texto anterior de Mounier, escrito no inverno de 1939-1940 intitulado *Responsabilités de la pensée chrétienne*⁵⁵⁹, a percepção do diretor de *Esprit* da relevância das intuições advindas da experiência religiosa – que como já vimos, para a fenomenologia trata-se de uma experiência autêntica do *ser-no-mundo* – cujas noções, do

⁵⁵⁷ “Basta lembrar as obras de Emile Meyerson, Henri Poincaré, Duhem, Édouard Le Roy, Gaston Bachelard.” [Nota de MOUNIER, Emmanuel, *Feu la chrétienté, Oeuvres III*, p. 575 s.]

⁵⁵⁸ MOUNIER, Emmanuel, *Feu la chrétienté, Oeuvres III*, p. 575 s.

⁵⁵⁹ *In Feu la chrétienté, Oeuvres III*, pp. 569 a 594.

ponto de vista da analogia, apresentam o quanto essas intuições preparam o solo fértil sobre o qual a ciência pode plantar as sementes da sua independência e construir o seu caminho de autonomia. Como já vimos, em matéria de *espírito* – e o gênio científico aqui se inclui – o início *ab ovo* cartesiano é uma quimera. Estendendo ainda um pouco mais estas observações, podemos ampliar a observação de Delizsch quanto à *criaturalidade do mundo*⁵⁶⁰ ao próprio ser do ser humano: *quanto mais este se reconhece como criatura, mais o seu caráter de ser humano e o seu modo de ser próprio, o da finitude, se evidenciam*. Enquanto é a dessacralização do mundo, indicada no mito da Criação de Gênesis, que libera o ser humano para cumprir a sua vocação de co-criador do mundo – e por onde quer que haja mundo – é também, por outro lado, este seu caráter solidário de criatura, que compartilha com o próprio mundo, que inspirará a sabedoria antiga na indicação tanto dos *limites* desta sua ação no mundo – “Tu és pó, e para o pó voltarás!” – como a *qualidade* exigida desta sua ação pelo *elemento diferenciador intrínseco* que o seu ser mantém em relação ao próprio mundo: *imagem e semelhança da Divindade*. Este elemento diferenciador é o que, dramaticamente, inspirará no ser humano o sentimento de uma *experiência mais originária de não pertença absoluta ao mundo*, cuja angústia conseqüentemente gerada será sempre, para o pensamento personalista, o ponto de partida ou de uma *ação criadora* – portanto profícua, heróica, e exigida, *sem exceção*, de toda pessoa – ou, para usar uma expressão favorita de Emmanuel Mounier, de “demissão”⁵⁶¹, de recusa desta sua vocação por covardia e desejo de manter-se seguro na *instalação geral*. Esta dramaticidade própria de sua experiência originária no mundo, como diferente e pertencente ao mundo, é o específico de sua condição de *criatura*.

⁵⁶⁰ Ver abaixo: “Capítulo I, Segunda Parte: Aproximações Veterotestamentárias na Construção das Noções de *Dignidade Humana e Liberdade*”, p. 103.

⁵⁶¹ O volumoso e denso *Traité du caractère, Oeuvres II*, de Emmanuel MOUNIER, escrito em grande parte durante suas detenções pelo Governo de Vichy que o tinha como sendo o principal promotor espiritual do movimento de resistência “Combat”, vai tratar dos constituintes caractereológicos dessa “demissão” humana de sua vocação criadora. No plano da *singularidade*, em termos de recusa do real, ou, no outro extremo, de vida marcadamente exteriorizada. Ou enquanto atitude geral de indiferença em relação ao próximo e ao mundo. Ou enquanto egoísmo disfarçado de altruísmo etc., em seu aspecto coletivo, ou político, do qual Mounier vai tratar, de maneira extensa e multifacetada, em seus escritos políticos. Essa *demissão*, (no plano da vida *coletiva*, da *civilização*), será vista por Mounier como uma espécie de reposição histórica – cuja última tem sido a da modernidade burguesa que, com suas instituições carcomidas e envelhecidas, ciosa por perdurar, transforma, pelos hábitos que engendra na vida social, através de suas instituições e suas leis, a sociedade como seu dúplice – da *postergação*, do *adiamento* da humanidade desta sua mais urgente e elevada vocação *criadora* que, para Emmanuel Mounier, só pode encontrar o seu *locus*, e as *aderências concretas* apropriadas para sua realização, no cumprimento das exigências mais íntimas e mais originais advindas da vocação comunitária da pessoa singular como existência coletiva, *vida comunitária*.

Mais especificamente, sobre a influência da idéia de *unidade divina* na de *unidade da natureza*, ou seja, de uma idéia religiosa na história da ciência, como ressaltam, cada qual a sua maneira, Cassirer e Jaeger, como vimos antes, observa Mounier: “Duhem tem mostrado, através da história das ciências, como não somente a idéia de Ser Absoluto, mas a idéia de Mundo uno e consistente é formada na e pela religião.”⁵⁶²

A idéia de unidade, portanto, gera verdadeiros avanços no trato da humanidade com o mundo ambiente. Já vimos como no pensamento hebraico esta idéia de unidade do divino, que tem história no desenvolvimento da teologia do Antigo Testamento⁵⁶³, está intimamente ligada à dessacralização do mundo e, portanto, abertura do mundo ao trabalho transformador humano profícuo.⁵⁶⁴ “... É pregado o Deus único, que não tolera qualquer adoração subordinada: ao mesmo tempo, como demonstrou Duhem, a ciência se liberta do espírito mágico e torna-se possível, uma vez assim garantida, *pela unidade de Deus, a unidade do mundo.*”⁵⁶⁵ [grifo nosso]

Aqui somos remetidos à noção de unidade de Deus e unidade do pensamento da Grécia antiga, como notamos antes. Ou seja, à constatação da influência do pensamento teológico como fundamental para a formação da própria autonomia do pensamento científico. A *relacionalidade*, que é para o personalismo, a *experiência originária* por excelência, mesmo que na história do desenvolvimento da ciência moderna em sua busca por emancipação do pensamento religioso, menos que na da ciência antiga, como vimos, tenha se perspectivado do ponto de vista do confronto, da *refutação*, foi só por meio deste confronto, enquanto permaneceu *frutífero*, quer dizer, não como *refutação racional*, que a ciência pode, sempre mais e mais, definir-se a si mesma, estabelecendo os seus próprios contornos à luz do que reconhecia como não sendo da sua alçada, mas da de outro. Nesse sentido, e por outro lado, o cristianismo contribui mais especificamente ainda, como nota

⁵⁶² *Introduction aux existentialismes. Oeuvres III*, p. 160

⁵⁶³ O monoteísmo não é um dado acabado desde as origens do pensamento hebraico e nem algo que tenha impedido o sentimento que se estabeleceu por parte dos judeus de *exclusivismo*, que, como veremos *abaixo*: “Capítulo V: *Pessoa e existência*, *Intermezzo: moral personalista e moral hierarquista*, p. 670, é algo contra o qual a “essência” do monoteísmo caminha. Nos inícios da história de Israel impera o *henoteísmo*, ou seja, culto a uma única divindade considerada suprema mas sem a negação da existência dos outros deuses, e é só a partir da retomada, da reapropriação constante, pela reinterpretação do sentido dos eventos à luz da promessa, interpretação que vai se estabelecendo como *tradição* e que a evolução do pensamento religioso hebraico, que caminha paralela à consciência do caráter universal da revelação de Iahvé, fora das restrições cúlticas e étnicas, vai levar à noção de um Deus único Todo-poderoso.

⁵⁶⁴ Já vimos isso *acima* em nossa aproximação ao mito da Criação do Gênesis.

⁵⁶⁵ *Feu la chrétienté, Oeuvres III*, p. 699.

Mounier, para a dessacralização do mundo, da natureza, quando libera a ciência do paradigma contemplativo em que se via estagnada, por exemplo, pelo preconceito grego em relação ao trabalho manual – todavia, mais pelo fato deste estar ligado à condição de escravo. “‘Vulgar, dizia Sêneca, é a arte dos trabalhadores que trabalham com as mãos, ele é sem honra e não saberia vestir mesmo a simples aparência de honestidade.’ E Cícero: “Nada de nobre jamais poderá sair de uma oficina ou de um atelier.”⁵⁶⁶ As idéias cristãs só corroerão lentamente essa mentalidade. São Tomás justifica ainda a escravidão. A oposição das artes servis às artes liberais se mantém e a palavra mecânica fica ligada a servil; por um tipo de desvio interior das noções cristãs, ela se reforça na oposição entre vida contemplativa e vida ativa. A cavalaria, depois a nobreza, fazem dessa mentalidade uma de suas razões de ser. A própria burguesia triunfante, em tudo cantando a glória das obras mecânicas, difunde a mística das “mãos brancas” nas classes modestas, distribui um ensino secundário totalmente acetificado de toda atividade manual. Um empregado de banco, um professor, um pequeno comerciante aí puderam tirar um horror à máquina mais vivo que aquele do trabalhador. Este preconceito social arraigado sobre as gerações e conservado por muitas sobrevivências sociológicas marca ainda profundamente a afetividade do ser humano de hoje.”⁵⁶⁷ Este fato todavia posterior, não obstante, nos remete a análise de alguns elementos precisos do mito da criação do Gênesis que procuramos fazer antes e esclarece um pouco mais e justifica a sua inserção num trabalho de filosofia.

E por fim, para exemplificar as ressonâncias possíveis, no plano das relações humanas, no da *intersubjetividade*, que esta superação do problema da fé e da razão – problema que o racionalismo colocara como se tratando de uma fé contra outra, o qual Mounier vai rejeitar – recebe, no personalismo de Emmanuel Mounier, um caráter pelo qual entrevemos o alcance marcadamente ético que toma no *ecumenismo real* concretizado de fato, na história intelectual ocidental, pelo laboratório de idéias chamado *Esprit*. Lendo uma correspondência bem interessante que Mounier endereça a um correspondente ateu notamos o seu sentido: “Tu tens o dever humano de me tornar mais cristão. Eu creio no valor, na necessidade da direção; e não em um sacerdote, que eu tenha podido tornar amigo

⁵⁶⁶ Sobre isso, Mounier nota, *La petite peur du XX^e siècle*, *Oeuvres* III, p. 368: “M. A. Aymard chegou a sustentar a tese (*Journal de Psychologie*, 1938, n^o I: *L'idée du travail dans la Grèce archaïque*) de que o trabalho na Grécia não era desprezado como trabalho, mas porque ele estava ligado à condição servil.”

⁵⁶⁷ *La petite peur du XX^e siècle*, *Oeuvres* III, p. 368.

e do qual tenha a necessidade de fazer entrar na barca Mounier! Amigos descrentes, que desejam o Cristo mais violentamente que tantos de nossos ‘irmãos’ habitados, vos sois os pobres, despojados pelos fariseus da plenitude espiritual, como os outros o são pelos ricos da segurança material: vós sois o Corpo de Cristo, vós também, e se eu não contasse com vossa benevolente indulgência para me resgatar da corvéia, eu não estaria bem seguro de que não teria de enxugar, no outro mundo, a sola de vossos sapatos...”⁵⁶⁸

A impaciência de Emmanuel Mounier para com todo dogmatismo, sua *sede de verdade* – e não *vontade de certeza* – sua *fé purificadora*⁵⁶⁹, primeiro de si mesmo – e não o *fanatismo* – sua *obsessão por presença* e conseqüente *abertura à voz do evento*, seu testemunho de uma “ignorância” previamente assumida, o que o força à humildade no trato com os outros que pensam diferente dele, mas sem subserviência e fora das dubiedades, fazem Mounier “procurar a verdade onde quer que ela esteja e nos andrajos em que ela se lhe apresentar”.⁵⁷⁰ Estas características tornam o ato filosófico de Emmanuel Mounier extremamente atraentes para os que buscam, a meu ver, (o que também me serve como argumento para este trabalho de recuperação de sua reflexão hoje), uma proposta que tem seu valor como indicação de caminhos para uma saída possível do impasse, o *ou-ou* decisivo diante do qual a sociedade atual está colocada a decidir: *ou* sua busca das verdadeiras veredas de sua mais autêntica vocação e o conseqüente assumir dos riscos em sua situação finita e precária, mas na crença das potencialidades ainda adormecidas em sua finitude; *ou*, por outro lado, em sua estagnação e permanência nos moldes necrófilos herdados pela sociedade envelhecida e caduca burguês-liberal em nome da vontade de

⁵⁶⁸ Mounier *et sa génération*, *Oeuvres* IV, p. 580. Carta de Emmanuel MOUNIER a Pierre-Aimé Touchard, de 7 de março de 1936.

⁵⁶⁹ Repetimos a observação de Denis de ROUGEMONT, *Penser avec les mains*, *op. cit.*, p. 44 s, de que uma das coisas positivas do iluminismo foi sua crítica à superstição, por outro lado, nada que a *verdadeira fé* já não traga em si mesma e em sua própria auto-afirmação. Cf. ROUGEMONT, em nota em relação à crítica racionalista à superstição: “Ainda que a Reforma tenha feito mais que a Renascença contra as superstições herdadas do mundo antigo pela Idade Média. A verdadeira fé é para a magia um adversário de um outro talhe que a razão.” (*loc. cit.*).

⁵⁷⁰ Como cristão, Mounier afirma que a verdade para ele é uma “Pessoa”, que é *caminho* – ou seja, que está *em processo, em vias e manufatura* – e *vida* – quer dizer, integrada à experiência existencial humana, na verdade, o seu *ato de expressão mais integral*. Em outras palavras, podemos dizer que *verdade*, para Mounier, não se trata de simples *proposição lógica*, ou de *argumento para refutação*, mas de *presença*, de *testemunho*, que implica, antes, como é o movimento próprio da “verdade entendida como vida”, de uma atitude de comprometimento, ou seja, um ato que implica uma integração de pensamento e ação. Ver sobre a noção de “ato”, em: ROUGEMONT, Denis de, *Penser avec les mains*, *op. cit.*, pp. 200 ss.

instalação na segurança geral, resignação neo-estóica – quer dizer, sem *Eros* – à metafísica do determinismo, ao chamado *factum*.

QUARTA PARTE

ASPECTOS DA APROPRIAÇÃO DA TRADIÇÃO JUDAICA E HELENÍSTICA PELO CRISTIANISMO PRIMITIVO E SUA CONTRIBUIÇÃO ESPECÍFICA NA FORMAÇÃO DA CULTURA OCIDENTAL, SEGUNDO O PERSONALISMO DE EMMANUEL MOUNIER

Temos tentado mostrar que muito mais além do que razões pessoais, não obstante elas estarem presentes no estabelecimento do diálogo lúcido fora da mentira que Mounier e sua equipe propõem fomentar como o projeto maior de sua revista *Esprit*, ele pretende observar, no cristianismo, elementos que possam se integrar em sua filosofia personalista cujos valores afirmados historicamente se prestem à prova. Não há porque temer em falar de “razões pessoais presentes”, pois elas, para o personalismo, se encontram por trás de qualquer texto filosófico, seja de um crente, de um descrente ou de um agnóstico. Na verdade, como já definimos o que é “ato filosófico” segundo o personalismo, ou seja, a *unidade entre pensamento e ação*, quanto mais estas razões, valores pessoais, forem assumidas, quer dizer, deixar-se tocar, numa dialética tensa, dramática e produtiva, fora do esconderijo da quimera denominada “pensamento objetivo”, mais se poderá avaliar a densidade existencial de sua afirmação como *ato*, ou seja, como unidade entre pensamento e ação.

É pelo caminho desta *prova histórica dos valores*, e não pelo da apologética, e antes também de querer corroborar qualquer Confissão religiosa particular, que Mounier tenta perceber o movimento sinuoso de emergência da pessoa a partir mesmo das projeções sociológicas que o cristianismo toma na história, e mesmo frente a *alegada* vinculação aos valores da pessoa que estas projeções se afirmam como porta-vozes em seu pseudo-espiritualismo. Nesse sentido, para Mounier, trata-se da proposição de um *pensamento de inspiração cristã* contra o *engessamento do cristianismo* que ele vê, em suas projeções sociológicas, na verdade, antes, representar uma resistência, em parceria com o esquema do mundo burguês, à pessoa livre e criadora que deve emergir nesse seu movimento próprio *também* de suas amarras institucionais. *Pensamento de inspiração cristã*, portanto, que, conseqüentemente, militará contra o cristianismo institucionalizado no que ele oferece de

resistência ao que deveria ser, por outro lado, sua própria vocação: apoiar e dar testemunho da pessoa criadora livre e responsável, conforme as fontes e as origens históricas do cristianismo nos esclarecem.

É a partir desse pensamento de inspiração cristã que se deve perspectivar o lugar do cristianismo no pensamento de Emmanuel Mounier. Como diz Paul Fraisse, antigo colaborador de *Esprit*: “Mounier é profundamente cristão, mas não de todo um apóstolo. Ele descobriu no aprofundamento de sua fé o valor de toda pessoa humana. Sua mensagem é então a de lutar pelo reconhecimento desse valor através dos caminhos tortuosos da história. É necessário dizer que não somente cristãos de todas as confissões são encontrados em *Esprit*, como também muitos agnósticos e judeus [ateus e maçons]. Que seu pensamento, sua presença, sua palavra tenham atraído da esquerda muitos católicos, certamente é verdade, mas não para agir sobre o catolicismo, e sim para estar com aqueles que combatiam por mais dignidade humana, e estes não se encontravam do lado dos burgueses e dos proprietários.”⁵⁷¹

É nesse sentido que temos de configurar a maneira pela qual Mounier vai colocar tanto a questão da noção de “criação”, *tipicamente* judaico-cristã, quanto à noção mais *tipicamente* pagã de “eterno-retorno”, que, em seu personalismo, mais do que um problema circunscrito ao mito, pura e simplesmente, se perspectiva dentro de sua preocupação em ver, nessas metafísicas, onde se encontram os elementos de maior afirmação da concretude da pessoa humana e sua dignidade – existência dramática em um mundo dentro do qual a pessoa se sente pertencente e, ao mesmo tempo, portadora de um elemento irreduzível aos determinismos materiais. Já dissemos que a ciência, quando entra na problemática das origens, tentando “explicar” com seus métodos, é menos feliz do que o mito e a religião que, nessa esfera, ficam muito mais bem à vontade e conseguem oferecer um tratamento mais adequado a essa esfera problemática que se oculta em uma nuvem de mistério intransponível ao pensamento quantificador. Portanto, a ciência é menos competente nessa área religioso-mitológica por excelência que, por tratar das “origens”, envolve *questões últimas* ligadas à existência profundamente dramática da pessoa. Por isso a necessidade de provar, nessas metafísicas paradigmáticas, incontornáveis para o personalismo, nesse nível

⁵⁷¹ Resenha de FRAISSE, Paul, “Livres, Thèses et Articles”; in *Bulletin des amis d’Emmanuel Mounier*, número 59, Février, 1983, p. 20 ss., sobre o livro: “Hellman, John, *Emmanuel Mounier and the New catholic Left 1930-1950*, University of Toronto Press, Toronto, 1981, 357 p.”

de tomada do problema existencial da pessoa finita no mundo, qual pode oferecer os elementos de maior resistência à demissão abstrata que se encontra como tentação fundamental nos alcances éticos inelutáveis que estas mesmas metafísicas dão fundamentação e expressam, em suas apropriações históricas, ou ainda, como formas de vida, transformadas em explicação do mundo, em *Weltanschauung*.

Assim, em um texto em que Mounier tenta apresentar os elementos mais característicos do cristianismo primitivo em relação principalmente ao pensamento grego ambiente, lemos que seria necessário tomar, em relação à *pessoa*, uma primeira e *grosseira aproximação*. Por exemplo, a afirmação de um certo incontornável de existência, de um certo valor de singularidade, de uma certa independência inalienável em relação a todo coletivo, para que possamos, rapidamente, perceber algumas das contribuições específicas do cristianismo ao pensamento e à vida espiritual do Ocidente.⁵⁷²

Mounier, como veremos em outro lugar⁵⁷³, de maneira menos confortável, é certo, ainda mantém o flerte com o preconceito tradicional que generalizava, e ainda tende a generalizar, determinados aspectos da sensibilidade grega e de sua metafísica os quais são tomados como *determinantes sem nuances de tensão* nas avaliações finais que geralmente são propostas como definidoras do seu espírito. Todavia, e seguindo as indicações de Mondolfo e Jaeger, não desmerecendo o aspecto de verdade dessas tipificações clássicas de compreensão do pensamento grego, mas não concordando com suas generalizações definidoras, o que nos importa aqui, nessa avaliação do cristianismo frente ao helenismo feita por Mounier, é relevar os aspectos da contribuição cristã para a cultura humana em sua radicalização do que se encontrava, segundo Mounier, apenas esboçado, apenas em germe, na cultura helênica, motivo de sua quase ausência. Mas também frente à presença predominante dos outros aspectos que, além de se apresentarem *mais aparentes e predominantes*, tendiam a negar os elementos ligados à emergência da pessoa em proveito das prerrogativas coletivas e que o cristianismo parece ser o único, naquele período, a dar-lhes voz da maneira enfática como o fez. Além disso, não entenderíamos, por mais

⁵⁷² Aqui e para o que segue: MOUNIER, Emmanuel, *Personnalisme et christianisme, Oeuvres I*, p. 729 ss. O estudo de que nos valem, “I. La bonne nouvelle”, se encontra a partir da p. 731 ss. Este livro fora lançado primeiramente por Mounier em Inglês em dezembro de 1939. O título que Mounier escolhera primeiramente era *Personnalisme catholique*, o qual ele mudou por perceber o risco de dar a um estudo pessoal uma cor de ortodoxia que ele não tinha autoridade de conferir.

⁵⁷³ Ver *abaixo*, Capítulo V, *Pessoa e existência*.

paradoxal e por mais estranha que seja a mensagem cristã, o porquê de sua aceitação por parte de uma multidão cada vez mais crescente se não fosse o caso da mensagem cristã ter tocado numa dimensão profundíssima da pessoa. Em outras palavras, em sua *dimensão axiológica*. E a tal ponto de fazer com que pessoas, vindas de todas as camadas da sociedade, arriscassem tudo, até a vida empírica, frente a toda uma estrutura social pesada, religioso-política, em nome desses novos valores descortinados e radicalmente enfatizados pelo *kerygma* cristão que lhes parecia abrir perspectivas até então imprevistas.

Nesse sentido, Mounier entende que para a alma grega a aparição do singular no curso harmonioso da razão universal é uma infelicidade, quase que uma falta do universo. Nós precisaríamos, seguindo Mondolfo, que seria uma infelicidade para os valores predominantes na alma grega os quais colocavam o valor da singularidade em nível mais baixo. Mas Mounier não deixa de notar na alma grega a singularidade que faz força para emergir. Ali é a pessoa em seu movimento de personalização, é a humanidade em seu movimento de individuação que ecoa, mesmo num pensador representante da elite intelectual grega, que, não obstante, nunca poderá ser tomado como a voz da unanimidade: “Platão entrevia uma ‘bela sorte’ lançada ao ser humano à beira da morte que se interroga sobre o destino pessoal. Mas ele deixa a prisão do Sócrates moribundo e, esquecido dessa emoção de juventude por seu sonho contemplativo, ele só garante a imortalidade às Idéias ou à Alma que, além disso, no hades, se despersonaliza progressivamente a fim de assimilar seus modelos divinos.”⁵⁷⁴

Creemos que uma importante observação que podemos fazer dessa palavra de Mounier, é uma que segue no sentido da que já fizemos antes, com Wollf, sobre a consciência, no pensamento semítico-judaico, da criaturalidade do mundo como “o” requisito pelo qual o mundo se torna cada vez mais o que ele deve ser: ou seja, *mundo*.⁵⁷⁵ Vemos que em Platão, uma noção que se apresenta como enobrecedora da pessoa, como é a noção de *imortalidade da alma*, acaba convergindo para o esvaziamento e a conseqüente aniquilação do que de singularidade havia em seu apelo inicial. Essa noção de *imortalidade*, que não implica “criação”, ligada em Platão à alma humana, para o pensamento judaico-cristão só pode ser referida como prerrogativa específica, como já

⁵⁷⁴ *Personalisme et christianisme, Oeuvres I*, p. 731.

⁵⁷⁵ Ver *acima*, as nossas aproximações ao Antigo Testamento.

vimos, ao ser da Divindade.⁵⁷⁶ Pois a alma humana, juntamente com o corpo, na antropologia judaico-cristã, é, como tudo o mais, uma “criação”. Aqui, portanto, *mutatis mutandis*, vale o que Wollf diz acerca da criaturalidade do mundo: quanto mais o ser humano se conscientiza do seu caráter criatural – em linguagem filosófica personalista – de sua *finitude*, mais ela fica livre das evasões metafísicas e consegue especificar e realizar o que há de mais intrínseco ao seu ser finito.

Segundo Mounier, depois de Platão, Aristóteles esvazia mais rigorosamente ainda o universo de todo valor pessoal.⁵⁷⁷ O Deus de Aristóteles, segundo Mounier, é um Deus infinito que não pode nem conhecer essências singulares nem querer vontades particulares. Ele não conhece nenhum ser por si mesmo, não opera nenhuma providência, “ele assinaria seu destronamento se condescendesse em verter ‘essa gota de sangue por mim’ em um canto da Judéia.”⁵⁷⁸ Mounier se pergunta, em relação a Aristóteles, se não seria bom, desde então, saber que “não há real senão o individual” justamente porque o individual, tomado como tal, não poderia ser nem objeto nem sujeito, seja de conhecimento pleno, seja de amor eleito(?)⁵⁷⁹ Segundo Mounier, não é surpreendente que o platonismo tenha edificado uma cidade mais integralmente comunista que ter ousado um comunismo trabalhando sobre a resistência (ou sobre a praça) de vinte séculos de sufoco cristão. Não é espantoso que o aristotelismo, que funda sua cidade sobre a amizade, tenha acabado em apologia da escravidão.⁵⁸⁰ Vemos assim, que o intelectualismo grego, nutrido por uma metafísica de negação da concretude, quer dizer, da *pessoa*, mesmo em sua tensão por estabelecer alguma aderência aos valores inelutáveis da emergência da pessoa que forçam sua entrada no palco da história como *singularidade*, se vêem colocados, na economia geral dessas filosofias, em segundo plano que, como pólo dialético, servirá apenas para criar uma tensão necessária que, todavia, sempre se resolverá na lógica interna abstrata de seus sistemas intelectualistas.

É verdade que essa Razão impassível dos filósofos, segundo Mounier, encontra o seu contrapeso em uma expressão mais dramática da alma grega no teatro, do que pelos Decretos surpreendentes do Destino. Mas o Destino antigo, segundo Mounier, não é, em

⁵⁷⁶ Ver sobre isso EM: CULLMANN, Oscar, *Das origens do Evangelho à formação da teologia cristã*, Editora Novo Século, São Paulo 2000: “Capítulo VIII: Imortalidade da alma ou ressurreição dos mortos?”

⁵⁷⁷ *Personalisme et christianisme, Oeuvres I*, p. 731.

⁵⁷⁸ *Ibidem*.

⁵⁷⁹ *Ibidem*.

⁵⁸⁰ *Ibidem*.

face da razão imanente, senão um outro poder impessoal e cego, e se ele fere os indivíduos em sua individualidade, é por acidente e sem intenção.⁵⁸¹ Aqui Mounier conclui claramente no sentido das *atuais investigações sobre a cultura grega* que, como diz Mondolfo⁵⁸², concebem a fonte de criação ligada antes à expressão popular, que aos refinamentos, acabamentos e sínteses intelectuais que se destacam da elite intelectual grega, dos filósofos, os quais compõem apenas uma pequena parte da população e não toda e que, portanto, não podem ser tomados como a voz da unanimidade cultural.⁵⁸³

Já no helenismo do segundo século, Mounier procura ver na linguagem plotiniana, ainda que não estranha às influências cristãs, o que pode haver de sugestivo. Segundo o diretor de *Esprit*, o neoplatonismo introduz certamente uma história no mundo. Mas qual história? Por um tipo de fraqueza que responde às seduções da matéria, a alma do mundo se vê lançada numa queda que a fragmenta em almas individuais. Mas essa queda, diz Mounier, é ela mesma muito pouco voluntária e temporalmente decisiva, como fora a queda dos primeiros pais, segundo o Antigo Testamento; ela se assemelha muito a um abandono solicitado, por alguma surda necessidade, para dar nascimento a seres autônomos. Segundo Mounier, Plotino deu belamente um fundamento racional à individualidade pessoal em sua admissão da existência tanto de Idéias quanto de seres singulares, todavia, segundo Mounier, seus indivíduos inconsistentes encarnam, por sua vez, muitas personagens, aí reunindo uma memória múltipla na qual não há senão o desejo de que ela se despersonalize um dia desembaraçando-se de suas passividades, e remontando além da falta primitiva que é a origem de toda individualização. Em Plotino, a consciência individual, segundo Mounier, e, mais profundamente que a consciência, a nossa memória e a nossa duração, não são senão relaxamentos da contemplação impessoal. Segundo

⁵⁸¹ *Ibidem*, p. 732.

⁵⁸² MONDOLFO, Rodolfo, *La comprensión ..., op. cit., passim*.

⁵⁸³ Realmente, será nesse sentido que *Esprit* empreenderá todos os esforços por manter na revista um espaço de crítica cultural como também, por parte de Mounier, o estabelecimento de um grupo de artistas que pudesse se reunir periodicamente e discutir a situação do artista e da arte na sociedade de consumo. Desde o primeiro número de *Esprit* em Outubro, 1932, na parte de Crônicas, temos: “Chronique artistique. – André Déléage: l’International de l’Art, p. 150.” Cf. *Bulletin des amis d’Emmanuel Mouniere*, Numéro 58, octobre, 1982, p. 11. Todavia, o projeto de reunir o grupo de artistas foi sempre uma frustração para Mounier. Em *Mounier et sa génération, Oeuvres IV*, p. 549, lemos, numa anotação (*Entretiens VIII*) de Mounier de 27 de maio de 1934, seu descontentamento quanto a uma nova tentativa de reunião com os artistas: “Reuni os artistas sexta-feira à noite. Segunda tentativa – depois dos malogros de 1932. ... Malgrado os esforços de Gromaire, Goerg, Humeau, Labsque, Bazaine para engatar, eu sentia diante de mim uma enorme massa de pessoas imóveis que esperavam afiveladas sobre o seu individualismo.”

Mounier, não há salvação em Plotino senão para quem retorna a essa contemplação. Mas como esta não está, propriamente falando, neste universo escorregadio, seu retorno além do pecado não será uma conversão, um ajuntamento e uma transfiguração suprema de todo seu ser atual, como o que se inscreve na noção de *metánoia* neotestamentária, mas um êxtase, uma evasão imersa do tempo para o atemporal.⁵⁸⁴

Segundo Mounier, tais eram os maiores pontos de nivelamento da consciência pagã, quando o cristianismo veio trazer a cada ser humano, tomando um a um, a sua mensagem de libertação.⁵⁸⁵ A partir daqui, Mounier começa a elencar alguns dos aspectos dessa mensagem cristã, desse *kerygma*. De início, ele observa que essa mensagem não começou, como as escolas morais da Antiguidade, por uma filosofia dirigindo-se aos doutos, mas por um apelo lançado a cada um: “*metanonte*, mudai o coração do vosso coração; *Dii estis*, por meio do qual, cada um de vós se tornará um Deus.”⁵⁸⁶ Essa convocação cristã, segundo Mounier, atacava a alma pagã em dois pontos sensíveis. “Os gregos tropeçavam duas vezes quando abordavam a alma do homem: uma primeira vez na multiplicidade das almas, que lhes parecia fragmentar no espaço a pura essência do pensamento; uma segunda vez na origem das almas, que lhes parecia uma ferida no curso da eternidade.”⁵⁸⁷

A partir do *kerygma* cristão, pergunta-se Mounier: “Como exprimir, a partir de então, por meio de uma dedução pura, o que tem por origem uma escolha, uma crise, um ato de amor?”⁵⁸⁸ Essa pergunta se relaciona fundamentalmente ao sentido do ato de “criação” *ex nihilo*, como descrevemos em nossa aproximação à narrativa de Gênesis, no qual nos deparamos com um ato criador que compreende o “contingente e o absoluto”, quer dizer, a experiência possível e a impossível, “demonstrada pelo escândalo de um tempo criado, logo finito, de uma ordem universal suspensa em uma psicologia divina e elevando o individuo infinitamente acima dos valores passageiros da Cidade.”⁵⁸⁹ Por aqui, vemos também se delinear os contornos da noção de “ultrapassamento”, cara ao personalismo. Vemos suas fontes e suas raízes numa noção de transcendência que, implicando um *verdadeiro movimento*, realmente propõe ao ser humano as possibilidades reais que o

⁵⁸⁴ *Personalisme et christianisme, Oeuvres I*, p. 732. Em nota de MOUNIER: “Cf. Jean GUITTON, *Le temps et l'éternité chez Plotin et S. Augustin*, Boivin.”

⁵⁸⁵ *Personalisme et christianisme, Oeuvres I*, p. 732.

⁵⁸⁶ *Ibidem*, p. 732 s.

⁵⁸⁷ *Ibidem*, p. 733.

⁵⁸⁸ *Ibidem*.

⁵⁸⁹ *Ibidem*.

personalismo vê como incontornáveis e que se encontram calcadas mesmo na base de todo projeto de “ultrapassamento” que o ser humano tem de assumir diante de si mesmo. Essa radicalidade do ultrapassamento da pessoa, segundo o personalismo de Mounier, pode ser percebida diante do exemplo da *Polis* que Mounier nos dá. Ou seja, diante do exemplo da *instituição mais representativa do gênio criador grego da Antiguidade que se sobrepunha a qualquer prerrogativa do indivíduo*⁵⁹⁰ que, perto das prerrogativas da *polis*, era ínfima, ou tendia a nada. Por outro lado, serão justamente estas prerrogativas da pessoa, em seu ato de auto-ultrapassamento, o que o *kerygma* cristão inaugurará no meio da história pelo tipo de transcendência que propõe implicada como e imitando a própria transcendência do Deus cristão criador único em relação a todo criado, como já vimos em nossa aproximação à narrativa do mito da Criação em Gênesis.

Citamos em nota a obra clássica de Coulanges, cujo interesse, no que corrobora com a presente questão, está principalmente na ênfase que o autor dá sobre a relação entre a religião e as instituições públicas antigas, o que também nos dá uma melhor compreensão da situação dos cristãos primitivos dentro de uma realidade em que religião e vida pública praticamente não se dissociavam. Isso também nos esclarecerá porque os primeiros cristãos, como uma das acusações da qual também Sócrates foi vítima, eram culpados de “ateísmo”. Por aí, também, perceberemos o grau de influência do cristianismo sobre a noção e o esforço por se criar o chamado “espaço laico”, uma noção primordialmente cristã que, para o personalismo, como veremos, ainda *está por se fazer*. Nesse sentido, a Idade Média cedeu à tentação da utopia da implantação de um Reino cristão temporal, e não prosseguiu o sentido de “artefato” que o cristianismo lhe dera. Também a modernidade racionalista, burguesa e liberal, como veremos mais à frente, não cumpre o sentido do que se constitui como *espaço laico*, o que prometera e tem alardeado por toda sua história como uma conquista própria já realizada pelo esquema liberal. Quer dizer, como conquista acabada de independência do seu pensamento, chamado de “laico”, do *religioso*, ou antes, como se convencionou chamar genericamente, da *metafísica*.⁵⁹¹ Todavia, e será uma das

⁵⁹⁰ A obra clássica que, não obstante seu hegelianismo de fundo, apresenta os constituintes da cidade antiga que determinaram, em sua evolução histórica, o seu caráter prioritário em relação ao indivíduo é: COULANGES, Fustel, *A cidade antiga*, Martins Fontes, São Paulo, 1998: principalmente o “Livro Terceiro”, *A Cidade*, p. 123.

⁵⁹¹ Por exemplo, em um Habermas. Ver, HABERMAS, Jürgen, *A inclusão do outro: estudos de teoria política*, Edições Loyola, São Paulo, 2002, *passim*.

intenções deste estudo ressaltar: esta pretensão de um pensamento laico como já instaurado e resolvido dentro do esquema social moderno liberal e burguês que o toma como apanágio seu e mesmo como *autonomia*, segundo Mounier, deve ser ainda problematizada.

Mounier, em relação ao ambiente greco-romano e o cristianismo primitivo, continua a perguntar-se: “Como manter a supremacia da Idéia atemporal, do desdobramento necessário, em um mundo semeado de momentos essenciais: uma criação, uma falta, uma Encarnação; em um mundo cuja explicação se centra desde então sobre uma história de personagens?”⁵⁹² Nesse momento, segundo Mounier, o ser humano se liberta do destino cósmico. Pelo fato de haver um começo absoluto⁵⁹³ fundado sobre um ato de amor, desde então, como elemento intrínseco à convocação ao ser humano a uma co-criação com Deus, se tornarão possíveis estes começos *incontornáveis*⁵⁹⁴, que são o nascimento de uma alma, um ato livre.⁵⁹⁵

A influência do pensamento do paleontólogo Teilhard Chardin⁵⁹⁶ sobre Emmanuel Mounier, além da influência de Henry Bergson⁵⁹⁷, é ponderável. E os seus ecos podem ser ouvidos no seguinte: “Mais tarde, quando se desenvolver a ciência da contingência, depois da ciência do necessário, a pré-história do universo, aquela que precede a aparição do ser humano, do cristal ao vertebrado, esclarecerá essa ontologia. Ela revelará uma vasta curvatura do espaço-tempo para a formação dos centros de consciência e de autonomia mais e mais independentes, cujo sentido não será dado senão no dia em que eles se tornarem instrumentos da vida pessoal.”⁵⁹⁸ Como bem notou Karl Popper, há duas maneiras

⁵⁹² *Personalisme et christianisme, Oeuvres I*, p. 733.

⁵⁹³ Portanto, *absoluto* porque fora do alcance da experiência finita enquanto experiência possível. Por outro lado, dentro da experiência própria do *religioso* e do *mítico* quanto ao seu trato do problema das origens.

⁵⁹⁴ Mounier usa aqui a palavra “absolu”, que nesse trabalho, a partir do próprio sentido que se destaca da reflexão de Mounier, como *filosofia de uma finitude transfigurada*, será substituída pela noção que se nos apresenta como mais adequada de “incontornável”. Na experiência da finitude, mesmo transfigurada, é impossível uma experiência com o “absoluto”, pois no mesmo momento em que tal experiência se dá no âmbito da experiência finita, contingente, ele se torna “relativo”. Portanto, só nos são possíveis, segundo a inspiração personalista do *relacional* como experiência originária, experiências com o “incontornável”.

⁵⁹⁵ *Personalisme et christianisme, Oeuvres I*, p. 733.

⁵⁹⁶ Ver o que Mounier diz acerca da “solidariedade entre a sorte do universo e o destino do ser humano” na perspectiva de um cristianismo cósmico como o de Teilhard Chardin em: *La petite peur du XX^o siècle, Oeuvres III*, p. 402 e *passim*. Ver, sobre isso, o clássico de CHARDIN, Teilhard, *O fenômeno humano*, Editora Herder, São Paulo, 3^a ed. 1970. Ver também, *Blondel e Teilhard Chardin: correspondência comentada por Henri de Lubac*, Moraes Editora, 1968.

⁵⁹⁷ Sobre o lançamento em 1932 de *Les deux sources de la morale et de la religion* de Henri BERGSON e a euforia por tal acontecimento pela geração de Mounier e alguns detalhes da aproximação pessoal de Mounier a Bergson, ver: *Esprit, Emmanuel Mounier, 1905-1950*, décembre de 1950, pp. 949 ss.

⁵⁹⁸ *Personalisme et christianisme, Oeuvres I*, p. 733.

entender a evolução. Uma que vê a evolução como a expressão da luta encarniçada pela sobrevivência, pela manutenção da vida empírica, em que o mais “adaptado”, num regime de força, diríamos, *o mais forte*, leva a melhor, e uma outra em que vê o resultado da evolução mais no sentido da consciência da cooperação. Todavia, ainda veremos se esse segundo sentido, que Popper quer fazer valer como sendo o que decorre de seu pensamento, realmente se mantém sem problematização possível, dado o visível atrelamento à ideologia liberal do que ele chama, por outro lado, de método “científico” racional, *racionalismo crítico*, que nos parece ser bom para o laboratório, mas cujos princípios seu agnosticismo cientificista não deixa de estender às relações humanas na sociedade como *valor*.⁵⁹⁹ Todavia, Mounier, sem estabelecer *teorias* para isso, mantém-se no nível da experimentação axiológica aberta que se dá, dentro da fenomenologia das formas da simpatia e nesse nível da análise das formas sociais, numa disposição em crer nas capacidades criadoras e organizadoras de formas sociais como inscritas no movimento mesmo de personalização. Estas capacidades, à manifestação da singularidade, completam-se pelo ensejo de criação das formas de vida comunitária como amparo necessário e sustentação das condições pelas quais a pessoa singular pode dar continuidade ao seu movimento incessante de personalização. De liberação das condições pelas quais somente num nível de vida comunitária afim a este seu movimento ela consegue realizar-se. O *sentido da evolução*, no que este permite entender como inscrevendo e definindo um movimento que imprime um *plus* real “qualitativamente diferente” à identidade própria ao estofo puramente material, conforme a intuição de Chardin, para Mounier, é o de convergir para formas que liberem indefinidamente a singularidade das estruturas condicionantes.⁶⁰⁰

Se por um lado, como dissemos, a pluralidade pagã sofre um ataque por conta das afirmações e decorrências do monoteísmo judaico-cristão, por outro lado, este monoteísmo, já esquecido de suas origens, vai gerar o que se manteve na Idade Média como um novo esquecimento da pessoa baseado justamente e em nome desse monoteísmo, agora desvirtuado como *despotismo*, como vontade de tirania, como ideal do governo de um só, como *problema do poder*, quer dizer, de *quem manda e quem obedece*: papal ou régio. “Em

⁵⁹⁹ POPPER, Karl, *Sociedade aberta e seus inimigos*, Itatiaia-EDUSP, 2 vols. Rio de Janeiro, 1974, notadamente o segundo volume, *passim*. Ver abaixo, *Personalismo e liberalismo*.

⁶⁰⁰ Ver, para isso, mais significativamente denso do que um livro de teoria científica pura, na verdade, um verdadeiro poema científico da evolução, por isso mais *significativo*: CHARDIN, Pierre Teilhard de, *O fenômeno humano*, Editora Herder, São Paulo, 3ª ed., 1970.

plena Idade Média”, diz Mounier, “Averróis não conseguia ainda justificar, diante da razão, a pluralidade das almas: sendo o mundo eterno, pensava ele, era necessário admitir a existência de uma infinidade atual de almas. O que é absurdo. Ele imaginou, então, uma só alma comum à espécie humana.”⁶⁰¹ Por que os indivíduos se sucederiam em vez de um só homem existindo eternamente? A essa pergunta de espírito averroísta responde Mounier: “Porque a espécie não pode se realizar de uma vez. Assim, cada indivíduo só existe em vista dessa realização global, ele é uma conseqüência efêmera dessa sorte de avareza do Ser.”⁶⁰²

O Deus cristão, ao contrário, é, segundo Mounier, um Deus suntuoso e pródigo de amor. Se sua superabundância tem multiplicado indefinidamente os universos, bem mais essencialmente ainda ele se compraz, segundo o diretor de *Esprit*, em multiplicar indefinidamente, e de maneira indefinidamente variada, essa imagem mais perfeita da divindade que é a alma humana. Mounier então vai observar, no âmbito mesmo do pensamento cristão, se esboçar a resistência a este desvirtuamento do sentido do monoteísmo cristão, que compreendia Deus como “amor”, quer dizer, *generosidade*, ou ainda, *superabundância*. E é já o que se encontrará em São Boaventura, segundo Mounier, em sua resposta à espiritualidade um pouco altaneira e parcimoniosa de um Averróis. O Logos da tradição joanina é fecundidade e geração.⁶⁰³ Sendo expresso no Verbo de toda eternidade, segundo Mounier, não há absolutamente mais esgotamento em seu poder de criação. Transbordante em sua bondade, esse poder quer se dar ainda em uma infinidade de imagens em que cada uma não será senão um pedaço quebrado do espelho universal, mas

⁶⁰¹ *Personalisme et christianisme, Oeuvres I*, p. 734.

⁶⁰² *Ibidem*.

⁶⁰³ João 1.1-5: Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ Λόγος, καὶ ὁ Λόγος ἦ πρὸς τὸν Θεόν, καὶ Θεὸς ἦν ὁ Λόγος. Οὗτος ἦν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν Θεόν. πάντα δι’ αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἓν. ὃ γέγονεν / ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν, καὶ ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων. καὶ τὸ φῶς ἐν τῇ σκοτίᾳ φαίνει, καὶ ἡ σκοτία αὐτὸ οὐ κατέλαβεν. / *En archê ên ho Lógos, kaí ho Lógos he pròs tôn Theón, kaí Teòs ên ho Lógos. Hoútos ên en archê pròs tôn Theón. pánta di’ autoû egéneto, kaí chorìs autoû egéneto houdè én. hò gégonen / en autô zoè ên, kaí he zoè ên tò phòs tôn antrôpon. kaí tò phòs en tê skotía pháinei, kaí he skotía autò ou katélaben. / No princípio era o Logos, e o Logos estava com Deus, e o Logos era Deus. Ele estava no princípio com Deus. Todas as coisas foram feitas por meio dele, e, sem ele, nada do que foi feito se fez. A vida estava nele e a vida era a luz dos seres humanos. A luz resplandece nas trevas, e as trevas não prevaleceram contra ela.* – As partes grifadas, apresentam justamente a inserção da ação, da mobilidade, por parte do evangelista, ao que permaneceria, tomando a primeira parte do texto isoladamente, o ser à maneira parmenediana. Esta passagem de uma inserção, no âmbito mesmo da metafísica, de um elemento de mobilidade juntamente com a passagem do plano noético ao plano histórico, é muito marcante na teologia joanina, principalmente se considerarmos sua disputa contra a principal heresia cristológica de inspiração gnóstica com a qual a Igreja Primitiva teve que se deparar desde o seu nascimento, ou seja, o *docetismo*, doutrina do corpo aparente de Jesus Cristo. Para isso, ver: CULLMANN, Oscar, *Cristo e o tempo*, Editora Custom, São Paulo, 2003, pp. 167 ss.

uma imagem única e total de sua divindade. Quanto mais ele terá almas para receber as formas inesgotavelmente novas de sua graça, segundo Mounier, mais sua Bondade se glorificará e se regozijará de se dar. Essa multiplicidade de pessoas chamadas à vida divina, que não encontram nenhuma justificação racional em um mundo deixado à eternidade implacável de um Deus impessoal, eis aí justificada pelo Amor. Essa ligação ao amor e à graça de um tipo de exuberância divina, conclui Mounier, os doutores e os poetas cristãos, dos Pais gregos até Péguy e Claudel, têm evocado a cada vez que o retorno de um tipo de avareza intelectual ameaça empobrecer a visão cristã.⁶⁰⁴

Eis aí um mundo, segundo Mounier, onde não somente tornam-se plausíveis centros de ação livre e autônoma, mas onde sua multiplicação é requisitada pela natureza mesma do ato criador. Para Mounier, cada vez que nos surpreendemos com uma época ou uma escola, tal como a jansenista, a aceitar uma concepção muito sórdida da divindade ou a deixar o universo a algum ídolo do necessário e do impessoal, (dureza esta, rigor este que sempre se ressentirá, no fundo axiológico que o comanda, de verdade, de uma *vontade de instalação última*, e que caracterizará as formas que o espírito burguês tomará posteriormente em suas manifestações sempre difusas) como algumas formas do racionalismo e do coletivismo contemporâneos, nós aí veremos tanto mais enfraquecer o sentido e os costumes da pessoa.⁶⁰⁵

Importa, segundo Mounier, tanto mais valorizar essa cosmologia da generosidade, implicada pelo personalismo cristão, nas formas irreligiosas que têm sido mais fortemente marcadas por ela, por exemplo, a da mentalidade trabalhadora contemporânea, formas que a relevam, na verdade, do preconceito que lhe é diretamente contrário. Todavia, o fundamento de toda religião, diz Proudhon, segundo Mounier, é “a prescrição de toda personalidade em nome da divindade”; sua essência, retoma Bakunine, é o “empobrecimento, o aniquilamento e submetimento sistemático, absoluto, da humanidade em proveito da divindade”. Deus é o “espoliador absoluto”. Parece a estes teóricos da tradição anarquista, segundo Mounier, que a soma das perfeições realizáveis seja estritamente mensurada, de tal maneira que a infinitude que os cristãos renunciavam e deixam a Deus é tomada sobre as reservas do ser humano, cuja soma reduz a zero. Mesma

⁶⁰⁴ *Personalisme et christianisme, Oeuvres I*, p. 734.

⁶⁰⁵ *Ibidem*, p. 735.

perspectiva em Feurbach e em Marx, quando eles descrevem a religião como uma alienação que suga a realidade do ser humano para dissolvê-la, acima de sua cabeça, em um mundo de nuvens, e o deixa impotente, resignado diante do seu destino.⁶⁰⁶ Apesar das boas intenções, vai ser uma constante, da crítica de Mounier a estas teorias, ver nelas um deslocamento indevido sub-reptício do argumento de que se valem e que lhes dá veracidade para realizarem sua crítica na exata medida em que, num segundo momento, a tornam “apêndice”, quando retomam, cada qual em sua versão, a manutenção sobre o ser humano agora em posse do que criticavam anteriormente como sendo a essência da religião. Isso é o que Mounier vai chamar de “otimismo para com a doutrina e pessimismo para com o indivíduo”. Por isso Mounier pergunta se estes homens, que sinceramente falam da “eminente dignidade” do ser humano, teriam alguma idéia da supereminência que a vida e o *kerygma* cristão lhe conferem(?)

“Os espíritos habituados a uma outra abordagem dos problemas”, pontua Mounier, “poderiam se admirar anunciando aqui reflexões principalmente orientadas sobre problemas de civilização, nós seguiremos mantendo bem auto nosso ponto de partida.”⁶⁰⁷ Na verdade, segundo Mounier, as exigências temporais do personalismo só são a rigor adstringentes se a pessoa for ontologicamente transcendente ao biológico e ao social, e que só uma metafísica cristã consegue assegurar essa transcendência.⁶⁰⁸ Ou seja, uma que implique um verdadeiro movimento de ultrapassamento. Isso se explica pelo fato de que, não obstante Mounier afirmar, com o marxismo, a necessidade das aderências e, portanto, da necessidade conseqüente de se pensar a organização dessas aderências necessárias e pelas quais a pessoa encontra os sustentos para a realização de sua vocação, o que quer dizer, para o personalismo, repensar a noção de “objetividade”, por outro lado *a pessoa será sempre mais do que estas mesmas aderências*. Elas nunca poderão, para o personalismo, servir a qualquer ideologia, laica ou religiosa, como expediente de subsunção da pessoa a suas diretivas, sejam elas de cunho programático, metodológico ou teórico.

Para o personalismo, a transcendência da pessoa não é somente sobre o universo material, mas sobre toda consciência objetiva que eu possa manter em recuo ao seu mistério. Todo personalismo inclui uma crítica das filosofias que deixam só à consciência o

⁶⁰⁶ *Personalisme et christianisme, Oeuvres I*, p. 735.

⁶⁰⁷ *Ibidem*.

⁶⁰⁸ *Ibidem*, p. 736.

testemunho da verdade. Se a pessoa do cristão é constituída pela vida de uma intenção divina singular se prolongando em um diálogo inexprimível de avanços e de respostas entre uma vontade livre insondável e o insondável passo da Providência, segundo Mounier, a ponte será a *definição inacessível e a essência inexprimível*. “Um segredo do coração”, diz Mounier, “ao qual ninguém tem acesso, nem anjo, nem ser humano, mas só Deus”. Em nosso século de análise, segundo Mounier, isso significa, sobretudo, que as determinações psicológicas as mais sutis poderão indefinidamente encher nossa consciência empírica das manifestações da pessoa, mas em tudo deixando escapar o foco inexprimível de onde partem as únicas decisões que sem falta a engajam. Este secreto, segundo Mounier, pertence a cada pessoa, quem quer que seja, ao descrente como ao santo. Ele é mesmo para o cristão uma excelente prova do seu sentido da pessoa quanto de sua atitude face ao descrente: é o escândalo dos devotos que professam a infinita variedade da santidade⁶⁰⁹, e que estão à espera dos menores movimentos da graça ou da sensibilidade religiosa na vida das almas piedosas, e que se correspondem diante do mistério dos descrentes, com seus slogans morais pesados e partidos tomados pueris.⁶¹⁰ Vemos que a verdadeira “santidade”, quer dizer, a consciência da posse de uma responsabilidade insubstituível de uma separação especial para o cumprimento da vocação de ser pessoa em sua expressão singular, segundo Mounier, implica em si tanto uma crítica à religião como à irreligião.

“Como poderemos conhecer”, pergunta Mounier, “algo da pessoa, se ela escapa a toda determinação formulável da sensibilidade ou da consciência?” E a essa pergunta, ele mesmo responde: “Por *um conhecimento* [grifo nosso], precisamente, sem relação com o ajuste de dados objetivos e de sinais exteriores que nos entregam ao acesso do mundo sensível.”⁶¹¹ Como vemos, não através de fantasia, mas de um *determinado tipo de conhecimento*, talvez um do qual estejamos pouco acostumados e que nos exige, a essa altura do campeonato, muito mais empenho e rigor e que não tem nada a ver com o tipo

⁶⁰⁹ Como vemos, *santidade*, aqui, ligada ao universo existencial da pessoa, deve ser entendida no sentido bíblico. Quer dizer: “tomada de consciência de uma vocação singular e, portanto, adesão total a esta vocação com todas as alegrias e os riscos que ela comporta”. Em linguagem cültica bíblica: “*separação* para a realização de uma obra “sagrada”. É necessária essa precisão, pois esta noção tem sido esvaziada pelo costume que a pieguice religiosa tem estabelecido de pensá-la só em termos de atributo relacionado ao ser de exceção chamado “santo”, o que segue totalmente na contramão da inspiração cristã neotestamentária, que vê a santidade como atributo de “todos”, cada qual a realizando em sua vocação singular como pessoa diante de Deus e do próximo.

⁶¹⁰ *Personalisme et christianisme, Oeuvres I*, p. 737.

⁶¹¹ *Ibidem*.

pobre de conhecimento veiculado pela ciência quantitativa que tem feito maior fama e se mantido por causa da relação fabril que tem se tornado o seu móbil essencial no trato dos “objetos” quantificáveis baseada nos valores preponderantes que vêm sendo assumidos e afirmados pelo Ocidente liberal e burguês: os valores do utilitarismo, contra o útil, do pragmatismo, contra o prático, do hedonismo, contra o prazer da usufruição de uma vida pessoal mais plena etc. Para o personalismo, o modelo difundido no Ocidente de conhecimento não pode auferir para si o direito plenipotenciário por uma espécie de *usucapião* sobre o que venha a se estabelecer como “conhecimento humano possível”. A existência pessoal, segundo Mounier, pertence a esse tipo de realidade que nós captamos somente em um ato de adesão vivida, através dos passos pelos quais nós lhes conferimos pouco a pouco em nós uma existência de mais ser. Pergunta Mounier: “Onde está o problema da morte enquanto ele não for o problema emergente de minha morte, ou o problema de ‘meus mortos’, da morte dos entes queridos?⁶¹² O problema do mal, enquanto *eu* não tiver sofrido, ou pecado? Como tudo o que ‘não é deste mundo’ a realidade transcendente de cada uma de nossas pessoas nos escapa em sua essência; mas nós podemos conhecê-la ‘em enigma e como que por um espelho’⁶¹³, pela prova de uma vida conforme os seus apelos, pela irradiação dos que perto de nós trazem seu testemunho.”⁶¹⁴

A noção cartesiana de “conhecimento obscuro”, segundo Mounier, nos leva a crer que o conhecimento que nós temos das realidades que ultrapassam as capacidades de nossa experiência ou as apreensões de nosso entendimento não diferem do conhecimento intuitivo e claro senão por meio de um obscurecimento, uma diminuição da luz. O conhecimento, mesmo natural, de toda transcendência, segundo Mounier, movimenta-se de uma maneira totalmente diferente: tão logo fica admirado de certezas, bem rápido fica embaraçado de ambigüidades e de ambivalências, entrecortado de vertigens, de noites, de securas, de desprezos.⁶¹⁵ Para Mounier, nada é mais irritante que essa segurança com a qual o primeiro

⁶¹² Sobre este tema da morte, do ponto de vista personalista, ver: LANDSBERG, Paul Louis, *Essai sur ...*, *op. cit.*

⁶¹³ Na Primeira Epístola aos Coríntios 13.12; e na Segunda Epístola aos Coríntios 3.18, vemos o apóstolo Paulo usar a “metáfora do espelho” para indicar o nível de nosso atual conhecimento espiritual. Esta metáfora será recorrentemente emprestada por toda tradição da Mística Cristã. Sobre isso ver: INGE, *The Christian Mysticism*, *op. cit.*, p. 67 s., e todo capítulo V: “Lecture V – Practical and Devotional Mysticism”, pp. 106 ss. O sentido do espelho é o da “reflexão” de algo em nós que não se esgota na reflexão aparente em que esse algo, não obstante, deixa-se mostrar na própria reflexão.

⁶¹⁴ *Personalisme et christianisme*, *Oeuvres* I, p. 737.

⁶¹⁵ *Ibidem*.

vem fazer profissões de “personalismo”. Assim, diz Mounier: “Ninguém sabe se ele é digno de amor ou de ódio’, diz o Eclesiástes.”⁶¹⁶ Segundo Mounier, ninguém saberia se lisonjear muito rapidamente por saber o que protege, com uma veemência sagrada, contra as ameaças dos tiranos. “Ninguém”, diz Mounier, “é mais maligno que Joana d’Arc: ‘Se estou aqui, Deus aqui me guarda; se aqui não estou, Deus aqui me coloca.’”⁶¹⁷ É significativo que a palavra que designa em Latim a pessoa, *persona*, indique ao mesmo tempo a máscara do ator, esta máscara que pode dissimular a pessoa como pode sustentar a sua expressão. Que eu procure apreender-me a mim mesmo, conclui Mounier, eu me escapo a mim mesmo; a matéria que eu creio ter se degradado entre as mãos vem interpor indivisivelmente os véus sem forma da mentira interior. Assim, conclui Mounier: “Nós conhecemos estes dias onde nosso monólogo mais íntimo é ferido por uma suspeita radical por uma exigência mais secreta ainda: é nessas turbulências do conhecimento que se repara a introdução de uma transcendência.”⁶¹⁸ Fica entendido que o personalismo, mais do que uma descrição aproximativa bem feita do mistério da transcendência da pessoa, é antes um *convite à experimentação* dessa transcendência nas formas em que ela se presta a algum desvelamento, tanto na história quanto na experiência existencial singular do *próximo*, quer dizer, em seu alcance numa ética do concreto.

* * *

Como podemos ver, se há alguma “originalidade” por parte do cristianismo, esta só pode estar, portanto, no modo pelo qual ele consegue se apropriar do legado judaico e helênico, radicalizá-lo e tornar práticas suas inspirações mais profundas como *inspirações da humanidade* que, por sua vez, constituem, no movimento de personalização intrínseco ao sentido profundo destas duas *manifestações*, destas duas *formas de vida*, das quais estamos tentando descrever alguns passos, na verdade, as exigências de sua essência mais ingênita, que, por um lado, deixadas aos cuidados do legalismo e moralismo hipócrita e exclusivismo étnico dos fariseus e, por outro, aos vãos do abstracionismo do racionalismo intelectualista dos gregos, talvez não conseguissem dar o salto necessário para o início da

⁶¹⁶ *Ibidem.*

⁶¹⁷ *Ibidem.*

⁶¹⁸ *Ibidem.*

nova configuração axiológica sobre a qual estas grandes inspirações da humanidade, como movimento intrínseco e contínuo de emergência da pessoa na história, não encontrariam suas novas bases de apoio e as aderências concretas necessárias para sua manifestação na história. Assim: “Quem sustenta o argumento das fatalidades da natureza para negar as possibilidades do ser humano, se abandona a um mito ou tenta justificar uma demissão. ... Essa emergência da pessoa criadora pode ser lida na história do mundo. Ela aparece como uma luta entre duas tendências de sentido contrário: ... uma *tendência permanente à despersonalização*. ... um *movimento de personalização* que começa a rigor com o ser humano, mas cuja preparação pode ser reconstruída através da história de todo o universo.”⁶¹⁹

Podem-se fazer todas as críticas ao Ocidente⁶²⁰ e se manter, com razão, numa certa “desconfiança dos projetos humanos”: esta é uma atitude respaldada por todas as religiões, pela filosofia e pelo bom-senso. Todavia, não se pode negar que o projeto de civilização empreendido no Ocidente e que, tomado nas mãos pelos missionários anônimos junto aos povos e tribos bárbaras que estão na base da formação histórica da atual Europa, nas condições de precariedade estrutural e cultural daqueles tempos antigos que, sem uma noção muito clara do que se estava fazendo, movidos unicamente pelo desejo e pelo sentido de alcançar uma humanidade universal, a partir das inspirações que recebem da nova configuração advinda da comissão de evangelização do cristianismo, quer dizer, fora de reivindicações territoriais, étnicas, lingüísticas ou mesmo religiosas⁶²¹, *é realmente um ato de coragem inaudita de um tempo em que o Ocidente assumira o destino que lhe era proposto*. Neste momento, através do cristianismo, ou melhor, em continuidade à assunção, por parte do cristianismo, da responsabilidade pelo projeto de “educação universal” já constando como legado da tradição veterotestamentária, como vimos antes, e ampliado

⁶¹⁹ *Le personnalisme, Oeuvres III*, p. 444. [“Sobre esta preparação, ver os escritos de TEILHARD CHARDIN.”: nota de Emmanuel MOUNIER.]

⁶²⁰ E um livro como *A história inumana: massacres e genocídios das origens até os nossos dias*, (Direção de Guy Richard), Instituto Piaget, Lisboa, Portugal, 1992, está aí para confirmar.

⁶²¹ Como ficou claro, refiro-me aqui aos anônimos, aos que realmente fizeram, e não aos poderosos que, aliás, com raras exceções, nunca agiam como Alexandre Magno, preferindo ficar em seus palácios seguros a seguirem para o campo de batalha. Ver, POPPER, *Sociedade aberta e seus inimigos, op. cit.*, vol. II, p. 267 ss.: “Capítulo 25: Tem a história alguma significação?”

pelas contribuições específicas advindas da tradição helênica, o Ocidente o toma para si como sua responsabilidade própria.⁶²²

Por outro lado, usar do argumento das perversidades históricas, do tipo apresentado pela coletânea de artigos dirigidas por Guy Richard⁶²³, para fundamentar uma *metafísica do pessimismo*, ou como argumento para a queda na tentação do “relativismo fácil” ou na do “dogmatismo” autoritário das rédeas curtas e, conseqüentemente, na confiança última depositada no poder de polícia do Estado⁶²⁴, negando, neste ato, a parte que deveria ser dada ao *problema do bem* e da existência responsável da pessoa livre, o que é, segundo o personalismo, tão real e perceptível na história, como diria Freud, “para quem quer ver”, quanto o *problema do mal*. Nesse sentido, segundo o personalismo, trata-se, antes de tudo, de uma atitude, de uma posição de vontade, que se ressentia sociologicamente da decadência do espírito pequeno-burguês do qual, segundo o personalismo, atualmente somos “todos”, de alguma forma, tocados.⁶²⁵

⁶²² JAEGER, como estudioso da cultura grega, se atém à relação entre *paideia cristã* e *paideia grega*. Mas já vimos o quanto o sentido de um apelo à humanidade já é parte intrínseca da história do povo de Israel como sua vocação.

⁶²³ RICHARD, Guy, (Direção), *A história inumana – massacres e genocídios das origens aos nossos dias*, op. cit., 1992.

⁶²⁴ É um fenômeno sobre o qual Emmanuel Mounier não cansa de fazer referência em sua obra. Há uma relação contígua *in perpetuum* entre as concepções que não se fundamentam na noção de “regime baseado na responsabilidade pessoal”, ou seja, concepções que continuam a *tradição ocidental de adiamento da opção pela pessoa concreta responsável em suas teorias e crítica políticas*, e a conseqüente adoção desesperada da centralização do poder de polícia pelo Estado, visto como último recurso quando a bomba preparada por estas mesmas concepções explode. De fato, este não é simplesmente o último recurso delas, na verdade, somente ele é sempre contado, no caso do liberalismo, por exemplo, por causa da desconfiança sistemática liberal nas capacidades da pessoa criadora, como o *primeiro recurso*. Essa tendência pode ser seguida claramente nos mais diferentes matizes em que o “liberalismo” – ideologia que toma para si o apanágio de defensora da “liberdade” no Ocidente – se expressa; aliás, parece que o poder de polícia é o único que o liberalismo não deseja ver *minimizado* como atribuição do Estado: eis um sinal do totalitarismo *ingênuo* desta ideologia. Veremos mais sobre isso, quando tratarmos da crítica de Mounier à ideologia liberal.

⁶²⁵ Fora dos casos realmente patológicos, o chamado “pessimismo” absoluto, em relação ao qual eu pessoalmente nunca conheci um seu apologeta minimante conseqüente – estes costumam acordar de manhã para tomar café, costumam ir aos encontros, fazem planos para o futuro etc. – é um sentimento tipicamente “pequeno-burguês”. De uma burguesia ciosa por manter-se ao abrigo das seguranças sem a preocupação de uma existência mais envolvida na busca das soluções dos problemas mais amplos que a sua visão egoísta a força a não ver. Essa decadência chamada “pessimismo”, para encobrir e adiar as conseqüências que seu sentido último obrigaria o seu apologeta a assumir, se matiza, então, de várias maneiras: ora como indiferentismo altaneiro, ora como relativismo fácil, que gera sempre o conservadorismo em matéria social, ora como metafísica determinista, que dá um certo ar de cientificidade às declarações, etc. Falaremos mais dessa decadência atual quando tratarmos do tema *Pessoa e existência*, abaixo. Como diz Paul Louis LANDSBERG, em relação à tentação do suicídio, op. cit pp. 105 ss., onde se apresentar uma tentação, é dever da filosofia esclarecer. Parece ser esta uma missão que MOUNIER toma para si como filósofo.

Também, segundo o personalismo, não se trata, por outro lado, da eleição de um *otimismo ingênuo*. Quanto ao livro *La Petite Peur du XXe Siècle* de Emmanuel Mounier⁶²⁶, Paul Ricoeur faz a seguinte observação sobre a opção que Mounier propõe aos pólos puros pessimismo/otimismo: “Todo este livro tende a substituir, na alma do leitor, ao regime afetivo do “pessimismo ativo”, o humor contrário do “otimismo trágico”, quer dizer, o modo da confiança, corrigido pela experiência do combate indeciso e sombreado pela possibilidade do fracasso.”⁶²⁷ Para Mounier: “... compreender o mundo e transformá-lo é fundamentalmente a mesma coisa.”⁶²⁸ Isso quer dizer que para ele a ação começa na consciência, e a consciência atenta espera o momento exato para inserir-se na história, para *fazer história*. Ação e consciência nutrem-se mutuamente. Sem aceitar a apatia do pessimista – que no plano incontornável da ação necessária, do *engajamento* que compõe o ser do ser no mundo – sempre dá azo ao “pessimismo ativo” dos fascismos; nem a frivolidade do otimismo – que é sempre movido por uma metafísica que desculpa e repõe o concreto sempre num plano além – metafísica otimista em relação à teoria e pessimista em relação à pessoa – como é o caso também do móbil do pessimismo-ativo⁶²⁹ que o liberalismo também entranha, apesar do seu suposto e alardeado “otimismo”, sempre muito confiante na sua atualmente inconfessada “mão invisível”, na sua crença na “estabilidade natural dos sistemas” etc., mas, da mesma forma, sempre em detrimento e descrença nas capacidades da pessoa responsável concreta, Emmanuel Mounier propõe, a partir do seu *realismo integral*, o “otimismo trágico”.

Não se trata, portanto, de fazer vistas grossas ao problema do mal⁶³⁰: certamente a consonância entre expressões-limite, segundo Paul Ricoeur, não se traduz necessária nem

⁶²⁶ Cf. *Oeuvres* III, aparecido em 1949 em Neuchâtel, Editions La Baconnière, e em Paris, Editions du Seuil, na coleção “Les cahiers du Rhône”. Trata-se de três ensaios pronunciados, respectivamente, nas conferências da UNESCO em Paris, nos encontros internacionais de Genebra e na Semana de sociologia, de 1946 a 1948.

⁶²⁷ RICOEUR, Paul, “Une philosophie personaliste”, in *Esprit, Emmanuel Mounier, 1905 – 1950*, Décembre 1950, p. 875. Edição especial em memória de Emmanuel Mounier, falecido em 22 de março de 1950. Este artigo se encontra em Português em: RICOEUR, Paul, *História e verdade*, Forense, Rio de Janeiro, 1968, pp. 135 a 165.

⁶²⁸ Esta afirmação deve ser entendida à luz da epistemologia personalista, para a qual a ação começa na consciência e o engajamento é um *dado primitivo* cuja escolha não pode se dar em relação ao *engajamento em si*, “estamos previamente engajados”, mas apenas em relação a *qual* e ao *como* do engajamento.

⁶²⁹ Aqui nos deparamos com um exemplo claro do famoso dito “os extremos se encontram”. Todavia, a questão é que o personalismo de Mounier é desconfiado em relação ao *quanto* estes ditos extremos são *realmente existencial e axiologicamente extremos*.

⁶³⁰ Como nota MOUNIER em: *Mounier et sa génération, Oeuvre* IV, p. 625: “Eu não tenho nenhuma vontade de idealizar. É uma destas pequenas manias que um pouco de cristianismo nos tira em muito o gosto. De cada

exclusivamente em experiências de catástrofes – como por exemplo as situações-limite de Karl Jaspers: a falta, o fracasso, a morte, a luta. As experiências-limite, segundo Ricoeur, podem ser também experiências culminantes de criatividade e de alegria. Mas todas elas têm em comum comportar uma superação da ética e do político às expensas do papel positivo, ainda que sempre precário e provisório, dos “modelos” analógicos.⁶³¹

Temos aqui, da parte de Ricoeur, a mesma intenção de fazer valer no âmbito da vida, além da dimensão do “malogro” *a priori*, que parece ser a inspiração do *inexistencialismo* de catástrofe, também o “problema do bem”. A título de ilustração, isso pode ser percebido na tensão entre “cumprimento da lei e ato de misericórdia” que compõe a trama das experiências-limite que permeiam o clássico de Victor Hugo, *Les misérables*. O caso é conhecido: Jean Valjean, vítima da sociedade, preso por dezenove anos desde menino por roubar comida, um pão doce, consegue escapar do cárcere de Toulon e acaba sendo recebido na casa do bispo que o acolhe com hospitalidade. Da casa do bispo, Valjean rouba pratarias com as quais é encontrado pela polícia e levado no dia seguinte à casa do bispo onde se dá um desenlace inesperado. Para espanto de todos, contrariando as expectativas “naturais”, num caso como este, que implicaria naturalmente a acusação da vítima foragida e sua nova reclusão, o que se dá é a quebra brusca da *lógica racional do cumprimento da lei pelo ato inusitado de misericórdia* por parte do Monsieur Bienvenu em relação a Jean Valjean. Este ato “imprevisto e inusitado”, que leva as características próprias do ato criador pessoal, aqui rompendo com o determinismo do imperativo legal, é o que vai, como marca indelével, escrita a fogo na alma de Jean Valjean, daí por diante, gerar uma das tramas mais tensas jamais escrita entre o zelo pelo cumprimento da lei pelo mau *registrado*, personificado na pessoa do agente de polícia Javert, por um lado, e a existência vivida como busca de retribuição em gratidão pelo ato de um *bem transfigurador* total, por parte de Jean Valjean, quer dizer, de um palco de miséria em um “presente” generosamente dado. A partir de então, as ações de Jean Valjean vão dar testemunho de uma mudança qualitativa inesperada. Mas que nunca serão suficientes para demover Javert de sua incumbência de fazer “cumprir a lei”. A tal ponto, a tal paroxismo que o

amigo verdadeiro, eu espero com alegria o dia em que nós nos revelaremos, um ao outro, uma grande fraqueza: nós estaremos, então, fora da mentira.”

⁶³¹ Ver, RICOEUR, Paul, Leituras 1- *Em torno ao político*, 1995; leituras 2 – *A região dos filósofos*, 1996 – Leituras 3 – *Nas fronteiras da filosofia*, 1996, Edições Loyola, São Paulo, *passim*.

empedernido Javert, possuidor de uma consciência retilínea, escravo do dever, para quem nada havia de desconhecido, nada era obscuro, pois tudo estava definido, coordenado, concentrado, preciso, exato, circunscrito, limitado, encerrado, tudo previsto; desconhecedor, em fim, da possibilidade de um sentenciado responder com o bem a ponto de salvar sua própria vida num momento fatídico, à pergunta: Que fazer? – pois Javert acabara de aceitar um favor das mãos de um homem a quem ele deveria entregar às mãos da lei, ele responde, por outro lado, de modo conseqüente com o *suicídio*.

Estes dois *antípodas limites* são impressionantemente compostos pelo gênio de Victor Hugo em uma tensão axiológica atravessa do começo ao fim sua obra. Todavia, eles recebem do autor um desfecho em cada personagem justo em relação ao que cada qual assume como valores vitais. Javert foi conseqüente com os seus valores, e Valjean também. É nesse sentido que a denúncia à sociedade hipócrita burguesa jurista liberal que Emmanuel Mounier e sua equipe empreendem em *Esprit* vai também ser uma exigência a que se seja conseqüente com os valores ditos assumidos, para não cair sob o crivo da crítica à hipocrisia. Todavia, segue-se sem saber se os do partido da dureza implacável da “lei”, seja ela na forma jurídica, metafísica, religiosa, ateia, moral etc. conseguem ser conseqüentes como Javert ou, permanecendo na zona cinzenta, na postergação, no adiamento à escolha de si pela substituição a uma outra coisa que nunca é uma escolha verdadeira, cairão sob o crivo da crítica do hipócrita, sempre digna de todo *fariseu*. Esta palavra, no Novo Testamento, significa, na boca de Jesus, “hipócritas”, quer dizer, “atores mascarados”. Uma atitude que, além da redução costumeira à crítica puramente moralista comportamental, para o personalismo, não deixa de dar tema para a crítica filosófica, enquanto marca uma pretensão de posse um estatuto ontológico de superioridade por parte do fariseu em relação ao povo comum. Principalmente, nessa nossa conexão com o pensamento cristão e Mounier, no caso dos fariseus do Novo Testamento, os “separados”, em relação aos párias da sociedade – leprosos, prostitutas, mendigos, estrangeiros, publicanos (cobradores de impostos judeus dos judeus para os romanos) etc.

Ainda nessa conexão, e a fim de uma melhor compreensão da indignação que o hipócrita mantém em relação aos que considera na intimidade como inferiores a si, é paradigmática uma crítica do século II ao cristianismo realizada por Celso. Ali ele diz: “Os que nos convidam a tomar parte em outras festas fazem primeiro as seguintes

recomendações: aquele que tiver as mãos limpas e seja pessoa educada, pode entrar; aquele que estiver sem mancha, que não tenha a consciência de qualquer pecado em sua alma e que leve uma vida justa e honrada, pode assistir à festa ... Agora, vejamos a que classe de gente esses cristãos convidam. Qualquer que se sentir pecador, o insensato e ingênuo, enfim, qualquer desgraçado será aceito no reino de Deus! Por pecador se entenda pessoa injusta, um bandido, um salteador, um envenenador, um que comete sacrilégios, um ladrão de cadáveres. Enfim, se alguém quisesse fazer uma assembléia de ladrões, seria essa precisamente a classe de gente que procuraria.”⁶³²

Como temos tentado colocar, para o personalismo a questão é mais profunda do que o moralismo hipócrita quer dar a entender. Nesse sentido, e para concluir este tópico esclarecendo um pouco mais o significado do “otimismo trágico” de Emmanuel Mounier, e perspectivando o problema para o nosso tempo, um outro fator interessante a ser notado em relação ao catastrofismo de que falamos antes é que, buscando o apelo da razoabilidade, ele se enfeita de “bom-senso”, para dar a idéia de que a única outra possibilidade a ele seria o “otimismo ingênuo ou interesseiro” do liberalismo, por exemplo. Como vimos, este otimismo do indivíduo abstrato contra a pessoa concreta, no fim, gera o mesmo resultado do otimismo coletivista contra o indivíduo abstrato dos totalitarismos, como também já notamos. Uma prova contundente e atual disso são os campos de concentração, sem nome e a céu aberto, nas nossas cidades liberais, capitalistas de economia de mercado denominado livre, de democracia chamada representativa, defensora de direitos ditos inalienáveis etc. Estes *campos de concentração* ao ar livre estão aí todos os dias para quem quiser ver com olhares não falseadores e compromissados. Estes atuais ajuntamentos de indivíduos sem face que vivem nas ruas da metrópole de São Paulo, por exemplo, em comparação com imagens dos campos de concentração nazi e comunista-stalinista, em uma sobeja, flagrante e “objetiva” analogia entre si, mostram claramente o sentido de expressões que vamos encontrar ao longo da obra de Mounier como as seguintes: “a briga do liberalismo e do comunismo é uma querela de família.”; “o comunismo é o filho bastardo do capitalismo”; “o comunismo é a física da nossa falta”; “o capitalismo não responde à definição clássica

⁶³² MACKAY, John A., “... *Eu vos digo*:”, Edição de Jorge César Mota e Junta Presbiteriana de Cooperação em Portugal, Lisboa, 1962, p. 166 s.

do tirano, pois ele a ultrapassa em capacidade de destruição e de permanência no anonimato” etc.⁶³³

I.IV.1 O alcance das proposições teológicas do cristianismo primitivo para a proposição de uma ética e de uma cultura ocidentais

Diante dessa realidade complexa cujas rédeas se encontram nas mãos de instituições que se constituíram a partir do século XVI, e que usaram como argumento para sua legitimação a sua alegada autonomia da religião, quer dizer, se apresentaram como *laicas*, apresentamos, a seguir, alguns elementos da ética teológica cristã pelos quais poderemos ampliar nossa visão tanto em relação ao lugar do religioso no pensamento de Emmanuel Mounier, quanto ao papel das intuições religiosas, principalmente cristãs, na formação da cultura e ética ocidental e, assim, podermos melhor avaliar também o nível de autonomia do “religioso” ou do “metafísico”, o qual é tomado como certo, pelo que os discursos liberais atuais se esforçam, ao seu modo, para elaborar como proposição de uma ética contemporânea desvencilhada destas amarras.⁶³⁴ O que nos interessa nessa aproximação, além do que fora dito antes, é também lançar luz sobre a noção de uma laicidade que, para o personalismo de Mounier, *está ainda por se fazer*. Para tanto, nos valeremos, mais à frente, do trabalho de outros⁶³⁵, nomeadamente de um teólogo protestante da tradição teológica chamada *teologia da história*, cujas inspirações hermenêuticas se encontram na mesma linha de interpretação teológica que surgiu na época da formação de Mounier e que se contrapôs, tanto por parte das críticas católicas quanto protestantes, como já vimos, ao modernismo-liberalismo dissolventes da época e que foram bem aceitas por Mounier. Portanto, não se trata de apologética, mas de destacar alguns elementos fundamentais que tendem a passar despercebidos na crítica filosófica, mas que, a nosso ver, e para o nosso fim aqui, constituem aspectos importantes e relevantes nessa nossa retomada do

⁶³³ Teremos a oportunidade de pontuar estas afirmações no decorrer desse estudo.

⁶³⁴ Refiro-me ao pensamento de Harbemas, principalmente em: HABERMAS, Jürgen, *A inclusão do outro*, *op. cit.*, *passim*.

⁶³⁵ PANNENBREG, Wolfhart, *Teologia sistemática*, *op. cit.*

pensamento personalista de Emmanuel Mounier que tem o intuito de esclarecer o papel do religioso em seu pensamento filosófico.

Na perspectiva cristã, como já vimos, parte-se da declaração de que Deus é o Criador do mundo. A contraposição laica – especificamente a partir de Kant – afirmaria a impossibilidade de se estabelecer, por conta da antinomia lógica, sem problemas, tal declaração. O que deixa claro que, para Kant, uma antropologia só pode ter seus constituintes a partir das condições objetivas nas quais qualquer conhecimento possível é possível – ou seja, sob as formas *a priori* de tempo e espaço. Ora, o conceito de Deus da Bíblia implica, em um primeiro movimento, *mas não no todo da economia revelacional*⁶³⁶, como temos tentado mostrar aqui, a transcendência de Deus em relação a estas formas *a priori*, mas que é, como já temos também visto, temperada pelo caráter histórico de seu desvelamento, como *revelação progressiva*, ao povo de Israel. Por outro lado, se à idéia de Deus está implicado intimamente o princípio de unidade do pensamento racional⁶³⁷, sobre o qual se construiu o legado racional ocidental a partir dos gregos – *do qual a contribuição kantiana faz parte* –, poderíamos tentar perceber em que sentido a Razão kantiana representa realmente um ajuste e superação de concepções que extrapolam suas próprias condições objetivas, entre as quais se encontraria a representação bíblica de Deus, sem que, ao mesmo tempo, constatemos em que outro sentido, levando-se em consideração que esta mesma concepção bíblica não deixa de guardar alguma relação com o princípio e inspiração de unidade do pensamento racional, a própria Razão kantiana não poderia ser colocada ainda como um outro nome para identificar este mesmo princípio e, portanto, estarmos falando, na perspectiva que nos interessa tratar a contribuição da antropologia cristã aqui, de um outro termo que, no frígido dos ovos, quer significar justamente a mesma coisa que o termo Deus quer, enquanto relacionando intimamente com o princípio de unidade do pensamento: ou seja, *fundamento*. “A decisão kantiana de fundar o conhecimento na funcionalidade lógica do sujeito teórico realiza assim o deslizamento da subjetividade do centro lógico-metafísico, presente ainda em Descartes, para um centro definitivamente lógico, a unidade da síntese cognitiva. Dessa forma perdeu-se a ordenação

⁶³⁶ Refiro-me ao que o conceito de *encarnação* do *Logos* implica, como temos tentado mostrar, enquanto afirmação de densidade histórico-temporal.

⁶³⁷ É o que faz notar, como vimos *acima*, de uma maneira bem erudita, o filólogo Werner JAEGER; *La Teología de los Primeros Filósofos Gregos*, *op. cit.*; principalmente capítulos II e III, sobre Anaximandro Anaxímenes e Xenofonte.

metafísica do sujeito ao absoluto e perdeu-se também o próprio estatuto metafísico do sujeito.”⁶³⁸ No entanto, esse ardil kantiano, como vemos, não escapa de fundar um outro sujeito, o *lógico*, e um outro absoluto, o da *razão kantiana*.

A questão é se esse novo absoluto tem as propriedades capazes de garantir o direito à substituição proposta por Kant enquanto um novo “absoluto da Razão”. Nesse sentido, a fim de problematizar um pouco mais, ressaltamos que a noção *Theos*, com a qual Kant tem de lidar dentro do quadro de referência teológica do século XVIII que lhe era disponível e com o qual pensa o problema da metafísica, quer dizer, noção já engessada pelas disputas dogmáticas dentro de quadros doutrinários confessionais restritos, é bem diferente do que sempre a concepção de *Theos* representou em termos de fluidez dentro da experiência religiosa da Antiguidade, inclusive na da cristã. Nesta, a fluidez da noção segue de tal maneira no sentido de negar qualquer “nome essencial” a *Theos* que o fim certo, podemos dizer, é o *ateísmo*.⁶³⁹ Na verdade, segundo Rudolfo Otto em *O sagrado*, a consciência de uma diferença qualitativa intransponível entre criatura e criador é um “elemento essencial” de todo *fenômeno religioso* e que vai pautar sempre os limites do cultuador em sua intenção de denominação de Deus como se tratando da posse de uma essencialidade definidora do ser da Divindade a qual permanecerá sempre como *o inatingível*, mas que, por outro lado, será a tentação constante de toda dogmática. Gostaríamos que estas observações fossem levadas em consideração para o que segue a fim de prevenir, quanto ao teor fortemente teológico das afirmações que virão, contra qualquer idéia de apologética ou de que estaríamos nos desviando do problema filosófico que nos interessa aqui.

Para o personalismo, o logicismo kantiano não tem condições, como estamos vendo e como veremos, de auferir para si esse *locus*. Já falamos da incompetência da ciência laboratorial em dizer a última palavra ou mesmo alguma com propriedade e densidade existencial, se quisermos fazer jus *ao sentido* que é inerente e próprio a essa esfera de

⁶³⁸ SILVA, Franklin Leopoldo e, “Ética e razão”, in *A crise da razão*, Adauto Novaes (Org.), Companhia das Letras, São Paulo, 1999, p. 355.

⁶³⁹ Não podemos desenvolver esta questão aqui. Mas sobre a fluidez da noção de *Theos* na religião grega, na misteriosofia grega, ver: INGE, Willian Ralph, *The Christian Mysticism, op. cit.*, pp. 356 ss.: “Appendix C: The Doctrine of Deification”. Sobre uma crítica da razão como *reflexão*, ver também: Thévenaz, Pierre, *La condition de la raison philosophique*, col. Etre et Penser, cahier de philosophie, n° 51, Éditions de La Baconnière – Neuchatel, 1960, *passim*. Sobre a *nominação* de Deus na Bíblia, ver também: RICOEUR, Paul, *Nas Fronteiras da filosofia*, col. Leitura 3, Edições Loyola, São Paulo, pp. 165 ss.: “3 – Ensaio de hermenêutica bíblica”.

fenômenos, sobre as questões que se ligam mais propriamente ao universo do simbólico, do mitológico e do religioso, como são as questões ligadas à origem do universo, ou, em linguagem judaico-cristã: à *criação*. Portanto, nos sentimos à vontade para utilizarmos aqui o termo “Deus” em vez de “Razão”, como quer Kant, e já que sua filosofia se coloca como o divisor de águas na história da filosofia. E mesmo no trato do que se constitui como equivalência, na dinâmica da construção do discurso, e na medida em que o problema pode se circunscrever o problema discursivo, quanto à unidade de sentido para a qual o discurso sobre o ser humano, nesses níveis de significação que queremos ressaltar, possa apontar. Não obstante a nossa consciência de que o seu ponto de partida se dá, ou melhor, porque *justamente* se dá a partir do mito e da religião, sendo esta esfera, como já vimos, à luz do personalismo, vista como muito mais competente para o trato desse nível de problemática espiritual do que o racionalismo. Portanto, não esqueceremos de que não se trata, *pura e simplesmente*, como quer o (neo)kantismo, da busca de uma unidade conceitual *do ponto de vista kantiano*, ou seja, *cognosciológico*.⁶⁴⁰ Mas, na verdade, de entender o sentido profícuo, sempre marcante na história do pensamento humano, como temos visto tanto em relação ao judaísmo quanto em relação à tensão frutuosa que fez parte do surgimento e do desenvolvimento da filosofia grega e que se destaca dessa unidade em movimento que, integrada à noção de pessoa que o cristianismo, segundo o personalismo, depreende da noção de *Pessoa divina*, coloca como legado frutuoso inspirativo da cultura e ética ocidentais. Assim, diz Mounier: “A humanidade una e solidária move-se num tempo que possui um sentido. Doravante a história não se resolve mais em leis atemporais ou em mitos cíclicos. Está pregada a um acontecimento: a Encarnação.”⁶⁴¹

I.IV.1.a Cristianismo e espaço laico

⁶⁴⁰ Como se destaca da obra de CASSIRER, *Filosofia de las formas simbólicas*, vol. II, *op. cit.*

⁶⁴¹ *La Petite Peur du XX Siecle*, Oeuvres III, 1949, p. 401. Ver sobre isso CULLMANN, Oscar, *Cristo e o Tempo*, *op. cit.*, *passim*.

Assim como toda *descrição* leva consigo uma *prescrição*; como toda *negação* leva consigo uma *afirmação* na própria negação do que se nega; toda *crítica* – enquanto “ataque” – é uma *defesa* do que fica afirmado como o negativo ao que se critica. Não querendo forçar nenhum tipo de “apologética cristã” – e a própria idéia de apologética cristã – enquanto defesa de dogmas estabelecidos – não segue uma inspiração cristã⁶⁴²; mas somente com o fim de ampliar o espectro para uma crítica ao cristianismo que faça jus aos seus constituintes e suas inspirações reais, quer dizer, ligadas as suas fontes textuais, gostaria de começar propondo, à luz do personalismo, e munidos de todas as recomendações anteriores, uma questão que toca na dimensão do político. Questão que se destacada da tão alardeada “democracia” – que Mounier completa com: formal, liberal e parlamentar que já não tem mais nada a ver com as inspirações fundamentais que a engendraram na história ocidental.⁶⁴³

O Estado moderno se diz emancipado da tutela da religião; a sociedade se denomina laica, suas instituições públicas se declaram laicas, suas decisões se declaram baseadas numa idéia de condução “científica” do chamado “jogo político”, esta aqui uma estranha noção para o que se pretende ser “ciência”. Para tanto, suponhamos que os denominados cristãos, por sua representação numérica superior aos demais grupos representativos religiosos, quisessem lançar mão, pelas “vias democráticas”, pelo *sufrágio* como meio de

⁶⁴² Para Kierkegaard, o ato de fé é um ato *incomunicável*, ou seja, não *racionalizável*: cf. *Temor e tremor*. Nos Pais da Igreja, a idéia de Dogma e de apologia não têm o sentido de defesa de corpo fixo de “doutrinas” estabelecido de uma vez por todas, como se costuma entender; principalmente os apologetas do *gnosticismo* em sua interpretação da posição do teólogo do cristianismo primitivo Irineu de Lyon (século II) em sua atuação contra o *gnosticismo* no seio do cristianismo nascente. Todavia, será uma tendência que vai se afirmar aos poucos; enrijecendo-se por parte tanto dos protestantes quanto do catolicismo romano, com a Reforma e a Contra-Reforma. Os primeiros na procura do estabelecimento e legitimação escriturística das *confissões independentes* e o segundo quanto a um recuo intra-muros fortemente dogmático que tomará como antonomásia de apologética do *cristianismo* a apologética de suas doutrinas e tradição. As guerras religiosas do século XVII e XVIII, que vão dar muita razão às críticas dos filósofos racionalistas à religião como “superstição” a ser extinta, vão, com o surgimento e aplicação, na interpretação dos textos bíblicos, do método de inspiração racionalista denominado *histórico crítico*, juntamente com a busca de neutralização e redução do fenômeno e da *moral religiosa* à *moral racional* do neokantismo do século XIX, dar surgimento e caracterizar o que denominamos hoje de “fundamentalismo”. Como vemos, trata-se de uma longa história. Para uma exposição detalhada destas mudanças na concepção de Dogma e doutrina ocorridas na história intelectual do cristianismo em sua existência no Ocidente, ver PANNENBERG, *op. cit.*, vol. I: “Capítulo I: La verdad de la doctrina cristiana como tema de la teología sistemática e Capítulo II: La idea de Dios y la cuestión de su verdad”, pp. 1 ss.

⁶⁴³ Cf. MOUNIER, Emmanuel, “Appel a une rassemblement pour une démocratie personaliste”; in *Bulletin des amis d’Emmanuel Mounier*, Numéro 60, Octobre 1983, p. 9 s.: “Se nos perguntam se somos pró ou contra a democracia, respondemos: nós somos pró a democracia que está por se fazer, e contra a democracia que está feita. ... Fazer soprar o espírito republicano, de acordo, mas fazê-lo soprar inicialmente sobre os fariseus da República.”

impor suas “vontades” enquanto expressão de uma política denominada cristã, em relação a qual as outras deveriam então se submeter. Do ponto de vista político mesmo, ou seja, da democracia tal qual existe, por este caminho, esse ato estaria justificado – e a minoria discordante de ateus e agnósticos etc. logo apelaria para o princípio de *laicidade*, quer dizer, de uma *separação* das esferas, como alardeia e quer o liberalismo cioso por dominação e que aqui segue o lema do tirano: “Dividir para conquistar!” Ora, para o personalismo, que juntamente com o liberalismo não concordaria com tal projeto teocrático cristão, por outro lado, proporia uma *idéia de laicidade* fundamentada numa *distinção sem separação* das esferas, como já vimos, a qual é originalmente uma idéia cristã. Indo um pouco mais além, todavia, essa esperança personalista de que o público não seja tomado pela hegemonia de nenhuma ideologia em particular, cristã ou não, deve continuar não menos viva em relação a quaisquer outras “metafísicas” que queiram ter ou se manter nesta hegemonia. Essa tensão que o personalismo vê como frutuosa, é a mesma que o liberalismo vê por outro lado como palco de guerra de todos contra todos a ser mantida sob as condições do jogo de sua dominação ideológica. Há aqui, portanto, uma diferença axiológica gritante entre personalismo e liberalismo.⁶⁴⁴

Contra a tirania do número da democracia representativo-parlamentar tal como existe hoje, o pluralismo frutuoso, a favor das minorias, modelo de democracia que se encontra na base da proposta que se mantém na concepção de *democracia por se fazer* do personalismo de Emmanuel Mounier, que não abriu mão de ser cristão nessa convocação de todos os que, sem distinção, ainda se lembram da liberdade, *democracia personalista*, portanto, é algo que deve também ser levando em consideração aqui nessa nossa avaliação do cristianismo de Emmanuel Mounier.⁶⁴⁵ Indo um pouco mais além, como vemos, se há uma ideologia que tenha que provar não estar postulando uma “metafísica”, ou melhor, que

⁶⁴⁴ A ideologia liberal está tão entranhada na civilização brasileira que os liberais nos postos avançados já se sentem como que possuindo, pelas suas idéias, o espelho da natureza, o reflexo unívoco de como as coisas são. De tal forma que tratam de modo pejorativo como “ideologia” só as ideologias dos outros. Um exemplo recente disso eu tive quando na televisão um repórter conhecido perguntou se a motivação do movimento de uma “minoría” no Senado brasileiro que milita contra a diminuição da menoridade penal, e que insistia em não levar em consideração os anseios do “povo” nessa sua atitude intransigente etc., não seria ideológica. Como se a diminuição da menoridade penal, pela qual estes repórteres liberais tanto anseiam, não fosse ela também fruto de uma ideologia, de uma visão de mundo, de uma maneira que se possui e pela qual se concebe a solução dos problemas.

⁶⁴⁵ Cf. MOUNIER, Emmanuel, “Appel a une rassemblement pour une démocratie personaliste”; in *Bulletin des amis d’Emmanuel Mounier*, op. cit.

tenha de esclarecer melhor os princípios de sua *metafísica incontornável* fora da hipocrisia do discurso da pseudo-objetividade científica hoje, esta ideologia é a do liberalismo e não o “cristianismo” histórico como entendido pelo personalismo, quer dizer, cristianismo em cuja essência se encontra arraigado, como temos visto, o desejo mesmo de que se estabeleça um *afastamento distintivo*, não “ontológico”, do político. Um afastamento necessário como meio para se estabelecer uma melhor perspectiva, para que melhor se possa ver o cenário e, pela *relação*, quer dizer, *distinção sem separação*, melhor influir sobre um verdadeiro *espaço de todos*. Não espaço neutro, como canta a mentira liberal para melhor comprometer o espaço laico com a sua metafísica decadente. Mas espaço comprometido com a criação das condições necessárias para o desenvolvimento das capacidades criadoras da pessoa singular, como veremos mais à frente.

Estas observações não podem ser tomadas como parte da tagarelice acerca da “fragilidade da democracia formal no Ocidente”. Elas se ligam à crítica de Mounier ao vício de origem deste modelo cuja metafísica de base e que o alimenta – a do indivíduo isolado e reivindicador liberal e burguês – já não responde às demandas exigidas pela própria noção de laicidade que, para o personalismo de Mounier e seu método agnóstico, deve continuar vinculada ao processo de personalização e em seu apoio, através de estruturas renovadas por uma reabilitação da objetividade, à dialética da dramática pessoal de movimento ascendente no sentido de auto-ultrapassamento. A laicidade não é uma conquista dos ateus, apesar da sua presença; ou dos deístas, apesar da sua presença; ou dos cristãos, a pesar da sua presença; ou dos agnósticos, apesar da sua presença; ou de quem quer que seja. Como parte de uma inspiração humana profunda de liberdade – no caso, liberdade das peias de uma Instituição político-religiosa esclerosada e sufocante – marca, num período em que a *emergência* da pessoa, transformada na forma de *insurgência* para a liberdade, foi sentida de maneira muito marcadamente revolucionária por Mounier e sua equipe quando do lançamento de *Esprit*.

O evento da laicidade não pode ser retido como fato petrificado de um período. Isto só faria voltar o erro que o seu *espírito*, a sua *mística*, sempre combateu e pelo qual se mantém como ideal. Ou seja, combateu o erro das forças de conservação, caracterizadas por constituintes em relação aos quais a crítica personalista pretende contribuir para que sejam trazidos à luz. Podemos dizer que para o personalismo, estes constituintes são hoje os que

preformam a ideologia liberal e burguesa. *Grosso modo*, o intelectualismo, o racionalismo instrumental, a metafísica do indivíduo isolado reivindicador e egoísta, a impessoalidade absoluta de suas estruturas, seu regime de irresponsabilidade etc., que fazem força ainda hoje para permanecer. Portanto, segundo o personalismo, não se pode admitir, para sermos *laicos*, precedência do ateísmo – ou qualquer outra ideologia – como sendo *a expressão* da laicidade. A religião deve ser ouvida publicamente – e criticada, da mesma forma, publicamente e de maneira *científica*, quer dizer, de maneira pertinente e honesta ao objeto, como deve ser o caso, para o personalismo, de qualquer discurso público e em relação a qualquer outro objeto. E não como pretende o neokantismo em geral, e jurista em particular, reduzir os fenômenos à unidade sintética lógica. A laicidade não é propriedade de nenhuma ideologia, mas uma conquista da humanidade que *ainda está por se fazer*.

Todavia, o espaço laico, para o personalismo, não pode ser uma espaço “neutro”. Deve dinamizar-se na perspectiva da criação e realização de estruturas sociais, políticas, econômicas, culturais, educacionais etc., como dissemos, condizentes com as exigências implicadas no desenvolvimento e desabrochamento da pessoa concreta em suas capacidades criadoras e no desenvolvimento de sua vocação específica. Com Unamuno, Mounier poderia dizer que o grande problema social não é o da “distribuição das riquezas”, mas o da possibilitação do desenvolvimento das vocações.⁶⁴⁶ O problema econômico, para o personalismo, se tornou urgente e primário por causa das circunstâncias. Mas ele não tem um fim em si mesmo, serve a um ideal superior: garantir a cada pessoa humana concreta um mínimo pelo qual cada qual possa se realizar em sua singularidade expressiva. Esta realização se manifesta e vincula-se intrinsecamente ao desenvolvimento de sua vocação, que é o sentido superior da pessoa.

I.IV.1.b Encarnação e ressurreição do *Logos* no cristianismo primitivo: *Imanência na transcendência e transcendência na imanência*

Com a finalidade de esclarecimento do sentido que a noção de “Encarnação” toma na história do pensamento cristão, cujos alcances heurísticos avançam os limites do

⁶⁴⁶ Citado por MACKAY, John A., *op. cit.*, p. 241: “*Del Sentimiento Trágico de la Vida*”, p. 266.”

religioso propriamente dito, alguns dos quais já temos tentado aqui pontuar, poderíamos lembrar que a afirmação de Habermas⁶⁴⁷ quanto à superação da idéia de *História da Salvação* na contemporaneidade, por conta do nosso pensamento atual não se mover mais sobre a “metafísica”, não encerra a questão. É necessário ver a “que” metafísica Habermas se refere como finada; pois o mesmo problema – o de fim e exaurimento – se dá, para o personalismo, justamente com o *tipo de metafísica* neokantiana, de matiz liberal e ainda muito ligada à tradição intelectualista, que está na base, não obstante profunda e sincera, da busca de uma unidade de princípio para além das diferenças que se dão no mundo da vida mas que, todavia, permanecem *fincadas ideologicamente* no âmbito do gnosiológico. Justamente com o que Habermas conta, em sua tentativa de superar – ou ocultar? – esta *redução problemática* com o que ele chama de “ampliação do conceito de razão”. O fato é que a idéia de *História da Salvação*, como concebida por Mounier – e pela teologia contemporânea da história, de quem recebe o nome – não se relaciona à *metafísica clássica*, que Habermas diz criticar e ter sido superada pela sociedade atual. Na verdade, no âmbito da história do pensamento cristão, a noção de *história da salvação* inaugura e converge, dentro deste pensamento, como *crítica a esta metafísica clássica*. Ou seja, (e já dando nome aos bois, o que geralmente não se costuma fazer abusando das generalizações) a *história da salvação*, em teologia cristã, inaugura uma crítica à *metafísica aristotélico-platônica*, conforme interpretada em geral com o seu *dualismo* acentuado entre tempo e eternidade, que permaneceu por quase dois mil anos como chave hermenêutica na interpretação do *kerygma* cristão e que tem sido sobejamente contestada pela hermenêutica bíblica contemporânea. É negada como pertencente ao núcleo original da mensagem do cristianismo primitivo, graças ao aprofundamento atual da análise das fontes escriturísticas fundantes. Como sempre, o problema fica mal colocado quando não se faz uma avaliação cuidadosa.⁶⁴⁸

⁶⁴⁷ HABERMAS, Jürgen, *A Inclusão do Outro*, op. cit., *passim*.

⁶⁴⁸ Não é possível que além de utilizar uma noção tão importante dentro da atual pesquisa bíblica fora de contexto e de maneira imprecisa, Habermas acredite que sua reflexão não se ampare em nenhuma metafísica contestável, também ela, e acredite que o seu discurso seja a expressão de univocidade com o real. Habermas insiste na afirmação de que nossa época é pós-metafísica no sentido de ter superado a *metafísica clássica* da qual a *metafísica do cristianismo*, que Habermas chama de *História da Salvação*, integra. Para isso ver: HABERMAS, Jürgen, *A inclusão do outro*, Loyola, p. 22 s.: “As doutrinas religiosas e da história da salvação haviam fornecido *razões epistêmicas* [grifo nosso] para que os mandamentos divinos não fossem vistos como advindos de uma autoridade cega, mas sim como *razoáveis* ou ‘*verdadeiros*’. [grifo nosso] Ora, quando a razão se retira da objetividade da natureza ou da história da salvação e se transfere para o espírito de sujeitos

Outro fato também é que, uma crítica a determinada metafísica não leva consigo intrinsecamente uma absolvição da metafísica de quem critica, já que ter uma metafísica, no âmbito da vida finita, é, para o personalismo, um *incontornável*. Assim, uma das subversões da mensagem cristã para a Antiguidade estava justamente em sua afirmação da dignidade de cada ser humano, independentemente de sua posição social, idade ou sexo – isto se chocava tremendamente com a escravidão assente sobre a qual se estruturava a sociedade de então; com o domínio masculino e a inferioridade ontológica feminina assumida como fato natural; com a eugenia familiar – praticada pelos romanos e os gregos – que matavam os filhos indesejados – por causa de problemas físicos etc. ou simplesmente porque nasciam meninas⁶⁴⁹; chocava-se com o direito de vida e morte dos senhores romanos em relação aos seus escravos, e com o direito de vida e morte do pai sobre os

atuantes e julgadores, tais razões ‘objetivamente razoáveis’ para os julgamentos e atos morais têm de ser substituídas por outras, ‘subjetivamente razoáveis’. ...” É impressionante a intenção neokantiana de reduzir expressões complexas da existência humana a dados “razoáveis ou verdadeiros”, no sentido de refletirem o núcleo da razão neokantiana que se quer defender. É clara a tentativa de Habermas de neutralizar o conteúdo do discurso religioso reduzindo-o a *razões epistêmicas*, para fazer valer o seu “racionalismo neokantiano”. Com essa neutralização, bem à moda da ideologia e metafísica liberais, fica preparado o terreno para a substituição *respeitosamente necessária* das “razões objetivas razoáveis”, bem no estilo da tolerância liberal para com o religioso, pelas quais ele pretende classificar o papel da *história da salvação*, pelas outras “razões subjetivamente razoáveis”, que, sem dúvida, devem ser as razões que comandam o seu método. Habermas está muito seguro do seu *fundamento gnosiológico* – de característica marcadamente neokantiana, como vemos – como não sujeito às mesmas críticas que se faz a esta escola e a sua *metafísica*. Por considerar como sendo a opção válida para a construção da ética contemporânea, pois diz superar a *metafísica*, subentende-se que ela não implica, ela também, uma “metafísica de fundo”, usando metafísica aqui no sentido muito geral, já que é o próprio Habermas que nos dá essa condição de uso, pois lança mão dessa noção, como da de *história da salvação*, como vemos, de maneira muito imprecisa. Portanto, a partir do que tem sido exposto, dentro do campo de discussão pertinente onde foi cunhada a noção de *história da salvação*, que é o da teologia bíblica e teologia dogmática histórica contemporâneas, concluímos que ou Habermas não entendeu muito bem ou desconsidera o que significa essa expressão no âmbito em que ela foi pensada e a usa de uma maneira diferente e a seu modo. Em ambos os casos, fica claro que os seus interesses já estão marcados pelo pragmatismo pelo qual não lhe interessa, também, esclarecer *realmente* o que ele quer dizer com *crítica à metafísica*. Pois poderíamos perguntar: Qual metafísica? A do seu neokantismo de base também entra no crivo da crítica, ou está isenta? Ligar esta importante noção da teologia cristã contemporânea à interpretação substancialista que tem vigorado, o que não quer dizer que esteja certa, nomeadamente a respeito do platonismo, e, nos parece com mais razão, acerca do aristotelismo, e entender que ela subscreve tal metafísica é *afirmar* justamente o que o sentido desta importante noção, no âmbito dos estudos exegéticos e dogmáticos contemporâneos realizados principalmente, nessa conexão, sobre os textos neotestamentários, quer *negar*. Isso é mais surpreendente vindo de um pensador de origem alemã, onde os estudos teológicos sempre seguiram a par com os estudos filosóficos e vice-versa. Essa imprecisão, tirando a hipótese de que HABERMAS não tenha lido nenhuma obra de Karl BARTH, Emil BRUNNER, Paul TILICH, Oscar CULLMANN, Wolfhart PANNENBERG, Jürgen MOLTMANN, para citar alguns nomes protestantes, ou católicos, tais como Hans KÜNG, SCHILLEBEECKX, Hans Urs von BALTHASAR, Karl HANNER, etc., para citar só os de origem germânica, só pode nos soar como a capitulação de HABERMAS ao estilo próprio da ideologia do liberalismo de tratar as coisas como ultrapassadas considerando como o supra-sumo do pensamento contemporâneo o seu gnosiologismo neokantiano.

⁶⁴⁹ Ver: WAND, J. W. C., *História da Igreja Primitiva até ao ano 500*, Editora Custom, São Paulo, 2004, pp. 109 ss. e 156 ss.

filhos. Consta na história da influência do cristianismo nos costumes antigos que, após ter se tornado – *para o bem e para o mal* – a religião oficial do Império Romano, até a maneira dos carteiros tratarem os animais foi afetada: foi proibido aos carteiros espancar os animais.⁶⁵⁰

Com a crença na encarnação do *Logos*, o cristianismo propôs uma nova perspectiva também da relação entre o homem e a Divindade. Antes da encarnação, o homem, perante a Divindade, poderia buscar sua *justificação* mediante os meios pelos quais a tradição hebraica da Bíblia, por exemplo, coloca como revelacionais. Mas não só esta tradição, todo aparato cultíco-sacrificial de todas as religiões sempre tiveram essa mesma intenção mediadora.⁶⁵¹ Enquanto uma criatura cujo *valor se processava com base no cumprimento das normas de culto*⁶⁵², era assim que a relação entre o ser humano e a Divindade se processava. Isso implicou o crescente sentimento, muito humano, de “particularismo”, de “exclusivismo”, de “posse” que, defendidos pelos que na hierarquia da casta sacerdotal se apresentavam como os “capacitados”, “escolhidos” e “possuidores” das regras, palavras e atos cultícos sacrificiais corretos, seguiu no sentido da resistência e do não cumprimento da exigência mais profunda de universalização, intrínseca ao próprio conteúdo da Revelação, que, no caso do judaísmo, se encontra já nas palavras de promessa dadas aos pais de Israel: Abraão, Isaque e Jacó.⁶⁵³ No que diz respeito à tradição interpretativa judaica que vai se estabelecendo ao longo de sua história, esse conteúdo universal da mensagem de Iahvé, também acompanhado pela *noção histórica* de nação e povo escolhido⁶⁵⁴ como pela de cumprimento da Lei, ao longo dessa mesma história, vai se tornando apanágio e

⁶⁵⁰ *Ibidem.*

⁶⁵¹ Ou seja, prover, por meios materiais e simbólicos, as ações cultícas bastantes para manter ou restabelecer uma relação amistosa e de proteção por parte da divindade, tanto no âmbito privado como no público. Todavia, especificamente em relação à religião de Israel, e onde poderemos ver instituições religiosas contrastantes com essa tendência, ver: DE VAUX, Roland, *Instituições de Israel, op. cit.*, pp. 471 a 520.

⁶⁵² Usa-se distinguir, para fins de clareza didática, lei cerimonial, lei do shabat, lei da guerra, lei do levirato, lei da hospitalidade etc., mas fazemos uso da noção geral de lei sem fazer distinção, pois, para o hebreu antigo, uma se relaciona com a outra como os ramos estão para o tronco que é a Torah. Não há ainda a noção de lei como um princípio de unidade abstrata racional que se possa destacar tanto como regularidade natural ou sentimento moral; a *obediência incondicional a Iahvé* é a disposição volitiva que comanda o sentido da ética do judeu primitivo. Nesse sentido, “... mesmo o Decálogo, do ponto de vista puramente histórico, é sub-ético” diante desse princípio de obediência incondicional a Iahvé. Conhecendo o hebreu antigo em que o verdadeiro bem consiste, não é difícil entender que não pode haver nenhuma concepção uniforme de Lei de Deus porque o genuíno Bem não pode ser entendido como obediência à lei. Ver, BRUNNER, Emil, *The Divine Imperative*, New York, The Macmillan Company, 1942, p. 144.

⁶⁵³ Gênesis 12.3.

⁶⁵⁴ A palavra Israel quer dizer: “aquele que luta com Deus”. (Gênesis 32.28)

prerrogativa de uma tradição interpretativa que se afirmava de maneira legalista, contra o espírito mais profundo da própria Lei⁶⁵⁵, até se tornarem por antonomásia “a vontade de Deus”, negando assim também o sentido universal contido como promessa na promessa, mas constantemente lembrado pelos profetas em seu chamado ao arrependimento.

É, segundo o Novo Testamento, com a *encarnação do Logos*, portanto, que a mediação paradoxal (que vai representar, na verdade, um *escândalo* para os judeus e *loucura* para os gregos, como expressa o apóstolo Paulo⁶⁵⁶) vai encontrar sua expressão mais apropriada. Mediação *paradoxal* do *Infinito* na particularização em uma *pessoa concreta* de nascimento comum em um estábulo⁶⁵⁷, cuja maior parte da vida é obscura e levada em região periférica desprestigiada⁶⁵⁸, sobre cujo nascimento, e à boca pequena, como é costume em vilarejos pequenos como eram os da antiga palestina, não faltava quem não levantasse a suspeita de que se tratava de um fruto de estupro ou fornicação⁶⁵⁹, que leva uma vida de pessoa comum passível de ser encontrada e vista em lugares comuns, e que tem o nome comum de Jesus. Segundo o Novo Testamento, este homem comum faz com que o ser humano, como criatura de Deus, encontre sua suprema e definitiva realização como *filho de Deus*. Em relação a isso, que nos soa ainda tão estranho, como sou aos ouvidos de Celso, como já vimos, e as implicações quanto à mudança em relação a toda compreensão da ontologia clássica e que, no âmbito da ética, no das relações, da intersubjetividade, implica e requer transformações qualitativas – para os que recebem, é claro, o seu *kerygma* e crêem nele – até na maneira mais comum que o ser humano tem de estruturar a realidade, não há nada semelhante ocorrido na história das religiões.⁶⁶⁰

⁶⁵⁵ Do qual os profetas de Israel não se cansaram de lembrar ao povo.

⁶⁵⁶ I Coríntios 1.23.

⁶⁵⁷ Não é desinteressante notar que a palavra σημεῖον / *semeion* / *sinal*, que no Novo Testamento serve para indicar atos portentosos, milagres, se refira, no Evangelho de Lucas (2.12), para designar o ato mais corriqueiro e comum do nascimento de uma criança e ainda num estábulo.

⁶⁵⁸ Nazaré.

⁶⁵⁹ É o que LÜDEMANN, Gerd, *Virgin Birth? – The Real Story of Mary and her son Jesus*, SCM Press Ltd, 1998, p. 131, interpretando a réplica dos judeus a Jesus – “Nós não somos bastardos, temos um pai que é Deus.” (João 8.41) – como uma acusação em relação a Jesus de ter nascido em adultério. Uma acusação gravíssima dentro do ambiente moral e cultural judaico da época.

⁶⁶⁰ Ver, para isso, a obra clássica do professor de *História das Religiões* da *Universidade de Harvard*, MOORE, George Foot, *History of religions*, II vols., T & T. Clarck, Edinburgh, 1914. Esta obra, que trata, no primeiro volume, das religiões politeístas cujo surgimento é focado em termos de civilização, *China, Japão, Egito, Babilônia, Assíria, Índia, Pérsia, Grécia e Roma* (pois numa mesma civilização podiam co-existir várias expressões religiosas particulares), e no segundo volume, das monoteístas, *Judaísmo, Cristianismo e Islamismo*, já se encontra traduzida por mim, e em parceria com outros tradutores, e em processo de revisão para entrar no prelo para edição.

Para o que aponta enquanto especificidade, na relação entre o ser humano como sua criatura e Deus, com a noção cristã de *encarnação*, este mesmo homem recebe uma outra consideração em que a comunidade de espécie agora com o *Filho* definirá um estatuto de filiação para com Deus que também o alcançará. Segundo a visão cristã: “Por seu destino à comunhão com Deus, que se realizou definitivamente na encarnação do Filho, o próprio ser humano enquanto tal e, portanto, cada ser humano concreto eleva-se acima do mundo natural e, em certo sentido, também acima das relações de violência da vida social na qual se encontra. O destino à comunhão com Deus torna a vida do ser humano, na pessoa de cada ser humano concreto, inviolável.⁶⁶¹ Este destino fundamenta a intransferível dignidade que corresponde a toda pessoa humana.”⁶⁶²

I.IV.1.c Desenvolvimentos cristãos da noção de “ mediação ”

Podemos ainda perspectivar esta questão da *dignidade* intrínseca a cada ser humano como a que está relacionada à intuição fundamental da existência do infinito e que faz parte, também, do patrimônio comum do pensamento antigo⁶⁶³ e, conseqüentemente, do problema da mediação entre o finito e o infinito. Isso pode ser feito partindo-se de alguns dados conceituais e consensuais obtidos a partir do registro histórico no qual, paradigmaticamente, um pensador fundamental como Agostinho estava inserido, os quais considero precípuos para a compreensão desta problemática. Quer dizer, partindo-se do pressuposto de que a *mediação*, como tópico filosófico-teológico corrente no helenismo – mais especificamente do “neoplatonismo” – era uma questão da qual Agostinho não poderia se abster. Não que fosse este o único fator que o tenha levado a sua construção filosófica, pois sabemos, a partir da leitura das *Confissões*, acerca do ato de fé da sua

⁶⁶¹ A fundamentação legal dada em Gênesis 9.6, segundo PANNENBERG, *op. cit.*, cf. nota 1, p. 190, para a proibição do homicídio se refere à criação do ser humano à imagem de Deus. Nesse sentido, tem um caráter mais geral que a fundamentação cristológica que Pannenberg apresentara antes. Com efeito, em 2 Coríntios 4.4, só em Jesus Cristo a imagem de Deus apareceu em figura humana, e, em todo caso, só aqui se pode descobrir o destino do homem à comunhão com Deus como o sentido de sua condição como imagem de Deus, comunhão apresentada, no texto de Pannenberg, como fundamento da inviolabilidade da pessoa e, portanto, de sua dignidade.

⁶⁶² PANNENBERG, *Teo. Sist.*, *op. cit.*, p. 190.

⁶⁶³ MONDOLFO, Rodolfo, *El Infinito en el Pensamiento de la Antigüedad Clásica*, Ediciones Imán, Buenos Aires, 1952.

convicção em Jesus como o Cristo, o Mediador. Por outro lado, também para os filósofos deste tempo, tal necessidade da mediação não se baseava, pura e simplesmente, no fato de ser uma querela da moda com a qual, aquele que quisesse participar do círculo intelectual vigente, devia inevitavelmente deparar-se. Repetimos aqui a citação de Émile Bréhier: “O problema que agita os espíritos no fim do mundo antigo era o de descobrir uma realidade inteligível, superior à realidade sensível, onde se pudesse encontrar paz, repouso e felicidade. Qual é a vida íntima dessa realidade inteligível, quais são os procedimentos a empregar para que se possa participar nessa vida, eis aí, de todas, as questões que apaixonam cristãos e pagãos, questões que também tentam resolver tanto os gnósticos no século II, quanto Plotino no século III e a dogmática cristã no século IV.”⁶⁶⁴

Portanto, esta questão estava ligada a apreensão de convicções profundas que, quando adotadas pelo agente, imprimiriam uma configuração axiológica incontornável em sua compreensão da vida ética onde, a partir da qual e de maneira também incontornável, delinearía seu *modus vivendi*, sua existência.⁶⁶⁵ Daqui, portanto, não podemos negar o fato da peremptoriedade da questão acerca da definição do que seria, por exemplo, a “verdade”, necessária na época de Agostinho tanto para o enfoque sobre a mediação, como para o fato – que fornece elementos à questão da interioridade no agostinismo, onde a verdade se encontra dentro de cada um de nós, sendo Deus esta verdade – de que o *Sitz-im-leben* filosófico da época nutria a defesa de “verdades religiosas” que se julgavam reveladas ao homem *ab antiquo* e por ele passíveis de serem redescobertas na intimidade da consciência.⁶⁶⁶ Este fato é importante pois também nos ajuda a melhor situarmos a contribuição do cristianismo em relação ao seu meio ambiente nascente. Vemos então, conforme temos enfatizado, que a contribuição do cristianismo se dá mais no sentido do “como” ele radicaliza intuições axiológicas que jaziam arraigadas na profundidade dos anseios humanos apresentadas, até aquele momento, com muita reticência e timidez por parte tanto do pensamento hebraico quanto do grego. Portanto, essa sua contribuição, como

⁶⁶⁴ BRÉHIER, Émile, *Études de Philosophie Antique*; Presses Universitaires de France, Paris, 1955 – (*Sur le problème fondamental de la philosophie de Plotin*, p. 218).

⁶⁶⁵ É interessante notar a este respeito o que escreve Etienne GILSON em: *A Filosofia Na Idade Média*, ed. Martins Fontes, 1998- São Paulo – p. 105 (Capítulo II: *Os padres Latinos e a Filosofia*), sobre a conversão ao cristianismo de pagãos cultos tais como: Tertuliano, Minúcio Félix, Arnóbio, Lactâncio, santo Ambrósio e o próprio Agostinho.

⁶⁶⁶ ABBAGNANO, N. *Dicionário de Filosofia*, Editora Mestre Jou – São Paulo; 1970, (Artigo: *Neoplatonismo*).

temos dito, não pode ser entendida nem no sentido da *originalidade*, como entende o romantismo, e nem no sentido de início *ab ovo*, como quer o racionalismo.

Por fim, é interessante notarmos como, em um outro registro, no da Mística Cristã, especialmente a especulativa, a necessidade da mediação vai tomar uma dimensão tão abrangente – em especial a partir de mestre Eckhart –, quer dizer, extrapolando as circunscrições subjetivas do indivíduo, que vai fazer com que os místicos pensem a mediação como um evento de *caráter natural*, como intrínseco mesmo ao ser da natureza, ao *cosmos*. Da natureza, enquanto ocultando uma esperança secreta de ser restaurada pela Divindade cujas marcas nela podem ser vistas por toda criação; do ser do ser humano, como mantendo em si, como elo de ligação, a “*Fünklein*”, a “centelha” divina que não se apaga; mas como também intrínseco ao ser de Deus, que busca, movido pelo amor, relacionar-se com sua criação.⁶⁶⁷ Com a Mística, o *modo de ser da relação*, que para o personalismo de Emmanuel Mounier⁶⁶⁸ constitui a *experiência mais originária da existência humana*⁶⁶⁹, também extrapola a finitude e invade a própria infinitude estabelecendo o desejo latente de *comunhão* nestas dimensões díspares, ao que Mounier vai denominar, com base na noção de *encarnação* do cristianismo, de “transcendência na imanência”⁶⁷⁰, e com base na noção de ressurreição – (para o Novo Testamento, *há um “corpo” no céu*) – a “imanência na transcendência”, completando assim a *totalidade*, que, no cristianismo, nunca será um ente de razão estático, uma substância, uma idéia lógica compensadora de uma outra idéia, mas uma totalidade viva, pulsante, em interação dialética na história.

No entanto, quanto à mesma problemática da mediação, quer dizer, do estabelecimento de um *locus* pelo qual se pudesse alçar a fundamentação e legitimação das

⁶⁶⁷ Ver INGE, Willian Ralph; *Christian Mysticism, op. cit.*; especialmente o capítulo que trata do elemento místico na Bíblia (Lecture II), onde o autor analisa o Evangelho de João, p. 9 e as Conferências sobre a Mística Especulativa, Conferências III (Christian Platonism and Speculative Mysticism – (I) In the East), p. 77, e IV (Christian Platonism and Speculative Mysticism – (II) In the West), p. 125.

⁶⁶⁸ Com: BUBER, Martin *Eu e Tu*, Editora Moraes, São Paulo, s.d.

⁶⁶⁹ Contrapondo-se, nesse sentido, ao primeiro momento da reflexão de Emmanuel Lévinas, que funda a experiência originária na fruição gozosa do mundo por parte do eu solitário, que parece representar um flerte perigoso com o solipsismo ingênito do seu mestre Heidegger, frente a quem, por outro lado, contrapõe a experiência de “felicidade” no âmbito mesmo da experiência originária sobre a qual o *Dasein* de Heidegger não tem nada a dizer. Ver: SUSIN, Luiz Carlos, *O homem messiânico: uma introdução ao pensamento de Emmanuel Lévinas*, co-edição: Escola Superior de Teologia de São Lourenço de Brindes, R.S., e Editora Vozes Ltda., R.J., 1984.

⁶⁷⁰ “Deitado na tarimba do campo do temporal.” Cf. *La pensée de Charles Péguy, Oeuvres I*, p. 101.

instituições e da “cultura” humana, na época pré-cristã, como já vimos, já existe a idéia de uma dignidade (*dignitas*) não só aplicável aos indivíduos destacados por sua ocupação ou autoridade, mas *ao ser humano em geral*. O *De officiis* I, 30, 106 de Cícero a fundamentava na excelência da razão que obriga ao homem a comportar-se racionalmente.⁶⁷¹ Contudo, em Cícero, diferentemente do alcance que se dá ao uso deste termo, a idéia de dignidade não leva consigo, todavia, a inviolabilidade da vida humana de cada indivíduo. Esta idéia só se dá com a ordenação do ser humano a uma instância superior que o subtrai ao poder de disposição última de outras instâncias e, de um modo especial, também à disposição sobre ele de outros homens e da sociedade. Nesse sentido foi com razão, portanto, que a tradição teológica ocidental buscou o fundamento da dignidade pessoal do ser humano em sua *criação à imagem de Deus*.⁶⁷² O destino do ser humano à comunhão com Deus constitui nessa tradição também o pressuposto inevitável da função da *dignidade humana* como o conteúdo de um princípio jurídico supremo e como base dos diversos direitos humanos que se encontram afirmados nas modernas declarações destes direitos.⁶⁷³ Segundo Pannenberg, na Carta das nações Unidas de 26 de junho de 1945 põe-se a fé em “the dignity and worth of human person” em imediata conexão com a fé nos direitos fundamentais do ser humano.⁶⁷⁴ No Preâmbulo da Declaração dos Direitos Humanos de 10 de dezembro de 1948, segundo Pannenberg, o reconhecimento de uma “inherent dignity” de cada um dos membros da humanidade fundamenta a afirmação de uns “direitos iguais e intransferíveis” de cada ser humano.⁶⁷⁵

⁶⁷¹ Cf. LEONHARDT, Jürgen, *Cícero: Filosofia entre ceticismo e confissão*; Filósofos da Antiguidade II, Do Helenismo à Antiguidade Tardia (Michael Erler & Andréas Graeser, orgs.), Editora Unisinos 2003, p. 81.

⁶⁷² Cf. Texto destacado em, PANNENBERG, Wolfhart, *Teologia Sistemática, op. cit.*, vol. II, p. 190 s.: “Assim, já Teófilo de Antioquia, *ad. Autol.* II, 18; posteriormente, também, por exemplo, Gregório de Nissa em seu escrito sobre a criação do homem (MPG 17, 1105-1108). O ponto de vista da *dignitas* da natureza humana por sua condição de imagem de Deus se encontra posteriormente, no entanto, em Leão Magno (*Sermo* 24,2; MPL 54,205 A; cf. 27,6, *ibid.*, 220 B), em Gregório Magno (*Moralia* 9,49; MPL 75,900). Na teologia escolástica foi especialmente ressaltado por Boaventura (I *Sent.* 25,2,1 opp. 2; *Opera*, ed. Quaracchi 1,442). Em Tomás de Aquino a idéia da *dignitas* aparece em conexão com o fim do destino do homem ao conhecimento e ao amor de Deus (S.c.G. III, 111), e também como característica da pessoa por sua *natura intellectualis* (*De pot.* 8,4 e 9,3 e outros lugares), porém, de outro modo, não tem papel algum na doutrina do homem como imagem de Deus.”

⁶⁷³ Para uma discussão mais detalhada do desenvolvimento histórico e jurídico – aplicativo – da Declaração Universal dos Direitos Humanos em âmbito atual, ver em: *Direitos Humanos: Construção da Liberdade e da Igualdade*; Governo do Estado de São Paulo, Centro de Estudos, Outubro de 1988, (vários artigos).

⁶⁷⁴ Cf. citação de PANNENBERG, *Teol. Sist., op. cit.*, vol. II, p. 191; HARTUNG F., *Die Entwicklung der Menschen- und Bürgerrechte Von 1776 bis zur Gegenwart*, 1972, 130.

⁶⁷⁵ *Ibidem*, 144; para ulteriores referências a respeito, cf. PANNENBERG, *op. cit.*, vol. II, 264 e 283. “A Lei Fundamental alemã de 1949 vai inclusive mais além, enquanto constitui a inviolabilidade da dignidade

Pode-se observar também que a idéia de *dignidade humana* tem também raízes mais atuais em elaborações que procuram se distinguir das cristãs. Assim, a idéia de Cícero, segundo Pannenberg, de uma dignidade *derivada da razão humana* e que obriga o ser humano em seu comportamento foi assumida e reelaborada especialmente por Samuel Pufendorf e também por Immanuel Kant no sentido de sua fundamentação da ética sobre a autonomia da razão, como já vimos.⁶⁷⁶ Com respeito a Kant⁶⁷⁷, contudo, a sua exigência de que cada ser humano seja considerado sempre como fim em si mesmo e nunca como simples meio⁶⁷⁸ dificilmente pode ser deduzida, pura e simplesmente, da natureza racional do ser humano. Em Kant, segundo Pannenberg, vemos, por outro lado, realmente a herança do espírito cristão, todavia sua tentativa de dar-lhe uma fundamentação puramente racional granjeou um êxito antes duvidoso. Para esse teólogo contemporâneo, algo parecido se dá com a concepção moderna de que a dignidade humana constitui o critério supremo do direito. A conexão desta concepção com a idéia de uma inviolabilidade da pessoa de cada ser humano concreto, segundo Pannenberg, não pode desligar-se de sua origem bíblica, sob pena de ver-se privada de uma fundamentação sólida. Pois a fundamentação bíblica ultrapassa a idéia jusnaturalista da igualdade dos seres humanos como seres racionais⁶⁷⁹, e também a exigência jusnaturalista de reciprocidade⁶⁸⁰ (a “regra de ouro”), graças ao caráter incontornável, e que prevalece como exigência fundamental, que nela a instância constitutiva da dignidade humana tem.⁶⁸¹ Em vão a razão tentará reivindicar este caráter

humana, afirmada no artigo 1,1, em um ponto de partida explícito (“por isso”) da obrigatoriedade dos direitos humanos no artigo 1,2. As constituições modernas, como a Lei Fundamental da República Federal da Alemanha de 1949, evitou um reconhecimento explícito desta realidade.” No final desta dissertação, *Apêndice*, encontra-se traduzida a *Declaração dos Direitos das Pessoas e das Comunidades* elaborada por Emmanuel Mounier e que foi objeto, na época, de discussão com outros intelectuais e serviu como uma das bases de partida da Comissão da Constituição da França de 1945. Ver: *Les certitudes difficiles, Oeuvres IV*, p. 99.

⁶⁷⁶ Sobre a fundamentação que Pufendorf faz dos direitos humanos na idéia de *dignidade humana* do homem, cf. citação de PANNENBERG, *Teol. Sist., op. cit.*, vol. II, p. 191: “H. Welzel, John Wise und Samuel Pufendorf (*Rechtsprobleme in Staat und Kirche*, Hom. R. Smend, 1952, 387-411, 392s.”

⁶⁷⁷ PANNENBERG, *op. et loc. cit.*: “KANT, I., cf. seu *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 1785, Akademieausgabe 4, 434ss.”

⁶⁷⁸ Cf. PANNENBERG, *op. et loc. cit.*: “*Op. cit.*, 428s.”

⁶⁷⁹ A razão não é toda a pessoa.

⁶⁸⁰ Como vimos no caso do personagem Jean Valjean de Victor Hugo, graças ao *problema do bem*, acima da lei, há a *misericórdia*.

⁶⁸¹ Não se trata, simplesmente, de apologia ao cristianismo, mas da problematização da idéia de *dignidade humana* no sentido de recuperar suas verdadeiras fontes históricas e fazer ressaltar seu conteúdo axiológico e seu caráter heurístico que, na formulação que lhe dá o personalismo de Emmanuel Mounier, como relacionado intrinsecamente à idéia de “igualdade”, também, dado o caráter universal de sua intencionalidade, se coloca como base para se pensar os constituintes de uma cultura e ética da pessoa.

incontornável, como temos visto. A autolegislação da razão sobre a qual Kant queria fundamentar a idéia de uma inviolável dignidade de todo ser humano já há muito tempo tem feito em pedaços os altares da autodeterminação por conta do arbítrio individual e o conseqüente pluralismo. Porém, de algum modo, a fundamentação religiosa, segundo Pannenberg, dos direitos humanos segue, todavia, viva no respeito do moderno Estado de direito pelos direitos pessoais que correspondem a cada ser humano.⁶⁸²

Um aspecto importante a ser destacado da idéia de *dignidade humana* advinda do cristianismo é que ela, concedida por um Deus que se define, segundo o cristianismo, por Amor, nenhum ser humano possui por próprio merecimento e tampouco a deve de outro ser humano como, tampouco, também, ninguém pode privá-lo dela: nem, (segundo a teologia bíblica da *promessa*), o próprio Deus.⁶⁸³ Para a teologia cristã, o fato que caracteriza a dignidade do ser humano é o seu destino à comunhão com Deus que, definindo-se como Amor, de acordo com o Novo Testamento⁶⁸⁴, é o elaborador e conhecedor do verdadeiro projeto de vida para o ser humano, de quem é o Criador. Portanto, de acordo com o pensamento cristão, é o desvio deste projeto – o qual converge para a comunhão com Deus –, a alienação deste projeto fundamental, o que caracteriza a miséria do ser humano: na verdade, uma oposição de vontade radical entre *a conduta do ser humano e o seu destino mais ingênito*. Fora do âmbito teológico, e no âmbito filosófico, esse destino se definirá, segundo o personalismo, como a luta conjunta e plural pelo estabelecimento das condições de fato pelas quais a pessoa humana possa assumir-se como projeto e encontrar as condições apropriadas para a sua realização.

No conceito de auto-alienação, tanto Hegel como Marx destacaram a atividade humana como origem da alienação. Em comparação com a idéia de alienação no cristianismo, segundo Pannenberg, talvez possamos ver alguma semelhança entre a alienação hegeliana, a marxista e a cristã no sentido de que, nas duas primeiras, pressupõem-se uma originária auto-identidade do homem, da qual este teria prescindido pelo auto-despojamento e auto-alienação, o que se parece com uma reminiscência da idéia

⁶⁸² Falamos antes da *Declaração* de Mounier, depois de algum tempo, o diretor de *Esprit* passou a desconfiar da eficácia de tais *Declarações*. Todavia, ligada ao nosso contexto brasileiro, ver o que a *Declaração Universal dos Direitos Humanos* tem fomentado em termos de conquista humana em: *Direitos Humanos: Construção da Liberdade e da Igualdade*, *op. cit.*

⁶⁸³ Isso é expresso em termos do que já dissemos como “promessa”, em relação a qual a Divindade, fiel consigo mesma, segundo a Bíblia, fica também comprometida.

⁶⁸⁴ E de maneira mais pontual e quase como uma *definição*, em I João 4.8: “Deus é amor.”

cristã do estado original e a queda, como já vimos. No entanto, em uma perspectiva cristã, segundo Pannenberg, o ser humano nunca esteve diretamente e por si mesmo em posse da própria identidade, pois antes a tem conseguido unicamente por sua relação com Deus, com o próximo e a todo o finito.⁶⁸⁵ Em linguagem personalista, a identidade do ser humano também se dinamiza sob o *modo de ser do artefato*. Essa identidade não é uma tarefa fácil, ou pronta, ela se dá à pessoa, segundo Mounier, como uma tarefa constante e numa luta pelo real.⁶⁸⁶

I.IV.1.d O auto-ultrapassamento da pessoa

Esta maneira de entender a alienação pelo cristianismo, enquanto afastamento de um projeto que segue na direção da realização de uma “natureza” perfectível do ser humano, vai nos levar às noções personalistas fundamentais das quais temos falado. Dentre elas, a de *historicidade*, quer dizer, de “natureza humana” mas fora da compreensão da metafísica clássica, ou seja, como algo *inacabado*, quer dizer, sob o modo de ser do *artefato*. Só uma compreensão da natureza humana como intrinsecamente *inacabada* – em outras palavras, como *perfectível* – e que siga, neste seu movimento próprio de autoconstrução de uma identidade sempre dramática, o sentido de um projeto que implica *realmente* – fora de todo círculo infernal do reducionismo espiritualista, materialista, biológico, instintivo etc. – um verdadeiro *movimento de transcendência*, é que pode garantir um sentido adequado à noção de *ultrapassamento* que, no personalismo de Emmanuel Mounier, se mantém ligada como tarefa colocada a *todas as pessoas*. Em outras palavras, tarefa que implica tanto que o ser humano *tem* de ultrapassar-se a si mesmo, no plano da sua expressão singular, contra suas instalações psicológicas, como no plano de sua expressão social, contra os engessamentos criados pelas instituições que ele mesmo cria. O ultrapassamento, tal qual propõe o personalismo, encontra então seu equilíbrio enquanto um duplo movimento: um contra a tentação das instalações internas ao ser humano e o outro contra a das instalações externas, temporais; um contra o psicologismo e o outro contra sociologismo.

⁶⁸⁵ PANNENBERG, *op. cit.*, vol. II, p. 193-194.

⁶⁸⁶ Vamos ver mais sobre isso. Todavia, ver: MOUNIER, Emmanuel, *Traité du caractère, Oeuvres II*: Cap. VII. “La lutte pour le réel”, pp. 327 ss.

Por outro lado, essa *noção fundamental de ultrapassamento*, que muito antes de Nietzsche declará-la, não obstante o mérito de ter sido ele quem o fez da maneira mais firme na história da filosofia ocidental, pertence, como temos visto, ao núcleo mesmo do sentido mais essencial embutido já na manifestação do mito e da religião. Nomeadamente a cristã, pela maneira como a transcendência do Deus da Bíblia *vai se fazendo* enquanto revelação progressiva. Como já vimos: na história de Israel como promessa e no Novo Testamento como Encarnação e Ressurreição do Logos, ou seja, em linguagem filosófica, transcendência na imanência e imanência na transcendência. Assim, cumprindo o sentido *relacional* que se dá como experiência originária do ser, contra todo tipo de dualismo metafísico. Já falamos como a tradição da Grande Mística, intuindo dessa experiência originária do ser como *relacional*, concebe a Encarnação, com todos os seus elementos paradoxais e absurdos, como um *evento natural*. Segundo o personalismo, o ato de *ultrapassamento* caracteriza a “verdadeira fé”, como temos tentado mostrar, enquanto *ato*. Porque este não implica as taras próprias a toda *vontade de reducionismo*, quer dizer, de *qualquer ação* que, em nome seja da objetividade, da cientificidade, da compreensão certa de como as coisas realmente são, do aprimoramento da espécie, da *fatalidade natural*, das demandas do mercado, do equilíbrio científico social, da eugenia, da vontade de Deus etc., como também de *qualquer ação* – seja por parte da família, da sociedade, do Estado, do partido, da religião (igreja), da escola, enfim, de qualquer instituição que carregue a marca do *homo artifex*, qualquer ação que fira, de alguma maneira, as prerrogativas pertencentes a cada ser humano afirmadas, segundo o Novo Testamento, ἐφάπαξ / *éphapax* / *de uma vez por todas* como conseqüências dele ser imagem e semelhança de Deus. Assim, o *sentido fundamental do ultrapassamento*, tomado da filosofia dialógica de Emmanuel Mounier, apresentará a *transcendência*, antes que como uma noção de implicações “puramente metafísicas”, na verdade, como uma noção portadora de um alcance ético preciso: uma noção que indicará um *direito*.⁶⁸⁷

⁶⁸⁷ Teremos a oportunidade de desenvolver mais essa noção de “transcendência como direito”, *abaixo*, em *Pessoa e existência*. Todavia, nela se encontra o sentido pelo qual as *Declarações dos Direitos* tem de deparar-se com o seu limite enquanto construção meramente racional, ou como produto do “homem racional”, e manifestar, da sua parte, uma certa dependência de estruturas axiológicas mais profundas do que a da pura racionalidade, e que no âmbito de suas manifestações como conquista humana devem permanecer abertas ao aprimoramento, como aberto é o próprio movimento de personalização, segundo o personalismo.

I.IV.1.e *Aproximações conclusivas sobre a compreensão de Emmanuel Mounier do Cristianismo*

As obras em que Emmanuel Mounier se detém especificamente sobre o que ele entende ser o papel do cristianismo na história são: *Personnalisme et Christianisme*, 1939; *Les Chrétiens devant le Problème de la Paix*, 1939⁶⁸⁸, *L'Affrontment Chrétien*, 1945, e *Feu la Chrétienté*, 1937 a 1949, (pela Editions du Seuil, 1950).⁶⁸⁹ Não obstante, as referências à religião, e ao cristianismo, em particular, abundam em sua obra. Mounier nunca negou sua adesão ao cristianismo. Como vimos anteriormente, trata-se, para ele, de entender como fazer cumprir as exigências de uma filosofia do *engajamento*⁶⁹⁰, que envolve um *ato* que, implicando toda a pessoa, levará consigo inevitavelmente sua fé, a qual, como já vimos, mesmo fora das ressonâncias religiosas, para o personalismo, é o elemento que mais especifica a relação da pessoa seja com o mundo interior ou o exterior. Pois o ato de fé, segundo o personalismo⁶⁹¹, é o único que especifica de modo mais exato o modo de ser do universo pessoal. Pois só ele, como é o caso de toda verdadeira fé, implica uma adesão total.⁶⁹² Para tanto a fé não propõe à pessoa, como não propôs a Mounier, uma solução confortável. Como nota muito bem Francis Jeanson em relação ao diretor de *Esprit*: “... um homem pode ser plenamente crente, presente em todos os lugares com sua fé – sem cessar, por isso, de estar em conflito consigo mesmo no seio dessa fé.”⁶⁹³

⁶⁸⁸ Ambas em *Oeuvres* I.

⁶⁸⁹ Ambos em *Oeuvres* III.

⁶⁹⁰ Os textos de LANDSBERG, *Reflexões sobre o engajamento pessoal*, de 1937 e *O sentido da ação*, de 1938, lançados em *Esprit*, vão determinar o sentido do *engajamento* como o personalismo difundido pela revista *Esprit* procurou imprimir nessa noção. Mounier na época já chamava estes textos de LANDSBERG de “clássicos do personalismo”. Todavia, o sentido já vinha se construindo anteriormente com Mounier. LALAND, André, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Presses Universitaires de France, 1951, em nota sobre esta noção de *engajamento* apresenta o seguinte: “Sobre *engajamento*: Esta palavra foi tomada sobretudo no sentido especial indicado acima no grupo da revista *Esprit*, fundada em 1932. Ver Emmanuel MOUNIER, *Révolution personaliste et communautaire* (1935), notadamente p. 33, 70, 73, e 90-91, onde o ‘engajamento’ é relacionado à ‘fidelidade’. ‘A palavra separada do engajamento cai na eloquência; e o farisaísmo está, mesmo imperceptivelmente, no coração de toda eloquência moral.’ *Ibid.*, 255. Todavia, se tornou muito usual na literatura filosófica contemporânea.”

⁶⁹¹ Ver sobre o ato de fé segundo a perspectiva personalista em: LACROIX, Jean, *O personalismo como anti-ideologia*, Coleção Substância, RÉS Editora Limitada, Porto, Portugal, 1977, pp. 43 ss. – Capítulo II: “Personalismo e fé”.

⁶⁹² Cf., *acima*, *Intermezzo fidei*, p. 44.

⁶⁹³ JEANSON, Francis, “Une pensée combattante”, in *Esprit*, 1905 – 1950, *op. cit.*, p. 858.

Já vimos também que não se trata de apologética. Como observa Henri Marrou: “... não se passa o tempo a demonstrar a verdade do cristianismo. Este é para ele [Mounier] um fato, de onde parte para avançar, atrevidamente.”⁶⁹⁴ Marrou (*loc. cit.*) observa a dificuldade de Mounier em elaborar, no fogo dos eventos em que surgiam os seus textos, uma expressão precisa para o que queria dizer. Isso deve ser levado em consideração, aqui, em relação à noção de cristianismo dentro de sua filosofia dialógica. Todavia, Mounier, graças aos sólidos conhecimentos teológicos, e de teologia contemporânea da história, em particular, como já notamos, que recebeu quando da sua formação sob a orientação do exegeta Pouget, procura diferenciar o *cristianismo* de suas *projeções sociológicas*. Em relação ao cristianismo, Mounier busca suas inspirações fundamentais nos textos do Novo Testamento e em suas fontes mais primitivas⁶⁹⁵, desde os Pais da Igreja, prosseguindo em sua trajetória ao longo da história, cujas pistas podem ser encontradas, por quem queira ter a paciência de buscá-las, nas mais diversas expressões – oriental e ocidental –, atravessando a Idade Média, até a moderna e a contemporânea, em que as inspirações da Grande Mística servirão, para Mounier, como as bases sobre as quais se dará sua compreensão acerca da relação entre Revelação Cristã e Natureza. Por conseguinte, da cristandade, como projeção sociológica – ou seja, cristandade formada pelas Instituições cristãs presentes na sociedade e o seu cristianismo subsumido pelas formas sociológicas preponderantes – e do cristianismo como portador do movimento sinuoso do *crístico* na história. A projeção sociológica da cristandade, ou o cristianismo *in perpetuum* para muitos, mas não para Mounier, para o qual também dirige sua crítica, é o que se construiu a partir do século XVI e ao qual ele chama de “cristandade burguesa”.

Esta maneira de perspectivar o problema da compreensão do cristianismo não é nova. É recorrente em todas as áreas em que há boa-vontade para se fazer a *boa crítica*. O revisionismo marxista é uma tentativa de resgatar o marxismo dos engessamentos históricos que se apresentavam como sendo sua expressão última; a crítica da psicanálise, *testando* a pertinência do freudismo, tenta salvar a psicanálise dos seus determinismos e de

⁶⁹⁴ MARROU, Henri, “Un homme dans l’Eglise”, in *Ibidem*, p. 897.

⁶⁹⁵ Mounier manteve sempre amizade com o teólogo católico Henri de Lubac que junto com o Pe. Daniélou lançaram a coleção *Sources chrétiennes*, tradução dos textos da patrística para o Francês.

si mesma⁶⁹⁶; os comentadores simpáticos a Nietzsche tentam encontrar as linhas mestras do pensamento nietzscheano, para mostrar que há uma coerência interna ao pensamento de Nietzsche⁶⁹⁷, capaz de ser delineada, e tentam desolidarizar Nietzsche de ideologias e métodos que comprometeriam a isenção e autonomia do projeto de “crítica radical” afirmado por Nietzsche; se estas críticas são pertinentes e cumprem o que propõem, é uma outra questão, pois, da mesma forma quanto a que Mounier faz em relação ao *cristianismo*, depende de um pouco de boa-vontade para se fazer a prova estudando-as em seu lugar próprio.

A abordagem que Mounier faz do cristianismo é histórica: “O cristianismo é um princípio de vida, e se ele é também um princípio de verdade, é na vida que ele o comunica.”⁶⁹⁸ Mounier não parte do dogma, propriamente dito, no sentido de avaliar determinada confissão em detrimento de outra por considerar aquela mais ortodoxa que esta. Pode-se dizer que ele parte da *inspiração que fundamenta o Dogma*, não obstante sua manifesta adesão ao catolicismo romano e seus, às vezes, esclarecimentos quanto a esta sua adesão, lembrando que ser católico é, antes de tudo, para ele, ser humano e universal.⁶⁹⁹ Isso corrobora, portanto, com o que temos falado acerca da tensão entre os aspectos de sentido universal, intrínsecos ao sentido mais profundo da *Revelação*, e das resistências retentoras deste sentido por parte da religião e do dogma institucionalizados. Portanto, podemos deduzir o catolicismo de Mounier da seguinte maneira: quanto mais católico se é, menos romano se é, e quanto mais romano se é, menos católico se é. Todavia, Mounier parece ver na tradição do catolicismo romano, enquanto expressão antes de uma inspiração caracterizadora geral da sua espiritualidade do que uma localização espaço temporal de sua instituição, um sentido histórico de busca de equilíbrio no trato das questões que muito o atrai. O que, todavia, não impede também suas críticas a este *equilíbrio* tomado como *segurança*: “Há um ateísmo confortável como há um cristianismo confortável. ... A perspectiva da aniquilação pessoal não inquieta mais o sono satisfeito do radical socialista

⁶⁹⁶ Mesmo Karl Popper reconhece méritos na psicanálise. Ver POPPER, *A sociedade aberta e seus inimigos*, op. cit., vol. 2, p. 370, nota 7.

⁶⁹⁷ O que não se sabe se o próprio Nietzsche autorizaria, *mas enfim ...*

⁶⁹⁸ *L’Affrontement chrétien*, op. cit., p. 25.

⁶⁹⁹ *Mounier et sa génération*, *Oeuvres* IV, p. 421. Essa obra é um retrato, feito com as correspondências e anotações pessoais de Emmanuel Mounier, da vida e do movimento personalista animado por ele juntamente com outros. Foi recente e separadamente relançada, acrescida de textos que não constam em *Oeuvres* IV, como: *Emmanuel Mounier e sa génération – Lettres, carnets et inédits*, Parole et Silence, França, 2000, 430 páginas.

mediano quanto o horror da transcendência ou o terror da reprovação perturba as digestões espirituais dos frequentadores da missa do meio-dia.”⁷⁰⁰

Mounier não deixa de fazer duras críticas ao catolicismo mancomunado com a burguesia instalada: “Um católico francês imaginaria naturalmente, nos cem últimos anos, que as prisões possam ser um lugar mais normal para ele que a benevolência tranqüilizadora dos discursos oficiais? ... Que a pessoa por nome cristã não conte, pois, com seus títulos históricos: eles são manchados de más lembranças, e os pergaminhos são um frágil argumento em plena batalha. Que ele espere pouco de seus hábitos de sua eloquência e dessa panóplia⁷⁰¹ de razões que fazem parte do seu conforto.”⁷⁰²

Mas também ao catolicismo penso à subserviência e muito condescendente com os desmandos e a doutrinação do partido comunista: “Constitui-se entre vários intelectuais, por desencorajamento, inércia, leviandade ou indigência doutrinal, certa corrente de complacência com Moscou, que nos contornos envolveu alguns intelectuais católicos isolados. No instante em que o pensamento “livre” morria aos poucos por sufocação na URSS e em que esta asfixia espiritual pesava sobre milhões de homens obscuros, denunciávamos tão indigna omissão da inteligência.”⁷⁰³ E ainda: “... homens de ação – que colaboraram mais ou menos estritamente com as forças de esquerda ... censurados por não terem tido suficiente confiança no peso de suas idéias ou na seriedade de seu compromisso no sentido de apoiar, com todas as suas forças, a direção contrária à arrancada comunista. Poderiam fazê-lo, porque deviam, e não tenho conhecimento de que a ‘fraternidade’ de ação tenha sugerido ao Partido Comunista delicadezas iguais as suas.”⁷⁰⁴

Como também a uma certa moralidade com nome de espiritualidade cristã: “Em lugar disso, tanta serenidade e tanta mansidão, tanta fidelidade e tanta virgindade, tanta compreensão, tanta tolerância, não serão antes envelhecimento precoce?”⁷⁰⁵

⁷⁰⁰ *L’Affrontement Chrétien, op. et loc. cit.* Contra uma compreensão do dogma baseada numa concepção de Divindade restrita aos limites de sua afirmação, acrescenta Mounier esta nota ao texto acima: “A crença contrária é, portanto, freqüente: Denis de Rougemont (*Politique de la personne*, 93) não escreve que o ‘sistema romano’ fornece ao fiel um equilíbrio durável mesmo se a fé desapareça!”

⁷⁰¹ Armadura completa.

⁷⁰² *L’Affrontement Chrétien, Oeuvres III*, p. 9.

⁷⁰³ *Tentations du communisme, Esprit*, junho de 1934; *Alerte à la cultura dirigée*, novembro de 1936; *Le Temps du mépris*, julho de 1937. [Nota de Emmanuel MOUNIER ao texto acima em: *Feu la chrétienté, Oeuvres III*, p. 34.]

⁷⁰⁴ *Feu la chrétienté, op. cit.*, p. 556 s.

⁷⁰⁵ *L’Affrontement chrétien, op. cit.*, p. 37.

Todavia, e por outro lado, estas críticas cabem muito bem a toda e qualquer expressão cristã, seja ela católico-romana, grega-ortodoxa, protestante-evangélica, copta etc., pois não deixam de portar o sentido ecumênico em seu alcance, pois tocam em *questões fundamentais* que vão além das confissões.

Um outro fato interessante, e que realça ainda mais o caráter singular do catolicismo *absolutamente ecumênico* de Mounier, antes que esta palavra estivesse difundida, é justamente sua íntima relação de amizade irrestrita com os cristãos protestantes, aos quais apóia e pelos quais é apoiado, e com os não-cristãos e descrentes que, da mesma forma, participam, todos, no diálogo franco e aberto do laboratório de idéias chamado *Esprit*.⁷⁰⁶ Parece mesmo que Mounier procura ver e *fazer a experiência* da atualidade que perdura da inspiração cristã⁷⁰⁷, e que é anterior ao dogma formulado, no âmbito mesmo das formas históricas cristãs em que esta inspiração se encontra como parte, ofuscada e opaca na esmagadora maioria das vezes, mas *ali, presente*, antes que dar atenção aos engessamentos históricos, que são e devem ser sempre objeto da crítica sociológica lúcida, mas que se tornam o prato cheio dos que não resistem ao reducionismo sociológico na análise dos *fenômenos* não estritamente sociológicos mas sociologicamente tomados: a tentação do sociólogo será sempre o sociologismo.

Um exemplo desta aproximação histórica do cristianismo, por parte de Mounier, é o seguinte: “Os teólogos arremessam-se nos abismos da Trindade, dois séculos se empolgam em favor ou contra a procissão e a ladainha: por um turbilhão de concílios e de heresias insinua-se na história, pela definição das pessoas divinas e suas relações, o duplo princípio personalista e comunitário que, daí por diante, regulamentará os percalços das sociedades. Gerações de energia espiritual se gastam para manter no Verbo encarnado a integridade da natureza humana e a plenitude da Encarnação: graças a que, *a única de todas* [grifo nosso],

⁷⁰⁶ Além do projeto de crítica cultural geral empreendido pela revista *Esprit*, houve por parte de Mounier, junto com outros personalistas, esboços de projetos conjuntos de elaboração de centros *Esprit*, para empreendimentos de projetos culturais, criação de pequenas comunidades em que pelas quais se pretendia aplicar e testar, de maneira mais concreta na vida comunitária, os princípios personalistas de respeito integral à vida íntima com a abertura corresponde e respeito também integral às exigências essenciais da vida relacional, da vida comunitária. Viver comunitariamente e no máximo de liberdade e solidão. Para isso, ver a correspondência de Mounier com o correspondente protestante suíço Émile-Albert Niklaus em: *Esprit, Emmanuel Mounier, 1905-1950, op. cit.*, pp. 1002 ss. Sobre a relação e o diálogo de Mounier com os protestantes, ver: HEBDING, Rémy, “Dialogue avec les protestants”, in *Emmanuel Mounier, Actes du colloque tenu à UNESCO, op. cit.*, vol. 2, pp. 367 ss.

⁷⁰⁷ Já falamos da preferência de Mounier em vez de *filosofia cristã*, denominar *pensamento cristão*, ou *pensamento de inspiração cristã*.

a civilização européia não fugirá do mundo, e reunirá o ativismo do trabalho humano com o sentido arraigado da contemplação.⁷⁰⁸ ... A fé em um Deus infinito e que conclama o homem a sua perfeição dá curso a uma civilização infinitamente ativa e progressiva, que contrasta com as pesadas imobilidades da Ásia ou do Islã. Poder-se-ia comparar esta relação da inspiração cristã nas realizações práticas das civilizações com a das matemáticas transcendentais nas invenções tecnológicas. São as pesquisas matemáticas, em aparência, as mais insensatas e mais distantes, na intenção dos pesquisadores, de toda aplicação prática, que, afinal como as pesquisas sobre a natureza das ondas ou a constituição do átomo, deram ensejo às mais surpreendentes utilizações. É que os matemáticos iam procurar, mais intimamente que as combinações do engenheiro, e em dimensões outras que suas dimensões mecânicas, um segredo da matéria que, revelado, desgostava os tímidos com suas revelações. Assim é que o cristianismo contribui mais para as obras dos homens, e mais externas, quando crê em intensidade espiritual do que quando se perde em tática e em desmatamento. Kierkegaard pensava que ele só conhecesse a comunicação indireta. Poder-se-ia dizer que ele só conhece a fecundidade indireta. Tangenciamos aqui uma estrutura mestra da história divino-humana, que dá pleno sentido à palavra evangélica: ‘Buscai primeiro o reino de Deus e sua justiça, e as demais coisas vos serão acrescentadas.’”⁷⁰⁹

Como vemos, a abordagem histórica do cristianismo dá a Mounier uma total liberdade e, portanto, maior responsabilidade, já que estando o plano da apologética descartado, só lhe resta o plano do testemunho. “É assim que [em Mounier] o que encontramos é, sobretudo, o acento doutrinário, sem corpo de doutrina, a sistematização sem sistema, o encontro com temas que merecem e justificam existências...”⁷¹⁰ E ainda: “... interessa o próprio e muito outro nível a que a obra se coloca, interessa aquilo que nela constitui a unívoca dimensão de Mounier – a entrega duma vida e de um exemplo, a entrega duma pessoa nos caminhos sem retorno duma opção e de um destino.”⁷¹¹ Com estas palavras, podemos dizer que Mounier é um dos exemplos da filosofia contemporânea que “cumpriu” o ideal antigo entre a busca por pensar o que se vivia e viver o que se pensava. O

⁷⁰⁸ *Feu la Chrétienté, Oeuvres III*, p. 698 s. Eis o ato de coragem do Ocidente, de que falamos, em aceitar a vocação civilizadora.

⁷⁰⁹ *Feu la chrétienté, op. cit.*, p. 699.

⁷¹⁰ COSTA, João Bernard, “Introdução”, in *Personalismo*, Edição Portuguesa, Livraria Martins Fontes, Brasil-Lisboa, p. 8.

⁷¹¹ *Ibidem*, p. 9.

que mais nos impressiona – na contra mão mesmo do ideal de autarquia e ataraxia das filosofias helenísticas, do epicurismo e do estoicismo, por exemplo, mas, sem dúvida, mais “eróticas”, mais combatentes e mais vibrantes do que o “frisson do neo-estoicismo contemporâneo” – é o fato de que é na mais flagrante e declarada fraqueza e precariedade⁷¹² que Emmanuel Mounier pôde tirar a força do seu testemunho, e de um mínimo, mas suficiente para irradiá-lo amplamente. Para alguém cujo futuro é sempre aberto e a força de um grande testemunho é provada constantemente em sua própria existência, Mounier era consciente de que: “Quando já não tivermos possibilidade de sucesso, resta-nos testemunhar. Não se perde a vida daqueles que souberam dar amplo testemunho. Conhecemos a fragilidade de nossas forças e do sucesso, mas conhecemos também a grandeza do nosso testemunho.⁷¹³ Eis porque conduzimos sem hesitação a nossa tarefa na certeza da nossa juventude.”⁷¹⁴

Para Mounier a grandeza do ser humano está em não romper com a infância, com a juventude, enquanto significando aventura, fragilidade, indignações totais, ingenuidade e dom sem cálculo da eterna infância. Isso só é possível com o triunfo sobre a morte dos hábitos, a que se chega e se alcança, paradoxalmente, lentamente com os anos.⁷¹⁵

Este testemunho nos atrai porque é a expressão, em termos de uma existência singular, da exigência que temos tentado esclarecer ligada à grande incumbência da qual o Ocidente, em particular, porque assumiu os valores da *liberdade* e da *dignidade* como essenciais, e a humanidade, em geral, têm nas mãos e a responsabilidade de “cumprir também como a opção do seu destino”.

⁷¹² Em *Actes du colloque tenu à l'UNESCO*, Tome I, Sous la présidence de Paul Ricoeur et Jacques Delors, Edite par Guy Coq, Président de l'Association des Amis d'Emmanuel Mounier, Parole et Silence, 2003, um dos organizadores, Jacques DELORS, , co-presidente do comitê da associação do Colóquio *Emmanuel Mounier, actualité d'un grand témoin*, em nota de apresentação (p. 9), diz: “Em uma época em que não se fala senão de criação de valor financeiro, estamos aqui para falar da criação de valores. E em uma época em que é necessário tanto dinheiro, é o que parece, para fazer qualquer coisa de válido ...” Isso nos lembra o caso da situação de financeira inicial de Emmanuel Mounier e Georges Izard. Consta nos “anais históricos” de *Esprit* que Mounier e Georges Izard, seu sócio no empreendimento de lançamento da revista, não tinham dinheiro algum para tal, e que fora o dinheiro da venda de uma de duas cartas que Mounier recebera de Henri Bergson, não se sabe qual, que possibilitara a compra da máquina de escrever pela qual Mounier iniciou seu trabalho de redação. Cf. *Esprit, Emmanuel Mounier, 1905-1950*, dezembro, 1950, p. 973 s.

⁷¹³ Para se ter uma idéia da “irradiação” – (como Emmanuel Mounier preferia que se dissesse acerca dos componentes da equipe de *Esprit*) – do seu pensamento na contemporaneidade, ver: *Emmanuel Mounier – Actes du Colloque tenu à UNESCO*; sous la présidence de Paul Ricoeur et Jacques Delors, Édité par Guy Coq – Président de l'Association des Amis d'Emmanuel Mounier, Vol. I, 2003, vol. 2, 2006, Parole et Silence, Paris.

⁷¹⁴ MOIX, *op. cit.*, pp. 3 ss., *passim*.

⁷¹⁵ *Révolution Personnaliste et Communautaire, Oeuvres I*, p. 130.

CAPÍTULO II

A PESSOA

Aproximações aos elementos constituintes do universo pessoal, segundo o personalismo de Emmanuel Mounier

Ao percorrermos a obra de Emmanuel Mounier sempre nos deparamos, em seus escritos polêmicos, ou seja, os nascidos em meio ao fogo dos eventos, com alguma “aproximação” a alguma dimensão do *universo pessoal*. Em obras mais *sistemáticas*⁷¹⁶, tais como *Traité du Caractère*, de 1946, *Qu'est-ce que le Personalisme?*, de 1947 e *Le Personalisme*, de 1949, podemos encontrar *aproximações* já mais bem elaboradas, no sentido de “definições” mais lapidadas. Falamos da noção de *universo*, e agora dizemos outra: a de *aproximação*. Não se trata, em Emmanuel Mounier, nunca de definições ao modo do racionalismo, cuja intenção é exaurir as possibilidades. Como nota Mounier sobre Gabriel Marcel: “Gabriel Marcel tem sublinhado o erro tradicional que assimila o conhecimento pessoal a um círculo de luz que seria, ele mesmo, transparente ao máximo (a alma mais fácil de conhecer que os corpos) e que distribuiria em torno de si uma zona decrescente de luz.”⁷¹⁷ No personalismo, para usar uma imagem que ainda nos é muito

⁷¹⁶ Emmanuel MOUNIER, como o filósofo-teólogo Paul TILLICH (ver, deste autor: *Textos selecionados, op. cit., passim*) não tem medo desta palavra. Todavia, em Mounier *sistema* e *sistemática* se diferenciam, não dizem a mesma coisa. A primeira é tomada mais como uma afirmação de acabamento, de exaurimento, em relação à segunda, adotada por Mounier, que é tomada como *possibilidade* de sistematização, quer dizer, de concatenação de idéias, de relacionamento de conceitos, capaz de esclarecimento etc. Cf. *Le personalisme, Oeuvres III*, 1949, p. 429: “O personalismo é uma filosofia, não é somente uma atitude. É uma filosofia, não é um sistema. – Ele não foge à sistematização. Pois o pensamento precisa de ordem: todavia, conceitos, lógica, esquemas de unificação não servem apenas para fixar e comunicar um pensamento que sem eles se diluiria em intuições opacas e solitárias; *eles servem também para perscrutar essas intuições em toda a sua profundidade [grifo nosso]*; são, ao mesmo tempo, instrumentos de descoberta e de exposição. [J. LACROIX: *Système et existence (Vie Intellectuelle*, Junho de 1946)]. Porque define estruturas, o personalismo é uma filosofia, e não apenas uma atitude. – Mas sendo sua afirmação central a existência de pessoas livres e criadoras, ele introduz no coração das estruturas um princípio de imprevisibilidade que desloca toda vontade de sistematização definitiva.”

⁷¹⁷ *Intrduction aux existentialismes, Oeuvres III*, p. 80. Hegel e Descartes colocam o problema da verdade do lado do objeto, e o da certeza, do lado do sujeito. O personalismo coloca problema da verdade como *problema geral*, pois, no plano da finitude, a verdade é uma *tarefa a ser realizada*, e a *certeza* é um problema da vontade. Nesse sentido, esclarece-se a suposta objetividade do racionalismo, que a querendo como um *dado*, na verdade, trata-se, marcadamente, de um problema da vontade. Por outro lado, o personalismo de Mounier se caracterizará como *sede de verdade*, e não como *vontade de certeza*.

atual, não há esta intenção de madeireiro, mas antes a de um *expedicionário que respeita a floresta*. Portanto, consideramos a noção de *aproximação* como a mais adequada para expressar o movimento próprio daquele que pretende adentrar nesta dimensão fundadora que é a *pessoa*. Pois: “A pessoa não é uma célula, mesmo social, mas um ápice de onde partem todos os caminhos do mundo.”⁷¹⁸

Não é o caso, também, de definições ao modo de *manual de filosofia*. Para um personalista, falar da pessoa não é nunca falar de *uma coisa dentre outras*. Para usar a fórmula de Gabriel Marcel quanto ao *ser*, que Mounier aprovaria em relação à pessoa e que pode ser estendida para tal: “a pessoa é o não-inventariável”. Quanto a isso, elabora Mounier a seguinte aproximação: “A pessoa não é ‘uma coisa’ que se encontra no fundo da análise, ou uma combinação definível de aspectos. Se ela fosse uma soma, ela seria inventariável: ela é o lugar do não-inventariável (Gabriel Marcel). Se fosse inventariável, ela seria determinável: ela é o lugar da liberdade. Ela é uma presença, antes que um ser (um ser exposto), uma presença ativa e sem fundo. A psicologia contemporânea tem explorado algumas regiões infernais de suas profundidades. Todavia, a mesma tem sido menos atenta ao que se poderia chamar seus abismo superiores, aqueles em que mergulham a exaltação criadora e a vida mística. Os seus conceitos, as sugestões da arte, não conseguem senão parcialmente evocar umas e outras.”⁷¹⁹

Uma tentativa recente de *descrição* da diluição do “sujeito” ocidental, ou seja, das passagens que compuseram a chamada “morte do sujeito”, de uma *aproximação histórica*, na verdade, ao que resistiria a isso como centro de irradiação, a essa *presença* que, neste nosso trabalho, seguindo Emmanuel Mounier, denominamos “pessoa”, foi realizada por Charles Taylor, que, todavia, preferiu usar a figura do “ponto” geométrico que, a nosso ver e à luz da reflexão de Mounier, não pode fazer jus e não pode evocar o caráter de “presença transfiguradora” ao que a noção de “pessoa”, cunhada com esmero ao longo do desenvolvimento da humanidade de suas intuições mais densamente profundas e significativas, tem se demonstrado como muito mais apropriada. Nesse seu trabalho, todavia, Taylor se esforça para compor o incoponível dessa presença à qual ele chama de “self”, intraduzível em português. Charles Taylor, estabelecendo o *self* como um “ponto”,

⁷¹⁸ *Qu'est-ce que le Personalisme?*, Oeuvres III, p. 181.

⁷¹⁹ *Le personalisme*, Oeuvres III, p. 463.

descreve assim seu *status de caráter lógico-gnosiológico*: “O sujeito que pode adotar esse tipo de postura radical de desprendimento para si mesmo com vistas à reforma é o que chamo de *self* “pontual”. Adotar essa postura é identificar-se com o poder de objetificar e refazer e, por meio disso, distanciar-se de todas as características particulares que são objetos de mudança potencial. O que somos essencialmente não é nenhum desses últimos, mas o que é capaz de consertá-los e elaborá-los. É isso que a imagem do ponto pretende comunicar, com base na definição geométrica: O verdadeiro *self* “não tem dimensão”, não está em parte alguma que não nessa capacidade de consertar as coisas como objetos.”⁷²⁰

Não obstante os esforços de Taylor, a imagem do “ponto” geométrico não consegue expressar a vida e a irradiação desse centro inexaurível de liberdade e criação que é a *pessoa*.⁷²¹ No entanto, a pessoa de Mounier, como nota muito bem Guy Coq, só encontra consistência no “entre dois”, na *relação*, que Coq vê também como o anúncio das análises do outro Emmanuel, o Lévinas⁷²², que nós, por outro lado, a vemos, em Lévinas, segundo as indicações do trabalho de Susin sobre Lévinas⁷²³, como *derivada*, segunda parte da análise que em Lévinas é precedida pela real experiência originária como sendo a do “Eu” usufruidor *solitário* e ateu. Neste nosso trabalho, como temos tentado apresentar, a “relação” é, no personalismo de Mounier, a “experiência originária” e não a derivada. E como dissemos na *Introdução*, o personalismo aqui não é considerado nem como uma filosofia do sujeito, nem como uma filosofia de seus desdobramentos possíveis, como filosofia do Eu ou filosofia da consciência, nem como uma filosofia da morte do sujeito, e nem também como uma filosofia do objeto. O personalismo aqui é tomado como uma “filosofia da relação”.

Todavia, em conexão com a problemática aqui das “aproximações” que pretendemos fazer em caráter “conceitual definidor” ao universo da pessoa livre e criadora, problemática ligada à real capacidade comunicativa desse centro de irradiação, podemos

⁷²⁰ TAYLOR, Charles, *As Fontes do Self*, Edições Loyola, 1994, São Paulo, p. 223.

⁷²¹ Ao ler a obra de Taylor, pude notar, como inspiração de fundo, a influência do pensamento personalista. Essa minha percepção se confirmou quando tive a oportunidade de ler e vê-la confirmada em: COQ, Guy, “Pour un retour à Emmanuel Mounier”, in *Actes du colloque tenu à UNESCO – Sous la présidence de Paul Ricoeur et Jacques Delors*, Edite par Guy Coq – Presidente de l’Association des Amis d’Emmanuel Mounier, Éditions Parole et Silence, vol. 1, p. 13. Ali, infelizmente, nos informa Coq que Charles Taylor não pode comparecer ao Colóquio.

⁷²² COQ, Guy, “Pour un retour à Emmanuel Mounier”, *op. cit.*, p. 12 s.

⁷²³ SUSIN, Luiz Carlos, *O homem messiânico – Uma introdução ao pensamento de Emmanuel Lévinas*, co-edição: Escola Superior de teologia São Lourenço de Brindes e Editora Vozes Ltda., R.S e R.J., 1984.

relevar um aspecto menos confiante que se dá pela imagem da *opacidade* percebida por Gabriel Marcel e reconhecida por Mounier. Opacidade que em Marcel move, no plano do conhecimento, sua compreensão do ato mesmo de pensamento como sendo um *mistério*.⁷²⁴ Não obstante, em Mounier, ela não constitui impedimento para o *reconhecimento do sentido afirmativo* – é claro que sempre frágil, tacanho, aproximativo, sujeito aos impasses, à inconsistência etc. – do conhecimento humano, que, na compreensão do diretor de *Esprit*, tende a ser desvalorizado mais do que o devido em suas capacidades, ou antes, valorizado mais do que o devido em suas *incapacidades*, que para ele tem por causa uma *prevenção* inerente, não só a Marcel, como aos existencialismos em geral. Prevenção em relação à *comunicação*⁷²⁵, a ponto de criar uma vala *intransponível*, uma polaridade *inconciliável* graças ao pressuposto comum da *incomunicabilidade*, *apriorismo* diante do qual Emmanuel Mounier vai se colocar sempre com suspeita e em guarda em suas análises dos existencialismos.

Todavia, esse sentido da fragilidade inerente a todo ato de conhecimento implicará, para Mounier, por outro lado, também ela perspectivada sob o *modo de ser do artefato*, todos os esforços na elaboração dos constituintes necessários de uma *epistemologia propositiva possível personalista* que faça justiça ao seu rico universo, em vez de uma postura de pura negação, resignação e recusa *a priori*. É nesse sentido que todos os esforços empreendidos nessa direção, vindos dos mais diversos lugares e pelas mais diversas perspectivas, serão bem acolhidos dentro do espectro inclusivo da filosofia dialógica do diretor de *Esprit*. Para Mounier o conhecimento não se coloca em lugar retirado do mundo, diante do mundo, para olhar o mundo como um espetáculo e caracterizá-lo de fora. Caracterizar um ser humano ou uma coisa é, segundo Mounier, o ato mais superficial do conhecimento. Quanto mais acessamos a realidade, mais ela deixa de ser assimilável a um objeto colocado diante de nós sobre o qual tomamos os ajustes. Em seu fundo, segundo

⁷²⁴ Daqui em diante, cf.: *Introduction ...*, *op. cit.*, p. 80. Esta noção de *mistério* é fundamental na obra de Gabriel Marcel. É por ela que Marcel vai caracterizar os limites inerentes à condição do existente no mundo; é por ela, expressão de fronteira por excelência, que o filósofo desenvolverá a crítica que apresenta como a dramática essencial de um ser que, não obstante a opacidade inerente na compreensão de si para consigo mesmo, empreende um movimento de afirmação no conhecimento de si e do mundo que tem se esquecido dessa sua condição frágil fundamental. Para isso ver: RICOUER, Paul, *Gabriel Marcel et Karl Jaspers, philosophie du mystère et philosophie du paradoxe*, Éditions du Temps Présent, Paris, 1947.

⁷²⁵ Vamos tratar do problema da comunicação no capítulo, *acima*, intitulado *Pessoa e existência*.

Mounier, ela é *incarterizável*.⁷²⁶ O ser é um ‘inesgotável concreto’⁷²⁷ que não pode ser constatado, mas somente *reconhecido como se reconhece uma pessoa*, e mesmo menos reconhecido que *saudado*.⁷²⁸ Segundo Mounier, seguindo Marcel, a imagem da posse não chega a estabelecer o contato entre aquele que conhece e o ser. Só se possui o que é inventariável, contável. Ora, se o ser é inesgotável, segundo Mounier, ele o é até em sua menor parcela o *não inventariável*. Tudo o que eu acumularia de saber a seu respeito (o saber sendo um ter do conhecimento), permanecerá sempre uma quantidade ínfima em relação ao que eu ignoro. Desta forma, conclui Mounier com Marcel, o inventariável é o lugar do desespero.⁷²⁹ Podemos dizer, então, que o complemento de Mounier seria: o “não inventariável”, o ser como *transbordamento*, seria o lugar mesmo da *esperança*.

Resvalamos aqui numa dimensão que caracteriza a ontologia de base do existencialismo de Gabriel Marcel, e que é bem vinda no personalismo de Emmanuel Mounier. Trata-se da ontologia da esperança que se contrapõe às ontologias do desespero: com a ressalva de no existencialismo de Kierkegaard haver um desespero fechado e um desespero aberto, um pendendo para uma queda no solipsismo – que, na verdade, é a tentação de todo existencialismo – e outro para uma vida exteriorizada, que é uma outra manifestação do desespero, um solipsismo de *contato*, pois na vida do desespero exteriorizada não há verdadeira *relação*, há uma imitação barata desse modo de ser originário da pessoa, há apenas *fricção*. O primeiro, segundo Mounier, se encosta a uma recusa e se fecha sobre uma concentração egocêntrica, uma crispação do eu, um “*moi je*” emitido sobre o eixo da reivindicação e da possessividade. Ele nasce de uma indisponibilidade primitiva em que o ser humano não pode receber nenhuma revelação da existência porque ele aí está precisamente *cheio de si*. Pouco importa, segundo Mounier, desde então, que ele se satisfaça com pouco e transborde de otimismo ou que, submergido pela decepção da existência, deslize para o desespero. A atitude fundamental, conclui Mounier, é a mesma nos dois sentidos. Cada um dos dois tipos considera o mundo, em face de si, como um ter inventariável e contável. O otimista, segundo Mounier, é aquele que *conta* sempre com o futuro, o desesperado do finito é aquele que não conta mais com nada

⁷²⁶ MARCEL, Gabriel, *Être et Avoir*, 179. [Nota de Emmanuel MOUNIER, cf: *Introduction ...*, *op. cit.*, p. 80.]

⁷²⁷ Em Mounier o ser vai ser tomado como *superabundância*. Teremos a oportunidade de falar mais sobre esta noção fundamental no personalismo de Emmanuel Mounier.

⁷²⁸ MARCEL, Gabriel, *Du refus ...*, p. 96. [Nota de Emmanuel MOUNIER, cf: *Introduction ...*, *op. et loc. cit.*]

⁷²⁹ *Introduction ...*, *op. et loc. cit.*

nem com ninguém. Mas todos os dois *contam*. Dispõem das coisas e de si e julgam o jogo. Lembremos, diz Mounier, desta palavra já citada: “O inventariável é o lugar do desespero.”

A ansiedade, o temor do futuro, sentimentos mais modestos, são já as doenças do ter, segundo Mounier na esteira de Marcel. A esperança, ao contrário, para ele, é primitivamente um desarmamento do *eu*, uma recusa de querer dispor de mim mesmo, de avaliar as minhas possibilidades, uma distração ontológica voluntária, um abandono. Ela não é uma maneira de beatificar meus desejos, pois é tanto mais autêntica quanto mais se distancia do desejo e se recusa a imaginar a substância da coisa esperada.⁷³⁰ Mas ela é, segundo Mounier, paciência, quer dizer, renúncia à pressa, à indiscrição do que, no mundo, pode nascer independentemente de minha ação possível. Ela não considera o mundo como inventariável, e, portanto, esgotável, mas como inexaurível.⁷³¹ Ela se recusa, segundo Mounier, a calcular as possibilidades, e geralmente medir os poderes em jogo. Neste sentido e sobre este plano, segundo o diretor de *Esprit*, ela é uma distância tomada em relação ao mundo funcional das técnicas, formado a serviço dos meus desejos; ela afirma a ineficácia última das técnicas na solução do destino do homem.⁷³² Ela se situa no oposto do ter e da indisponibilidade, segundo Mounier. Ela dá crédito, dá tempo, dá campo à experiência em curso. Ela é o sentido da aventura aberta, ela trata a realidade como generosa, mesmo se esta realidade deva aparentemente contrariar os meus desejos. Nós podemos nos recusar à esperança como ao amor. Todavia, segundo Mounier, a esperança é antes uma virtude, e não uma consolação, uma facilidade. Mas ela é também mais que uma virtude, pois, segundo o diretor de *Esprit*, ela entra no estatuto ontológico de um ser definido como transcendente no interior de si mesmo.⁷³³ Aceitá-la ou recusá-la é aceitar, segundo Mounier, ou recusar ser um ser humano.⁷³⁴

⁷³⁰ Quando tratarmos da crítica do personalismo de Emmanuel Mounier à modernidade, vamos apresentar como o personalismo, em relação à crítica do desejo, moderna e pós-moderna, se coloca como crítica do *hábito*. É esse sentido que está na base da crítica personalista em relação ao que entende como “crise de civilização” e para cuja revolução ele convoca todas as áreas de criação humana: educação, arte, literatura, ciência, religião, política etc.

⁷³¹ Para o personalismo, o ser é *transbordamento*.

⁷³² Que, diga-se de passagem, para o personalismo, é do que *realmente se trata*.

⁷³³ “O preconceito científico e acadêmico de Bergson o impediu de cantar a esperança, o que foi feito por Péguy.” [Nota de Emmanuel MOUNIER, *Introduction ...*, *op. cit.*, p. 109.]

⁷³⁴ Até aqui: *Introduction ...*, *op. cit. et loc. cit.* Observamos apenas, que uma *filosofia da esperança* já deveria ter tido a mesma divulgação que *teve e permanece tendo a filosofia do desespero*. Ela parece corresponder, pelo próprio movimento de personalização de que temos falado (Par isso ver também: LANDSBERG, Paul Louis; *Ensaio sobre a Experiência da Morte e O Problema Moral do Suicídio*; *op. cit.*, *passim.*), ao nível da

No início dessas palavras de Mounier, vemos o quanto a reivindicação egocêntrica, a possessividade, a crispação sobre si mesmo aproxima o *indivíduo* do existencialismo do *indivíduo* burguês da modernidade. Essa consangüinidade de intenção não passará despercebida pelo diretor de *Esprit*, para quem, não obstante, sem cair na tentação coletivista, a tarefa do personalismo será *ir além* – pois não se trata de *ecletismo* – da polaridade infrutífera indivíduo-sociedade. Em relação a isso, segundo Mounier, parece que o que se poderia chamar de revolução socrática do século XIX, o assalto contra todas as forças de despersonalização do ser humano, tem se dividido em dois ramos: um, por Kierkegaard, chama o ser humano moderno, aturdido pela descoberta e exploração do mundo, à consciência de sua subjetividade e de sua liberdade; o outro, por Marx, denuncia as mistificações a que as estruturas sociais, enxertadas sobre sua condição material, o arrastam, e lhe lembra que o seu destino não está somente em seu coração, mas em suas mãos. Conclui Mounier: “Funesta ruptura! As duas linhas não fizeram, em seguida, senão divergir, e a tarefa do nosso século é, talvez, não a de as reunir ali onde elas não podem se encontrar, mas a de *ir além de sua divergência* [grifo nosso], para a unidade que elas têm exilado.”⁷³⁵

Deixando, por hora, o que nos remeteria à questão do método de Mounier⁷³⁶, voltemos sobre o tema da esperança, que na verdade, se articula com tudo o que temos dito⁷³⁷. Para tanto, os acontecimentos que marcaram a história contemporânea do Ocidente têm feito desacreditar a esperança como coisa de tolos. É como se, pelo cansaço e a impaciência com o projeto falido da modernidade, sem se conseguir, no entanto, propor algo novo substituto, tivesse se estabelecido um consenso, no mundo intelectual ocidental, mascarado pelos nomes de *objetividade*, de *realismo*, de *descrição certa de como as coisas são*, de *desconstrução* etc. como substancial e aprioristicamente ligados a esferas e

que é, para o personalismo, a *dimensão mais original da existência humana* em sua auto-afirmação, em sua luta pelo real e que é, por assim dizer, a filosofia mesma que está na base do personalismo.

⁷³⁵ *Le personnalisme, Oeuvres III*, p. 436.

⁷³⁶ Retomaremos ainda esta questão. Todavia, ver de MELCHIORRE, Virgilio, *Il método di Mounier ed altri saggi*, Feltrinelli Editore, Milano, 1960, p. 7: “Sem subtrair-se à escolha essencial, buscava o além da conciliação, ainda que com o risco de parecer um eclético ou de ser mal entendido pela parte diversa. ... Mounier buscava contrapor um sentido bem amplo da liberdade e um discurso muito vivo, muito atual.”

⁷³⁷ Não me sinto traíndo o método de abordagem de Mounier, *pelo contrário*. A expressão da pessoa nem sempre é sincrônica, a diacronia é parte essencial de sua manifestação. Isso força um olhar mais criativo sobre suas possibilidades e, sem dúvida, uma certa frustração quanto à espera de uma consequência silogística sempre apodítica.

apreensões negativas da realidade que resultariam o seguinte lema: *pensa mais quem nega mais*. Eis um novo e inconfessado “substancialismo” travestido e invertido. Não que a via negativa, cara ao método de Mounier, estivesse condenada desde o início. A via negativa, derivada da tradição mística, da qual Mounier lança constantemente mão para realizar as *aproximações* ao universo da pessoa, é também uma forma de conhecimento, indireta, é verdade, mas implica uma via catafática como complemento necessário à via apofática. O caráter *não inventariável* da pessoa, sua recusa ingênita de se tornar puro objeto, é o que forçará, em Mounier, um método de aproximação pela negação. Essa riqueza íntima do ser da pessoa lhe confere uma continuidade não de repetição enfadonha, segundo Mounier, mas de superabundância. “A pessoa é o ‘não-inventariável’ (G. Marcel). Eu a experimento sem cessar como transbordamento. O pudor diz: o meu corpo é mais que meu corpo; a timidez diz: eu sou mais que meus gestos e que minhas palavras; a ironia diz: a idéia é mais que a idéia. Em minha percepção, o pensamento desordena os sentidos, no pensamento, a fé desordena a determinação, como a ação desordena as vontades que a colocam, e o amor, os desejos que o despertam. O homem, disse Malebranch⁷³⁸, *é movimento para ir sempre mais longe*. [grifo nosso] O ser pessoal é generosidade. Também funda uma ordem inversa da adaptação e da segurança. Adaptar-se é reduzir-se a sua superfície ameaçada e se tornar semelhante ao que é a preço do que pode ser. A vida em nós, sobretudo diante do perigo, não pede mais do que a adaptação, ao preço mais barato: é o que se chama felicidade. A pessoa se arrisca e assume sem olhar o preço.”⁷³⁹

Todavia, a inspiração de fundo deste método e do movimento que inicia é a *afirmação criadora*, pois seu movimento de aproximação não é nem gratuito e nem elege a metafísica do pessimismo como *a priori*: por isso Mounier define sua posição como *otimismo trágico*, como já tivemos a oportunidade de ver. Pois, no universo pessoal, há tanto o abismo quanto há *também* o paraíso.⁷⁴⁰ Este borbulhamento do ser pessoal, pergunta

⁷³⁸ 1638-1715: só para desmistificar um pouco, percebemos, portanto, que Nietzsche, 1844-1900, não foi o primeiro nem o único a fazer valer o movimento intrínseco ao ser do ser humano, não obstante ter sido ele, sem dúvida, quem o afirmou de maneira talvez a mais enfática.

⁷³⁹ *Le personalisme, Oeuvres III*, p.487.

⁷⁴⁰ Já vimos na primeira parte, em nossa aproximação ao universo do mitológico e do religioso, o quanto na intuição da divindade habita o *infernal* e o *abismal* ao mesmo tempo em que o *céu* e a *redenção*. Para isso, ver o clássico, OTTO, Rudolf, *O Sagrado, op. cit.* Apesar da reflexão engajada de Mounier ter-lhe proporcionado pouco tempo para a realização de uma crítica literária enquanto tal, não vai faltar análises agudas e pontuais sobre a irresponsabilidade, por parte de uma certa produção literária contemporânea, tomada sempre pelo personalismo como moral e socialmente responsável quando destila, de modo unilateral, no seio da sociedade,

Mounier, será ele orientado? A projeção perpétua de si mesmo adiante de si, por um ser sem finalidade em um universo sem significação, para Mounier, não é uma orientação, e nem uma verdadeira transcendência. O ultrapassamento da pessoa por si mesma não é somente pro-jeto, ele é elevação (Jaspers), *surpasement*.⁷⁴¹ O ser pessoal é um ser feito para ser ultrapassado, segundo Mounier. Como a bicicleta ou o avião, diz Mounier, que só têm seu equilíbrio em movimento no sentido do além de uma certa força dada, o ser humano só se mantém de pé com um mínimo de força ascensional. Se ele perde altura, não se rebaixa ao nível de uma qualquer humanidade, ou, como foi dito, da animalidade, mas, conclui Mounier, *muito abaixo do animal*: nenhum ser vivo, a não ser o ser humano, inventou as crueldades e baixezas em que este ainda se compraz.⁷⁴²

Mesmo a realidade tão presente do mal não autoriza Mounier a subscrever uma metafísica pessimista que, diante da afirmação da vida inscrita no próprio movimento de personalização que se dinamiza num futuro sempre aberto e que corresponde a dimensões não previstas pela experiência prescrita pelo racionalismo estreito, tais como esperança, amor, amizade, solidariedade, compreensão simpática, humildade, generosidade, acolhimento etc., além da *experiência possível e real do bem*, terá sempre a característica, para Mounier, de uma *meia-verdade*. Por isso o seu *otimismo-trágico*. Em seu diálogo filosófico, Mounier não deixou de perceber esta tendência de um *a priori* pessimista também em certas reflexões existencialistas. “Constitui o ser do homem como futuro e aceita, como último destino para ele, um evento – a morte – que o transfigura em passado puro. ... Não há na base desse estupefato uma evidência, mas uma recusa, uma negação

pelas vias da sensibilidade, pela estética literária, uma única dimensão do infernal e abismal da existência, apoiando, por sua vez, a manutenção de toda uma atmosfera de indiferença mórbida no âmbito das relações pessoais e sociais, por parte das singularidades e das coletividades, sem se sentirem, por isso, de alguma forma responsáveis. Esta produção, por sentir-se apenas *descrevendo objetivamente as coisas como elas são*, apóia-se então, como vemos, ao fim e a cabo, no preconceito moribundo do positivismo, não obstante alegar-se contra o positivismo. Ela não deixa de ressentir-se, mesmo em sua afirmada crítica radical, de um certo espírito burguês decadente, que, tomando interesseiramente a face de uma volúpia niilista, para citar Landsberg, acaba flertando e finalizando, já enquanto formas sociais de violência sistemática, como é o caso, já que a ação para o personalismo é *inevitável*, no *desespero* que decorre na forma do *pessimismo ativo*. Esta decorrência, radicalizada na sociedade atual em sua forma de individualismo reivindicativo liberal e burguês, todavia, mantém encubadas, mesmo nesta sua expressão individual, as soluções características advindas da sensibilidade *fascista e totalitária*, que em sua expressão coletivista, se apresenta como a saída desesperada do túnel sem saída que se constrói: é nesse sentido que, para Mounier, o fascismo, o nazismo e o comunismo stalinista são filhos bastardos do capitalismo. Todavia, em *L'Espoir des Desesperes*, *Oeuvres IV*, Mounier, com a paciência que caracteriza sua escuta, vai procurar admirar o que há sempre de absolutamente pessoal, de inalienável – e, pois, de maravilhoso – na adesão de tal ou qual homem em sua última razão de viver.

⁷⁴¹ No sentido de *ir além de...*

⁷⁴² *Le personnalisme*, *Oeuvres*, p. 487.

ativa de um amplo aspecto da experiência humana: a eternidade que qualquer ato de amor, que qualquer fidelidade implicam.”⁷⁴³

Vemos o quanto, um discurso que não tome em seu devido lugar a dimensão fundamental da esperança – enquanto *esperança genuína*⁷⁴⁴, sobre a qual tentamos esboçar aqui alguns elementos – corre o risco de, no intuito de criticar a esperança vendo-a somente como coisa de tolo, pelo fato de tomá-la como sempre baseada em quimeras, ver apontada, para sua constatação, a mesma crítica, que, como notamos antes, observa Mounier: “Constitui o ser do homem como futuro e aceita, como último destino para ele, um evento – a morte – que o transfigura em passado puro.”

No personalismo, as noções que indicam *movimento* mantêm seu rigor significativo. O personalismo, vendo a pessoa como um *universo*, a toma com todas as suas possibilidades inusitadas⁷⁴⁵, através de uma constante afirmação do que, (para muitos dos que estão acostumados a facilmente rotular tudo em que não acreditam – só porque ultrapassa o seu raiozinho particular de visão – como “utopia”), na verdade, sempre se encontra num raio de possibilidade oferecido pela dimensão original da existência humana que se dá pela esperança autêntica.

A esperança, segundo o personalismo, está tão intrinsecamente ligada à existência humana, ao movimento de personalização de que falamos, que me permito citar algumas passagens longas deste filósofo alemão, aluno de Max Scheler, ferrenho oponente do nazismo desde 1930, tão injustamente esquecido, e cuja reflexão é sempre tão profunda, que é Paul Louis Landsberg. Este personalista, que segundo Paul Ricoeur “está ligado à história interior e ao pensamento do movimento *Esprit* quase tanto quanto Emmanuel Mounier”⁷⁴⁶, em relação à esperança, em sua análise do ato de suicídio, por entendê-la tão expressivamente ligada ao próprio movimento de personalização, propõe uma aproximação fenomenológica desta dimensão profunda da existência pessoal que não deixa de ser elucidativa. Assim, Landsberg diz: “... A própria angústia nos revela que a morte e o nada se opõem à tendência a mais profunda e a mais inevitável de nosso ser.”⁷⁴⁷ Nós não falamos

⁷⁴³ *Introduction aux existentialismes, Oeuvres III*, p. 100.

⁷⁴⁴ TILlich, *Textos selecionados, op. cit.*, pp. 67 ss.

⁷⁴⁵ É nesse sentido que o ser, para personalismo, é *transbordamento*.

⁷⁴⁶ RICOEUR, Paul, *A região dos filósofos*, Leituras 2, Edições Loyola, São Paulo, 1996, p. 151.

⁷⁴⁷ A volúpia da angústia é, em alguns pensadores, uma volúpia niilista. [Nota de LANDSBERG, *Essai sur ...*, *op. cit.*, p. 48]

aqui da impulsão em durar, inerente à vida em geral, da ‘vontade de viver’ de Schopenhauer. Eu afirmo, no momento mesmo em que formulo esse pensamento, a impulsão da pessoa humana a se realizar e a se eternizar. No fundo do ser, há um ato: a *afirmação de si mesmo*. Na pessoa que se sabe única, nós encontramos a afirmação desse elemento único a se realizar, afirmação que implica a tendência a ultrapassar o tempo. A fé em uma sobrevivência pessoal não é somente uma promessa consoladora, ela é também uma expressão, ela é, sobretudo, a *atualização* deste fator ontológico. A morte interpretada como definitiva, a morte física interpretada como negação universal da nossa existência, não é senão o reflexo da descrença desesperada, uma negação da pessoa por ela mesma. Se a natureza humana tem necessidade da sobrevivência, não é nem por egoísmo, nem por capricho, e nem por um atavismo histórico qualquer. Esta necessidade mesma testemunha uma estrutura ontológica fundamental: *a consciência imita o ser profundo*. Se nenhuma verdadeira possibilidade correspondesse a essa tendência, a existência humana inteira se precipitaria no nada. Unamuno, quem, depois de São Paulo, vê na fé ‘a substância das coisas esperadas’⁷⁴⁸, tem redescoberto, na esperança, infinitamente mais que um sentimento do homem. A esperança constitui o sentido de nossa vida e prolonga a afirmação contida na estrutura íntima do ser em geral. ‘Pois a esperança é o fruto mais nobre do esforço que o ser – no sentido próprio da palavra – produz e que lhe dá realidade.’⁷⁴⁹ Uma filosofia da existência que nega os fundamentos ontológicos das três virtudes do ser humano⁷⁵⁰ é uma filosofia contra a existência.⁷⁵¹ A esperança, ato da existência pessoal, difere essencialmente destes sentimentos múltiplos que nós chamamos de *as esperas de alguma coisa*. Isso não quer dizer que a estes falte um conteúdo intencional. A esperança possui,

⁷⁴⁸ *Epístola aos Hebreus* 2.2. [Nota de LANDSBERG, *ibidem*, p. 49.]

⁷⁴⁹ M. de UNAMUNO, *Vida de Don Quixote y de Sancho* [*Vida de Dom Quixote e Sancho*], 1905. Cap. XLIV – 1935: Unamuno exprime essa convicção, da qual ele raramente fala, no fim do soneto místico “*La sima*”: “La vida, nuestra vida verdadera – La vida esta esperanza que se immola – Y vive asi, immolándose, em espera.” [A vida, nossa vida verdadeira / A vida, essa esperança que se imola / E vive assim, se imolando, em espera.”]. [Nota de LANDSBERG, *ibidem*, p. 49.]

⁷⁵⁰ Fé, esperança e amor.

⁷⁵¹ V. A. STERNBERGER, *Der Verstandene Tod. Eine Untersuchung über Martin Heideggers Existentialontologie* [*A Compreensão da Morte: Um Exame acerca da Ontologia Existencial de Martin Heidegger*], Leipzig, 1934, p. 83, 131, 143. Esta obra representa a crítica fundamental do niilismo heideggeriano, que se tornou necessária para a destruição de sua sedução funesta. [Nota de LANDSBERG, *ibidem*, p. 50. Por essa razão também, Mounier, sobre Heidegger e Sartre, vai considerar a possibilidade de se denominar estas reflexões de *inexistencialismos*, antes que *existencialismos*. Para tanto ver: *Introduction aux existencialismes, Oeuvres* III, p. 94: “Na verdade, é por um singular paradoxo que esta doutrina lançou a palavra existencialismo. Conviria antes falar de inexistencialismo.”]

pelo contrário, um conteúdo, mas o que ela não possui são os conteúdos *intercambiáveis*, precisamente porque ela possui *seu conteúdo* de uma maneira incomparavelmente íntima. Ela constitui uma estrutura do ser, transcendendo o sujeito psíquico. Seu conteúdo lhe é imanente: este é verdadeiramente o seu. *Este conteúdo só existe nela, e ela só existe no sentido deste conteúdo. ...*”⁷⁵²

E além disso, Landsberg arrisca um paradoxo sobre o suicídio que certamente destoa de um certo senso-comum muito ressentido de espírito burguês: “Em sua esperança decepcionada na vida, o homem encontra um lugar imaginário do outro lado do túmulo. Werther aí encontra Lotte. ‘Morte, túmulo’, diz ele, ‘eu não compreendo estas palavras.’ Na maior parte dos casos, aquele que se mata não procura de maneira alguma sua perdição, ou mesmo o nada; ele prefere a uma vida muito conhecida alguma coisa de vago e de desconhecido, *mas certamente alguma coisa*. [grifo nosso] O pecado teológico do desespero não se define pela perda de tal ou qual esperança empírica, mas pela perda da esperança fundamental em Deus e em sua bondade, que é a vida mesma do coração humano. A perda da esperança é mesmo um estado necessário do itinerário espiritual dos mestres. É pois falso pretender que todos os suicídios seriam de desesperados no sentido teológico. Pessoalmente, eu creio mesmo que o ser humano não se desespera jamais, que desesperar é um ato impossível, que é contra sua essência. *Desesperare*, diz São Tomás, *non est descendere in infernum*. [*Desesperar é não descer ao inferno*.] Ele não fala do suicídio no capítulo agitado onde trata do pecado do desespero. Na minha visão, o desespero não pertence ao ser humano sobre a terra, mas talvez unicamente no Inferno e ao demônio. Nós não sabemos mesmo o que seja isto. O ato de suicídio não exprime o desespero, parece-me, mas uma esperança, talvez louca e desviada, que se dirige à grande região desconhecida além da morte. Eu ousaria o seguinte paradoxo: o ser humano se mata muitas vezes porque ele não pode e não quer desesperar. É por isso que a idéia de Inferno, que ocupa o lugar do além desconhecido, é de tal maneira forte para impedir o suicídio.”⁷⁵³

⁷⁵² LANDSBERG, Paul Louis, *Essai sur ...*, *op. cit.* p. 50.

⁷⁵³ Sobre isso, a história das religiões está aí para nos esclarecer. E é interessante notarmos, o que destoa um pouco da compreensão costumeira, como o inferno cristão, descrito no Novo Testamento – distante, portanto, dos exageros medievais já bem tocados pela sensibilidade pagã –, perto do inferno sumério ou do grego, ou mesmo do inferno do budismo original, é, pela quantidade de referências que faz e pelo tom passageiro com que o faz, na verdade, para quem se dispõe a estudar os textos neotestamentários, um *paraíso*. Enquanto a ênfase na punição do inferno pelos sumérios, gregos e pelo budismo original tomam o tom de um argumento para o discurso de incentivo ao cumprimento moral por parte do indivíduo com vistas à purificação religiosa:

Mesmo Shakespeare, falando-nos pela boca de Hamlet, deixa-se ainda tomar por essa angústia de um além terrível.”⁷⁵⁴

E para concluir, ainda do mesmo filósofo personalista Landsberg: “... A esperança tende, em princípio, para a verdade; o esperar, em princípio, à ilusão.”⁷⁵⁵ O esperar admite um tempo que pertence ao mundo e ao acaso, a esperança constitui um outro tempo, que pertence à própria pessoa e à liberdade. Assim, a esperança não é, de forma alguma, um mundo indeterminado do esperar, uma tendência da alma em esperas diferentes. Sua determinação e sua indeterminação comportam uma gradação que lhe é própria, segundo o nível de clareza no qual ela se sabe e se compreende a si mesma. Seu contrário não é tal ou qual decepção, mas a desesperança, que forma, da mesma maneira, uma unidade indissolúvel com o conteúdo que lhe é próprio.”⁷⁵⁶

Ainda em relação à esperança, mas perspectivando o seu alcance na ação, a palavra de um teólogo contemporâneo, Paul Tillich, sobre os eventos pelos quais Emmanuel Mounier também passou e que marcaram a reflexão de ambos, pode nos ajudar a entender a esperança que o personalismo procura delinear, quer dizer, a *esperança lúcida*. Sobre esta diz Tillich: “Nós devemos concordar que, quando olhamos tanto para nós mesmos quanto para a história da humanidade, ficamos admirados por que *tão raramente* [grifo nosso] filósofos e teólogos falam a respeito dela, de sua origem, e de sua justificação. Eles não perguntam sobre que tipo de força cria e mantém a esperança, mesmo se tudo parece contradizê-la. Em vez disso, eles desvalorizam a esperança chamando-a de pensamento ansioso ou de fantasia utópica. Mas ninguém pode viver sem esperança, nem se for somente em relação às coisas mais pequenas que possam proporcionar alguma satisfação em

muito ligada à manutenção da equalização social, por parte dos sumérios; ao cumprimento das leis da polis, mais radicalmente afirmado ainda pelo atomista ateu Demócrito, por parte dos gregos; ao cumprimento de uma purificação prescrita em mínimos detalhes por causa do karma (a mulher, por ser considerada, no seu sexo, como expressão já de queda karmática, por Sidartha Gauthama, fez com que ele fosse muito relutante em ceder ao pedido de outros monges homens pela criação de uma ordem feminina.) Sobre o inferno dos gregos, ver: MONDOLFO, Rodolfo, *La comprensión del sujeto humano ...*, op. cit., pp. 338 ss.: “Capítulo II: La conciencia del pecado en el mundo clásico”. Sobre o inferno e os ritos de purificação sumérios e de outras civilizações primitivas, ver: SERTILLANGES, A.-D., *Le problème du mal – L’Histoire*, Aubier, Éditions Montaigne, Paris, 1948, pp. 19 ss. Sobre o inferno do budismo original, ver: MOORE, George Foot, *History of religions*, Edinburgh, T & T Clark, London, 1914, pp. 79 a 92: *o budismo na China*; 115 a 143: *o budismo no Japão*; 279 a 314: *as grandes heresias da religião do Veda na Índia*.

⁷⁵⁴ LANDSBERG, *Essai sur ...*, op. cit., p. 125.

⁷⁵⁵ Paul Valéry o tem dito muito bem no livro que leva o título *Variété [Variedade]*, (Paris, 1926) – “La crise de l’Esprit” [“A Crise do Espírito”], p. 10. [Nota de LANDSBERG, *Essai sur ...*, op. cit., p. 51.]

⁷⁵⁶ *Ibidem*, p. 51.

condições as piores possíveis: na pobreza, na doença e sob o colapso social. Sem esperança, a tensão de nossa vida em relação ao futuro seria vã e, com isto, a própria vida. Nós acabaríamos em desespero, uma palavra que originalmente significa “sem esperança”, ou em indiferença mórbida.”⁷⁵⁷

E mais adiante: “... Nós sabemos que é necessário prosseguir, mesmo contra, por todos os lados, os limites impostos por um doloroso e corajoso “apesar de”. A esperança não pode ser verificada por meio dos sentidos ou de prova racional. – Isto nos leva a alguma outra coisa que torna a esperança muito difícil. Esperar é fácil para todo tolo, mas algo difícil para o sábio. Todo mundo pode sucumbir em esperanças tolas, mas a genuína esperança é algo raro e grandioso. Como então poderemos nós distinguir a genuína esperança da tola? – Muitas vezes sentimos dúvida não somente em relação aos outros como em relação a nós mesmos, como se a deles ou a nossa própria esperança fosse tola ou genuína. Podemos claramente calcular o futuro e concluirmos que nossas expectativas se justificam; no entanto, elas são tolas. Todavia, fomos justos em nossa esperança. Há uma diferença que não permanece oculta, se procurarmos por ela. Onde há uma genuína esperança, aí mesmo, o que esperamos já possui alguma presença. De alguma maneira, o esperado está, ao mesmo tempo, aqui e não está. Não é ainda realizado, e pode permanecer inconcluso. Mas está aí, na situação e em nós mesmos, como um poder que dirige aqueles que esperam o futuro. Há um começo aqui e agora. E este começo orienta em direção a um fim. A esperança mesma, se estiver enraizada na realidade de alguma coisa já dada, torna-se um direcionamento, um poder de realizar não de maneira infalível, mas possível. Onde um tal começo do que é esperado está ausente, a esperança é uma tolice.”⁷⁵⁸

Estas citações, a primeira em um âmbito mais interno ao fenômeno e a outra em seus alcances na ação, compõem, todavia, linhas esclarecedoras quanto ao sentido que a esperança – inspirada em Charles Péguy – toma na reflexão personalista de Emmanuel Mounier. O personalismo, como uma filosofia da esperança, o é na medida em que parte da esperança lúcida como o móbil da projeção e da ação da pessoa e que implica uma adesão total ao futuro que é sempre aberto e implicando uma liberdade responsável. A pessoa, não sendo “o ser”, é, todavia, no personalismo, *movimento para o mais ser*. Assim, em uma

⁷⁵⁷ TILLICH, Paul, “O direito à esperança”, in *Textos selecionados*, op. cit., pp. 67 ss.

⁷⁵⁸ TILLICH, *ibidem*.

correspondência⁷⁵⁹ a sua futura mulher, Paulette Leclercq, em 25 de junho de 1933, diz Mounier: “... a propósito dos homens (ou das mulheres) que são feitos para crer...⁷⁶⁰ não para colocar em questão e a cada momento o conjunto. A crítica mesma (no sentido kantiano) lhe é um meio de completar o edifício, de lhe dar a delicadeza da verdade, não de deixar a batalha, mas de excitar o inimigo. O drama mesmo é uma oscilação da subida, *uma luta entre o ser e o menos ser, não entre o ser e o nada...*” [grifo nosso]⁷⁶¹

Essa luta entre o *ser* e o *menos ser*, que caracteriza o movimento de personalização, não é a expressão da liberdade representada pelo *jorro*, mas, antes, a de um *movimento de lucidez*. A esperança, que Mounier encontra em Gabriel Marcel, mas que já havia bebido de Charles Péguy (1873-1914), como já vimos, e que tem sido pouco relevada pelo pensamento contemporâneo⁷⁶², nutre o sentido de um ato lúcido da pessoa porque, para ser verdadeira esperança, e não simplesmente um ato gratuito⁷⁶³, se ancora em dados da realidade passíveis de ser constatados. É claro que esta constatação se diferencia da constatação parcial do racionalismo, como notou bem, como vimos antes, o teólogo-filósofo Paul Tillich, pois, como em tudo na pessoa, trata-se de um envolvimento total. Na base da esperança está um ato de fé que é, como já vimos também, um ato de adesão total ao futuro que é sempre aberto, contrabalançado pela esperança que se funda numa lucidez de constatação de suas possibilidades e aderências possíveis. Para o personalismo, não há como pensar qualquer dimensão do universo pessoal sem que se releve alguma aderência

⁷⁵⁹ Mounier *et sa génération*, *Oeuvres* IV, p. 426.

⁷⁶⁰ Ver o que dissemos sobre a fé em *Intermezzo Fidei*, *acima*, p. 32 s. Para o personalismo, a afirmação da vida e a crença estão intimamente ligadas. E este movimento do *ser para a vida* é o que se inscreve originalmente, segundo o personalismo, no *elã* da pessoa criadora, está inscrito no próprio movimento de personalização do qual temos falado (ver, para um contraste com a volúpia niilista do *ser para a morte* de Heidegger, LANDSBERG, Paul Louis, *Essai sur*, *op. cit.*, *passim*.)

⁷⁶¹ Como podemos ver, os temas se entrelaçam no personalismo como os órgãos de um organismo vivo, ou como as melodias de um contraponto. É difícil resistir à tentação de ampliar uma pista que Mounier sempre nos concede em seus textos, mas isso nos desviaria do objetivo. Cada coisa por sua vez. Por ora, nos interessa fixar-nos sobre o tema da pessoa como movimento para o mais ser. Todavia, o texto acima já apresenta a base para pensarmos o despertar do sono dogmático proposto por Mounier – do qual falaremos mais detidamente quando situarmos o seu pensamento no âmbito do pensamento contemporâneo, ver *abaixo*, *Pessoa e existência*, – do “aquém” adotado por uma perspectiva da filosofia contemporânea que, depois da crítica do “além” da filosofia kantiana, tem se mantido como “a” saída da contemporaneidade para se pensar em termos de finitude.

⁷⁶² Com a honrosa exceção de Ernst BLOCH, *Das Prinzip Hoffnung*, de 1959; e em Teologia pela tese de doutorado de Rubem Alves (Cf.: ALVES, Rubem, *Religião e Repressão*, Teológica – Loyola, São Paulo, 2005, *passim*.), o que não tem impedido a afirmação da paternidade da chamada *Teologia da Esperança* como sendo do teólogo contemporâneo: MOLTAMNN, Jürgen, *Teologia da Esperança*, de 1968, lançado pela Editora Teológica, São Paulo, 2003.

⁷⁶³ Como a idéia de *jorro* deixa transparecer.

necessária. A pessoa não é um ente de razão, ela é o concreto por excelência: “Concreto, diz-se: não é o que é sensível sob as mãos, mas o que é percebido como uma presença e um apelo.”⁷⁶⁴ Como tal, se forja no fogo dos embates e das resistências impostas, como veremos mais à frente, pela *interioridade* e pela *exterioridade*.

Falamos da pessoa como o *concreto* por excelência. Precisamos elucidar esta noção tão importante. A pessoa é o único concreto porque só ela pode ser, no discurso de sua relação, *ao mesmo tempo*, sujeito e objeto. A analiticidade tão sonhada pelo logicismo, que jogando o jogo interno de sua própria lógica, é, no âmbito da escolha que faz do problema da linguagem como *o problema filosófico*, na verdade, para o personalismo, o adiamento da única analiticidade que gera ganhos reais: a que é produzida pelo *looping*⁷⁶⁵ da pessoa, que em toda as suas extensões toca na ética. Antes de analisar as estruturas do universo pessoal, Mounier diz: “Pelo fato da pessoa não ser um objeto que se separa e que se olha, mas um centro de reorganização do universo objetivo, é-nos necessário fazer voltar a análise em torno do universo edificado por ela, a fim de esclarecer as estruturas sobre diversos planos em que jamais se deverá esquecer de que eles não são senão incidências diferentes sobre uma mesma realidade. Cada qual só tendo sua verdade religada a todos os outros.”⁷⁶⁶

Tudo na finitude é passível de se tornar apenas objeto. É por isso que a objetificação da pessoa é uma degradação dessa sua posição ontológica de *o concreto por excelência*; enquanto que, como a intenção da pessoa é uma relação com a alteridade, ou seja, com uma outra pessoa, o tratamento das coisas no plano da finitude, só como objetos, seria já uma traição tanto da vocação de personalização do mundo, implícita na condição de pessoa, quanto da própria condição fundamental de relacionalidade, constituinte inerente à idéia de personalidade. Não se trata apenas do reflexo de um cogito sobre si mesmo, de uma mente

⁷⁶⁴ *Révolution personaliste et communautaire, Oeuvres I*, p. 180.

⁷⁶⁵ O significado que nos interessa desta palavra em Inglês é o de *deixar cair*, mas de modo recorrente. Isto se aproxima da inserção do movimento próprio que implica a analiticidade que a pessoa, como fonte e ao mesmo tempo núcleo aferidor, força, no âmbito mesmo da lógica da identidade, cujos ganhos são auferidos pela tensão dialética própria ao seu movimento de reapropriação, de recuperação, na *repetição* do e no movimento. É interessante ver como Paul RICOEUR estabelece uma aproximação à filosofia analítica em seu clássico *O si-mesmo como um outro*, Papirus Editora, São Paulo, 1991. Ali, a noção de *pessoa*, e seu alcance ético, vai propor uma desestabilização ao círculo fechado da tradicional analiticidade da filosofia anglo-saxônica. Eis como se dá o caráter *irrefutável* – da sua fé na pessoa criadora, como já vimos – do personalismo, que fundamenta o *looping* da pessoa em um movimento próprio que é o de recolocar sempre em questão as estruturas que ele mesmo propõe, em nome da pessoa, para fazer valer as exigências da própria pessoa através e por quem ele as elabora.

⁷⁶⁶ *Le personalisme, Oeuvres III*, p. 438.

que pensa o seu próprio pensamento, mas de uma extrapolação desta experiência da auto-referência do lógico para o concreto da condição ontológica própria da pessoa e que antecede ontologicamente a sua própria consciência de si que é a “relação”.

Frente ao arbítrio do recorte analítico do sujeito, o personalismo propõe o “continuum” indicado pela análise fenomenológica do *modo de ser da relação* em que se incluem também os objetos. “É necessário nos desembaraçar do preconceito de que a vontade de permanecer fora do objeto seja sempre favorável ao conhecimento. Exceto o caso do conhecimento por sinais, que é notadamente aquele da ciência, o conhecimento está, ao contrário, ligado a uma *participação* [grifo nosso] íntima pelo conhecimento na vida do objeto, a um risco corrido com seu objeto.”⁷⁶⁷

Aqui tocamos em um problema fundamental e divisor de águas entre o personalismo e a perspectiva existencialista de Heidegger, por exemplo. Antes de se considerar a relação sujeito-objeto como uma traição do Ser, levando-se em consideração a supervalorização do objeto em detrimento do sujeito, ocorrida na Idade Média, antes da supervalorização contrária, do sujeito em detrimento do objeto, ocorrida na modernidade, e isto em nome de uma unidade do Ser perdida e esquecida⁷⁶⁸, esta *relação*, enquanto expressando e indicando o modo de ser mesmo da pessoa – e que caracteriza a antropologia personalista – ou seja, o *modo de ser da relação* – denuncia algo de fundamental e incontornável integrante ao ser mesmo de cada um dos componentes da relação em questão. Isto, em termos personalistas, nos força a um desvio do caminho de um tratamento ontológico do tipo heideggeriano que nos forçaria a negar e abandonar decididamente a relação sujeito-objeto. O que nos leva, por outro lado, a uma apreensão *existentielle*⁷⁶⁹ – ou melhor,

⁷⁶⁷ *Introduction ...*, *op. cit.*, p. 85. “Ver: LANDSBERG, Paul Louis; *Réflexions sur l’engagement personnel*, *Esprit*, novembre, 1937.” [Nota de Emmanuel Mounier, *loc. cit.* Este texto se encontra traduzido em Português em LANDSBERG, Paul Louis; *A Ação*, Paz e Terra, Rio de Janeiro, 1968???, pp. 21 ss.]

⁷⁶⁸ Para isso, ver HEIDEGGER, Martin, *El Ser y Tiempo*, Fondo de Cultura Económica, Mexico, 2ª ed., 1980, *passim*, especialmente pp. 30 ss.: “§ 6 El problema de una destrucción de la historia de la ontología.”

⁷⁶⁹ Em uma nota de rodapé na página 36 da tradução portuguesa de *Introdução aos existencialismos*, (Livraria Moraes editora, Lisboa, col. O Modo e Tempo, 1963), encontramos a seguinte explicação que o tradutor, João Bérnard da Costa, apresenta destas importantes noções *existentielle* e *existential*, que aqui reproduzimos por entendermos que contribuem para entender a escolha de Mounier de *existentielle*, pela qual toma a pessoa já inserida no mundo e na corporeidade e cuja experiência originária é a da *relação*, em vez de *existential*: “Torna-se impossível encontrar equivalência em português para a diferença entre os vocábulos *existentielle*, que Heidegger apõe à filosofia de Jaspers, e *existential*, que ele considera correto para a sua. Enquanto para Heidegger o problema fundamental é o problema do Ser, não podendo uma teoria do existente e da existência humana ser mais que o capítulo de e introdução àquela problemática, a filosofia *existentielle*

dramática desta relação e da qual o personalismo não abre mão – para fazer valer o princípio fundamental do modo de ser *relacional* que Emmanuel Mounier, junto com Martin Buber⁷⁷⁰, elege como a experiência originária da pessoa. Aquele, sendo anterior ao plano onto-lógico de tratamento do Ser, como realmente quer Heidegger, e, portanto, mais primitivo em sua apreensão *existentielle*, na verdade, para o personalismo, é o mais apropriado para dar conta da exigência de concretude que a dimensão da pessoa finita exige. Sendo assim, há, no tratamento personalista, *existentielle*, desta relação, a busca da manutenção de uma densidade própria ao sujeito enquanto tal e ao objeto enquanto tal, do que o personalismo também não abre mão. Não se trata de uma *negação cabal* por causa de *afirmações também cabais* de precedência, ora do objeto ora do sujeito, como se pode destacar e como tem sido o caso na história ocidental desta relação. Trata-se, antes, para o personalismo de Emmanuel Mounier e seu grupo de colaboradores, de destacar e fazer valer o elemento de radicalidade no âmbito mesmo desta relação que, apontando para uma experiência fundamental da pessoa que é o seu modo de ser relacional, expressa a condição prévia a todo conhecimento possível: a *experimentação*, ou, a *participação*. É obvio que, em termos de personalismo, a noção de experimento é ampliada em relação a sua compreensão reduzida pelo empirismo-racionalismo que tem prevalecido e contra a qual também, é verdade, Heidegger se ergue.

Parece, então, que podemos deduzir da caractereologia personalista a possibilidade de estabelecer um paralelismo entre a *experiência psicológica* do sujeito com o mundo exterior e a *experiência lógica do pensamento* e a realidade sobre a qual ele reflete. Nesse sentido, enquanto que a qualidade, em termos de saúde, segundo Mounier, é medida, em relação ao quanto, na *experiência psicológica*, o sujeito que experimenta e o objeto experimentado se mantêm num equilíbrio dramático em que tanto o objeto como o sujeito mantêm a presença conveniente a cada um nesse nível de relação, o mesmo deve se dar em relação à *experiência do pensamento* e o objeto pensado, com a única observação de que, pelo fato deste ser um ato mais subjetivo, realizado na interioridade com o que ele deve *manter* de aderência com o exterior, o perigo de um afrontamento do objeto em proveito do

de Jaspers renunciaria a uma ontologia, e considera radicalmente impossível – para nós – abordar o problema do Ser, mas tão-só a perspectiva que dele pode ser captada pelo existente singular.”

⁷⁷⁰ Ver o clássico personalista da análise fenomenológica do modo de ser da relação como experiência originária de BUBER, Martin, *Eu e Tu*, Editora Moraes, São Paulo, s.d.

sujeito, por causa justamente da fuga da dramaticidade própria desta relação que asseguraria a densidade ontológica de cada componente, parece mesmo ser um perigo constante de crispação subjetiva. É nesse sentido que se perspectivará a crítica de Mounier ao idealismo, à dúvida exagerada, ao cinismo, ao relativismo e ceticismo absolutos etc., como se tratando, nessas caracterizações absolutas, de fugas da realidade. E desta possibilidade não ficará de fora o idealismo religioso: “Este recuo diante do real está na origem de muitas atitudes semelhantes. Conta-se aí o idealismo religioso que substitui às exaltações interiores e às religiosidades vagas o corpo sólido de uma religião por sua vez metafísica, social, jurisdicional, sacerdotal e ritual.”⁷⁷¹ Mounier reverte toda consideração em relação à subjetividade e objetividade, procurando ver em cada uma destas expressões, o sentido intencional mais profundo. Em relação a sua crítica à subjetividade como crispação em si, Mounier declara seu intrínseco ensejo de comunhão; em relação à objetividade, Mounier mostra o quanto ela pode ser superficial. Estamos diante de uma proposta de sobriedade filosófica.⁷⁷²

Todavia, com a ampliação da noção de experimento – que se mantém no personalismo como fundamental para o ato de conhecimento como *experiência de participação* – e pela eleição – como dimensão primitiva do ser da pessoa finita – do modo de ser da relação, o personalismo, em vez da supressão, propõe, nestas bases que lhe parecem mais concretas e mais fundamentais, inserir um elemento de dramaticidade na relação sujeito-objeto, a fim de tornar a densidade residual própria a cada termo, e sua possível compenetração, frutífera. Não há, para o personalismo de Mounier, simplesmente sujeito e objeto, assim, estanques, como a relação expressa pela conjunção “e” aponta; mas, antes, sujeito-objeto em que o “hífen” expressa, sim, uma unidade, mas dramática, na qual a densidade ontológica de cada termo se mantém sempre numa tensão frutífera de produção de um *plus*, de um mais ser anterior à relação refletida.⁷⁷³ Aqui, vale ainda o lema da Grande Mística: *distinção sem separação*. No plano da finitude, para Mounier, nunca, nas relações fundamentais, ou *existentielles*, à qual faz referência⁷⁷⁴, 1+1 será exatamente 2. Ainda neste plano, na civilização atual, tem prevalecido sempre o –2. O personalismo seria

⁷⁷¹ *Traité du caractere, Oeuvres II*, p. 744.

⁷⁷² Ver mais sobre isso em: *Traité ..., op. cit.*, p. 658.

⁷⁷³ Ou, na linguagem da dialética, de um *terceiro*, mas não síntese acabada.

⁷⁷⁴ Se é que não se poderia ampliar até mesmo para o âmbito das ciências duras e matemáticas, ao menos como o que as fustiga para o desenvolvimento e progresso de suas teorias.

justamente a proposta de uma experiência possível em que na soma 1+1 forcemos um resultado + do que 2, já que a *univocidade*, ou melhor, a *identidade* é, como nota bem o existencialismo, no plano da finitude, *impossível*, ou, segundo Mounier, possível apenas como *morte*, restando-nos escolher, nesta conexão, entre o *mais ser* ou o *menos ser*⁷⁷⁵, e não entre *o ser e o nada*. “A ‘identidade’ absoluta é a morte; ela só é encontrada na uniformidade estéril da energia elementar, no fim do processo de degradação da matéria, ou no vazio da negação lógica. O eu não é idêntico nesse sentido, ou só tende a sê-lo nas aproximações de maior pobreza psicológica. O eu é idêntico como se é constante ou como se é fiel, por um ato contínuo de engajamento.”⁷⁷⁶ Vemos que o tema da identidade, no personalismo, só faz sentido enquanto *fidelidade* a si mesmo, ou melhor, aos valores livremente assumidos.

A unidade que a pessoa busca em si mesma é também uma unidade dramática, em nada pronta e em nada acabada. Ela, como vimos no tema da esperança, é expressão de toda uma vida e mesmo assim não se contenta: alça seus vôos ao infinito. Ela se expressa, enquanto existência que faz jus ao seu movimento criador, como *fidelidade*, como *constância*. Reduzir o tema da unidade, ou identidade, nesse nível existencial em que o problema se coloca, a problema lógico, aos olhos de Mounier, é demitir-se do movimento de unificação da vida intrínseco ao movimento mesmo de personalização, e que a pessoa confecciona aos poucos – em seus malogros e em suas conquistas, em suas fidelidades ou em suas infidelidades ao projeto fundamental inscrito em seu próprio ser, como afirmação e como ultrapassamento. Já falamos da intuição de um movimento intrínseco à noção de unidade desde o mito.⁷⁷⁷ “Essa unidade não pode ser uma unidade de identidade: por definição, a pessoa é o que não pode ser repetido duas vezes.”⁷⁷⁸ É dessa indevida extensão ao plano da vida de uma experiência limitada, que é a da lógica, que o personalismo vai seguir os passos não somente nas investidas do racionalismo sobre os níveis da existência que não são de sua alçada, como nos alcances incontornáveis, e mesmo não admitidos, para

⁷⁷⁵ A opção pelo *menos ser*, que caracteriza as metafísicas, os critérios e apriorismos pessimistas da contemporaneidade, como temos descrito, é que vai fazer do personalismo uma *crítica ao sono dogmático do aquém da razão*, que pretende complementar a *crítica kantiana do além da razão*.

⁷⁷⁶ *Traité du caractère, Oeuvres* II, p. 576.

⁷⁷⁷ Ver no primeiro capítulo as nossas aproximações aos textos veterotestamentários.

⁷⁷⁸ *Le personalisme, Oeuvres* III, p.459. Mais à frente, quando falarmos da *exterioridade da pessoa*, e tocarmos em sua dimensão corporal de existência, vamos precisar melhor o aspecto dessa unidade no pensamento de Emmanuel Mounier da qual o corpo participa, o que indica que o personalismo não é uma *gnose*.

o campo da ética, de reflexões que se colocam como puramente descritivas e também como críticas à filosofia da identidade.⁷⁷⁹

Para Mounier, um pensamento que tem por essência recusar o sistema deve ser atento a não sistematizar suas descobertas mais vivas. É esta passagem ao sistema – [e nós diríamos, com Mounier, ao menos ao espírito de sistema] – que marca o salto de uma experiência dilacerada e obscura ao imperialismo do absurdo e do nada. Se bem que se defenda de pronunciar qualquer julgamento moral sobre o homem que não vive autenticamente segundo seus cânones, Heidegger, segundo Mounier, tende a desconsiderar toda atitude metafísica que porte atenuação ao seu niilismo. O vale de lágrimas, segundo o diretor de *Esprit*, esse exagero da baixa-cristandade, não é mais suficiente para representar a vida: é necessário agora o *geena*. Kierkegaard, segundo Mounier, é excomungado porque, no fim da noite, coloca o dia da ressurreição. Mounier se pergunta: Será necessário retomar a análise de Sartre? Essa raiva contra o ser não traduziria senão o ressentimento de ter faltado o que Gabriel Marcel chama, diz Mounier, “o vínculo nupcial do homem com a vida”?⁷⁸⁰ Além disso, Mounier ainda diz: “Unimo-nos aqui parcialmente à crítica marxista. Fala-se muito de compromisso. Mas onde é que esse engajamento nos oferece a ocasião para tal? Engajar-se em coisa alguma, ser fiel a nada, abraçar alegremente a morte ou ao absurdo talvez seja um projeto excitante para o espírito. Todavia, é de se temer que ele só excite espíritos desabituaados das alimentações básicas e que só nutra delírios, antes que pensamentos. ... O novo pessimismo as aceita de frente. O ativismo, que ele professa, é uma posição de vontade, à qual, por outro lado, a sua ontologia retira os alicerces. Ora, essa ontologia não é, ela também, menos voluntária. ... Na raiz deste [pessimismo] há *um projeto a priori, uma decisão, na origem, de olhar a existência como inexorável*. Não há uma constatação, mas uma *recusa*. É verdade que este desafio à alegria existencial pode não ser propriamente negativo. Mas para lhe atribuir uma positividade qualquer, temos que inverter a sua negação, negá-la como negação pura, embora assumindo-a como desafio.”⁷⁸¹

Para Mounier, o que estaria na origem das perspectivas heideggerianas e sartrianas é uma atitude prévia de recusa, não decorrente como fato universal constatado, mas como sensibilidade particular, *opção pessoal*. Enquanto desafio, expressam *uma parte da*

⁷⁷⁹ Ver abaixo: *Pessoa e existência*.

⁷⁸⁰ *Introduction aux existentialismes, op. cit.*, p. 107.

⁷⁸¹ *Introduction ..., op. cit.*, p. 107.

verdade. Todavia, o alcance ontológico que pretendem dar – o que fundamenta o seu *apriorismo* – é negada em sua pretensão científica, ou seja, em sua intenção de universalidade, pela possibilidade, que na economia geral negam, da experiência e da realidade, também constatável, segundo o personalismo, além do problema do mal, do *problema do bem*. Este, segundo o personalismo de Mounier, lhes deveria servir, por sua vez, também como desafio. Podemos ver, então, como o paradigma da modernidade, contestado por estas reflexões, ecoa, *mutatis mutandis*, seus sons numa espécie de contraponto nos baixos, e acaba compondo, não obstante, uma mesma sinfonia. Vemos paradoxalmente que a vontade de universalidade do otimismo liberal burguês da modernidade em seu sonho de estabelecer o paraíso terrestre pelas conquistas da ciência e como o único mentor de suas produções, otimismo que se impôs de modo parasita como possuindo o apanágio das produções humanas, e tanto mais pelo álibi da verificabilidade histórica positiva destas conquistas claramente comprovadas na área do conforto, retornam, nestas *filosofias da inexistência*⁷⁸², nestes neo-estoicismos, na forma agora de uma negação pura, como pessimismo universal, como *dureza*.

Nesse sentido, a pessoa, como a entende o personalismo, em sua dramática mesmo, não se deixa subsumir sob estas classificações últimas, otimistas ou pessimistas. Seu movimento próprio de auto-superação nas e em resistência às formas pelas quais os meios – por um lado, necessários e que, por sua vez, prestam-lhe aderências também necessárias – procuram engessá-la, tanto em relação a sua não-identidade fundamental como, também, em relação a sua *identidade dramaticamente manufaturada*, são, na verdade, segundo o personalismo de Emmanuel Mounier, suas armas. É desta *aparente fraqueza* que a pessoa tira sua *verdadeira força*. É nessa fraqueza que ela se assume como finitude criadora e cumpre a sua vocação. “Há uma coisa que se chama viver e há uma coisa que se chama existir: eu tenho escolhido existir.”⁷⁸³ – O meu ser não se confunde com a minha vida, sou anterior a minha vida, ela não me esgota, estou para além dela. A pessoa é um movimento para a ultrapassar no que ela é e no que ela não é.”⁷⁸⁴

⁷⁸² Vamos expandir mais estas críticas de Emmanuel Mounier quando falarmos de *pessoa e existência*.

⁷⁸³ MARCEL, Gabriel, *Etre et Avoir*, 162. [Nota de Emmanuel Mounier, *Introduction ...*, *op. cit.*, p. 114.]

⁷⁸⁴ *Introduction ...*, *loc. cit.*, p. 114. Vemos que Mounier força o ultrapassamento da pessoa até no que ela não é, equilibrando o que, a partir de um ultrapassamento do tipo nietzscheano, poderia ser tomado como reducionismo biológico, material ou instintivo.

Como podemos ver, para Mounier não se trata de identidade pura, lógica, o que seria a morte; mas de infiltrar, no âmbito do ser, como o personalismo procura fazer em todas as esferas que toca, o *movimento*: o elemento de imprevisibilidade, de artefato e de criação. Aqui também podemos ver o quanto as noções ricas de *artefato* e de *provisório* estão sempre mantidas na base do pensamento de Emmanuel Mounier. “As lógicas clássicas são lógicas do impessoal ... Assim (a lógica clássica) vai dissolvendo ou objetivando o sujeito. Uma lógica personalista não pode ser mais uma lógica da pura identidade: o ultrapassamento introduz no sujeito a negação e a divisão, a ambivalência ou tensão de contrários.”⁷⁸⁵ Vemos que é possível falarmos de um parentesco de fundo, uma certa consangüinidade entre a *lógica clássica* e o *pensamento contemporâneo* que se diz crítico a ela, e em muito por causa do seu essencialismo. Ora, a lógica clássica essencialista tanto objetiva quanto *dissolve o sujeito*.

Desse modo, o pensamento personalista quer fundamentar a possibilidade da alegria de viver no reconhecimento mesmo do caráter finito, das possibilidades limitadas e do malogro dos projetos que caracterizam a existência humana finita. Seria o caso, por outro lado, de pensarmos se à inversão que o otimismo toma como pessimismo no pensamento contemporâneo não ocorreria uma outra inversão. Esta enquanto “impossibilidade” da alegria existencial, *a fortiori*, pelo fato desta crítica ao otimismo burguês, porque redundaria numa metafísica de um mundo além, não ser ela mesma uma atitude conseqüente com a assunção, às avessas, desta mesma metafísica, só que na crença de *um mundo aquém*. Isto por conta do *aprirismo* pessimista que *caracteriza* sua reflexão e que seria, *mutatis mutandis*, a declaração de aceitação, como única possibilidade de metafísica, a metafísica que, por outro lado, rejeitam e que acaba se tornando a base e o motivo de sua crítica, mas também do seu tormento. Para o personalismo, toda negação implica uma afirmação, assim como toda descrição implica uma prescrição. Por outro lado, é a circunscrição também a esse caráter lógico, que a questão tende a se manter, que se mostra, para o pensamento engajado do personalismo, o caráter mais nocional, mais intelectualista, dessa crítica do que o que exigiria uma apreensão mais concreta das realidades existenciais que o personalismo tenta propor e pelas quais perspectivar as questões em seus alcances éticos.

⁷⁸⁵ *Ibidem*, p. 492.

A pessoa, segundo Mounier, só é apreendida já situada e comunicada nessa inserção original. Ela não deve ser imaginada à maneira de um conteúdo, de uma identidade abstrata; segundo Mounier, ela não é definida, ela surge, se expõe e afronta. Ela não é uma substância dada por trás dos fenômenos, ainda segundo Mounier. Um “mundo-além”, mas uma existência criadora de existência no e através do fenômeno, mas por uma quarta dimensão de transcendência.⁷⁸⁶

Por fim, tocamos na extensão ideológica que pode tomar esta crítica contemporânea que, de uma forma ou de outra, no mínimo já como sensibilidade geral e uma espécie de consenso tácito, tem se colocado e se mantido. Segundo Mounier, Jean Lacroix designa o imperialismo ideológico como o primeiro risco corrido hoje pela pessoa. “Esse imperialismo é o de um certo racionalismo que nos habituou a não mais acreditarmos no que construímos (é racionalismo porque, contra a lógica da identidade, se vale dela para celebrar o seu maior postulado: a morte do sujeito): ‘A razão, segundo Lacroix, só pode tornar-se objetiva tornando-se impessoal.’ O *connaissance* (*conhecimento*) assim entendido não é um *co-naissance* (*nascimento com*), um enriquecimento, diz Mounier, mas verdadeira ‘alienação’ ... em um mundo de pessoas se deveria, a este saber, preferir a *compreensão*, que é o modo peculiar do conhecimento das pessoas pelas pessoas... Os seres humanos desaparecem para dar lugar às ideologias, às entidades: ora, ‘a lógica das idéias abstratas é uma lógica de exclusão, ao passo que a lógica do ser é uma lógica de participação.’ Ademais, ‘toda ideologia é totalitária por sua natureza’: suas categorias vitais são o triunfo e o esmagamento, seu império é a unidade sem a diversidade. ‘Um outro francês é cada vez menos para nós um ser pessoal... e cada vez mais representante de sua classe, de seu partido, de uma mentalidade que nos agrada ou nos desgosta.’”⁷⁸⁷

A noção de *universo*, de que falamos no início, e que Mounier usa como expressão mais adequada de tratamento da dimensão infinita e inesgotável que compõe a vastidão de sentido que toma o movimento criador por trás das expressões facetadas em que a pessoa se deixa desvelar no tempo e espaço, como temos visto, é realmente a mais apropriada para o trato do que representa, para o pensamento personalista, o verdadeiro

⁷⁸⁶ *Qu’est ce que personalisme, Oeuvres III*, p. 209.

⁷⁸⁷ *Feu la chrétienté, Oeuvres III*, p. 671 s. Parece que é por aí, com tudo se tornando uma *questão de gosto*, que se quer decretar o fim da filosofia, transformada também ela numa *questão de gosto*, ou melhor: de uma certa sensibilidade, que não deixa de querer ser o espelho do mundo, a última palavra. Ver o que o personalista Denis de ROUGEMONT diz a respeito em: *Penser avec les mains, op. cit.*, 1936, *passim*.

núcleo gerador e doador de sentido das expressões da existência humana em seus mais variados matizes. Ao falarmos do universo pessoal, tocamos na dimensão explosiva, no *nó górdio* mesmo, cujo desatamento confere um mundo. Estabelecidos, então, à luz do pensamento de Emmanuel Mounier, alguns constituintes que julgamos os mais fundamentais para estabelecermos uma aproximação e compreensão do universo inspirador do pensamento personalista que é a pessoa concreta, podemos agora tocar nas duas dimensões fundamentais que constituem como que os dois pólos da experiência possível em que a pessoa se desvela; em sua história dramática de conquista do mundo e de si mesma em sua *insurgência* ante às resistências próprias impostas por cada um desses pólos: refiro-me ao movimento de *interiorização* e ao de *exteriorização*.

Para a análise desta importante constituição, nos valeremos mais do grande *Traité du caractère*⁷⁸⁸, escrito por Emmanuel Mounier em grande parte durante seu retiro forçado na prisão de *Clermont-Ferrand*.⁷⁸⁹

II.1 Vida interior da pessoa

Como nota o professor Antônio Severino⁷⁹⁰: “Enquanto não se superar esta distinção muito rígida entre “objetivo” e “subjetivo”, a psicologia não conseguirá

⁷⁸⁸ *Oeuvres II*, Éditions du Seuil, aparecido pela primeira vez, por esta editora, em 1946. Emmanuel Mounier, por não considerar este estudo acabado, acrescentou posteriormente notas e referências que queria que fossem acrescentadas em uma nova edição, e que já constam na de 1947, que é a edição de que nos valem aqui. O *Traité du caractère*, todavia, desde o contato de Emmanuel Mounier com aquele que seria seu segundo maior amigo desde 1933 – depois da morte do seu amigo de infância Georges Barthélémy – o “franco-maçom” Jacques Lefrancq, vai começar a fermentar como projeto de livro. Lefrancq, empolgado pelo Péguy de Emmanuel Mounier e mais ainda pelo prospecto de anúncio da revista *Esprit* (Ver *abaixo* os anexos em: “Apêndice”), convida Mounier para uma conferência em Bruxelas, cidade da qual Lefrancq vai ser a antena para *Esprit*. Jacques Lefrancq se torna o animador da revista *Esprit* na Bélgica, depois de abdicar do seu projeto próprio e já em andamento de uma revista chamada *Équilibres*. Ele trabalha, com sua companheira, J. Brunfaut, na elaboração de técnicas para a exploração do caráter (cf. seu artigo de janeiro de 1941 em *Esprit: Os elementos fundamentais do caráter e a influência do regime intelectual*.) Durante muitos meses, Lefrancq, junto com Mounier, escreve uma crônica muito suave e cheia de humor na revista *Esprit* chamada “O diário de Ernest Noirfalize”. Uma coletânea de escritos de Jacques Lefrancq foi editada sob o título *Oser penser*, ed. La Baconnière, em 1961. Esta obra, assim como os quatro números da revista *Équilibres* se encontram na biblioteca de Châtenay-Malabry. (Para mais informações, ver LUROL. Gérard, *Mounier – Gênesse de la personne*, Editions Universitaires, 1990, p. 303.)

⁷⁸⁹ Para maiores detalhes sobre as condições nas quais Mounier escreveu esta obra, ver: *Esprit, Emmanuel Mounier, 1905-1950, op. cit.*, pp. 1030 ss. Ver também: *Mounier et sa génération, Oeuvres IV*, p. 721, pp. 734 ss.

centralizar-se no ser humano. Porque, mais que toda ciência, a psicologia depende da concepção que se tem do ser humano. É por isso que Mounier, em seu *Traité du caractère*, se engaja numa filosofia do ser humano e até mesmo numa vontade quanto a ele.”

Sobre a noção de vida interior, começaremos por tocar num preconceito muito difundido depois da crítica de Nietzsche à religião – que tem, sem dúvida, suas razões de ser, mas também seus limites – e que, tomado em sua unilateralidade, acaba servindo como impedimento para uma compreensão mais ampla desta dimensão própria, como vimos, da vida pessoal, e até como alibi para muito comodismo e indiferentismo pequeno-burguês em nome de não se sabe qual aristocratismo ontológico farisaico. A *vida interior*, forçando o significado para seu aspecto de *movimento e de tensão* antes que de localização espacial e por causa mesmo da pobreza da nossa linguagem, para o personalismo, por ser *parte constituinte* da afirmação da pessoa em sua expressão existencial dramática, requer uma abordagem mais ampla e que releve os aspectos incontornáveis de seus constituintes próprios não redutíveis. Desde já, nos remeteremos ao *Traité du caractère*, obra em que percebemos Mounier expressar-se melhor sobre o que pretendemos nos aproximar agora.

“O cristianismo, segundo Mounier, tem sido muitas vezes acusado, depois de Nietzsche, de servir à defesa dos vencidos e divinizar as necessidades dos fracos. Essa crítica, segundo Mounier, se apóia sobre alguns fatos parasitas que se desenvolvem nas épocas de religiosidade fraca. Uns vão procurar na fé a consolação de um coração sem apoio; outros, uma audiência junto de quem possa gemer; outros ainda, uma segurança contra a angústia de uma vida sem objetivo e contra os riscos de uma aventura dos amanhã incertos; ainda outros, um meio de não se defrontar com os problemas urgentes da vida. E a fé é, com efeito, segundo Mounier, um potente sustentáculo para as naturezas fracas. ... Por outro lado, segundo ainda o diretor de *Esprit*, os que têm feito a experiência de uma religião mais viril e mais ofensiva contestarão que se possa reduzi-la a funções de hospital. *A fraqueza da vitalidade é tão pouco solidária do fato religioso que ela se desvia da fé tanto quanto aí se engaja.*” [grifo nosso]⁷⁹¹ É nesse sentido que Mounier, tentando observar o aspecto essencial do religioso, vai procurar distinguir os seus elementos mais característicos das tendências latentes e próprias da esfera dos instintos, que não são, para Mounier, como

⁷⁹⁰ SEVERINO, Antônio Joaquim, *Pessoa e existência – Iniciação ao personalismo de Emmanuel Mounier*, Cortez Editora, São Paulo, 1983, p. 42.

⁷⁹¹ *Traité du caractère*, *Oeuvres* II, p. 741.

ainda veremos, nem bons nem maus: “Com a sua dupla tara de egoísmo e de automatismo, o instinto, fechado sobre si mesmo, fareja, no espírito religioso, uma ameaça muito direta para não tentar reduzi-lo pela astúcia e a domesticação, quando ele não pode eliminá-lo. O erotismo porta um elã e um mistério que o tem sempre associado, em tumultuosas combinações, às formas mal esboçadas do sentimento religioso.”⁷⁹²

Já tivemos a oportunidade, nas partes iniciais desse nosso estudo, de tocar em algumas dimensões essenciais do religioso e vemos o quanto suas intuições fundamentais estão ligadas às questões últimas que tocam na condição dramática pela qual a vida do ser humano se processa no mundo em que vive. Ou seja, em um mundo em que sua autoconsciência de pertença milita dramaticamente com a também clara consciência de diferença essencial do sistema-mundo. Esta situação lhe proporciona uma situação bem incômoda, angustiosamente original. Por um lado, pode levá-lo à recusa corajosa da vida adaptada de um animal ou, por outro, à demissão dessa sua situação dramaticamente tensa. Poderia tomar o sentido de uma vida produtiva e criadora, ou sucumbir à *vontade de instalação*, essa o grande pecado para o personalismo de Emmanuel Mounier. Esta *condição humana*, que Mounier prefere à expressão estática do racionalismo de *natureza humana*, gera uma situação de tensão cujo equilíbrio será uma conquista constante dada num estado de força cuja principal característica será, para o personalismo, seu apelo às dimensões criadoras da pessoa livre. É nesse sentido que poderíamos elencar aqui, a fim de elucidação quanto ao caráter afirmativo da vida que Mounier vê como o que mais caracteriza o sentido da ação da pessoa dramática, os dois eternos que o poeta Tomas Carlyle viu como colocados à frente de si mesmo: “O eterno Sim” e o “eterno Não”.

Em Carlyle, a afirmação da sua liberdade e, por conseguinte, do seu valor intrínseco perante o Universo, foi o passo que deu para galgar o “eterno Sim”. E então ele diz o que pode ser definido como a base da moral personalista de Emmanuel Mounier que não se confunde com sua caricatura, o “moralismo”: “Quero afirmar que a incerteza, a dúvida, a perpétua luta com o mistério do nosso destino final, o desespero mental e a falta de um sólido e estável princípio dogmático podem ser fundamento de moral.”⁷⁹³ Já vimos que esse sentido afirmativo da vida é o sentido mesmo essencial do fenômeno religioso, e é só por

⁷⁹² *Ibidem*, p. 739.

⁷⁹³ Cf. MACKAY, John A., *op. cit.*, p. 85.

uma falta de compreensão do sentido paradoxal, que a fraqueza toma na manifestação religiosa, que faz com que se entenda a “mansidão” como sinônimo de passividade, pusilanimidade e covardia. Pelo contrário: “O ‘manso’ é o ser humano que se opõe resolutamente a fazer caso do ultraje, para quem o código de honra de Cabriñana não existe. Aceita, sem rancor nem gesto vingativo, todos os embates da inimizade brutal, não por covardia, mas por estar cheio de espírito de amor para com o inimigo. Apesar da ofensa recebida, procura ativamente ocasião de responder ao mal com o bem. Só assim ficará vencida a má-vontade e o ódio será transformado em amor. Os mansos herdarão a terra porque serão os primeiros que a terão de fato conquistado.”⁷⁹⁴ Mas todas estas atitudes afirmativas que integram o movimento da pessoa só são possíveis, como vemos, a partir de uma atitude de disponibilidade, quer dizer, mais do que um *posicionamento teórico*. E isso, segundo o personalismo tanto pelo *tipo passivo*, que sem procurar o evento transformador ao se defrontar com ele deixa-se mudar qualitativamente e ao rumo de sua existência, quanto pelo *tipo ativo*, que sempre procurando o evento transformador, ao encontrá-lo, também se deixa ser transformado por ele, porque fora de qualquer sentimento de posse. Dentre estes dois tipos gerais, o indiferente, para quem o evento nada diz e nada muda, será, para o personalismo, a representação mesma da demissão da vida no que ela tem de mais original, o pecado mortal mesmo.

Em relação ao texto de Mounier anterior a respeito da acusação do cristianismo de defesa dos vencidos, ele se situa numa parte em que Mounier, no *Traité du caractere*, fala do ato de autocontrole e busca de equilíbrio interior pelo asceta⁷⁹⁵, cujo esforço demanda uma alta tensão no encontro interno de forças opostas a combater, ou seja, os *seus próprios demônios interiores*. Essa luta não tem nada a ver com debilidade e morbidez, nem com ruminação interior, é, segundo o personalismo, um estado de força, antes que de fraqueza. Para a pessoa, em sua luta por afirmação contra, neste momento do nosso texto, as suas resistências internas, o que segue na contra mão de um preconceito positivista muito difundido, do qual parece que nem Nietzsche escapou em sua avaliação externa ao evento, essa luta interior implica, antes, um estado de tensão e de muita força, do que de comodidade e de adaptação, tanto mais pelo fato de suas resistências e obstáculos se

⁷⁹⁴ *Ibidem*, p. 118.

⁷⁹⁵ A palavra *ascetismo* quer dizer originalmente *exercício*. Para uma visão sobre a relação do ascetismo com a mística, ver INGE, *The Christian Mysticism*, *op. cit.*, pp. 11 ss.

encontrarem, para a pessoa, como que impregnadas e como que as mais imediatas nessa sua experiência de confronto interior.⁷⁹⁶ Não há, *a priori*, preponderância de pressões internas ou externas, ambas as dimensões imprimem sobre a pessoa pressão e resistência enormes. A emergência da pessoa em sua auto-affirmação, na sua luta pelo real, segundo o personalismo, não é só um estado dramático, é um *estado de força*. Por outro lado, se a decisão da pessoa frente às solicitações do real comporta, segundo o personalismo, um *equilíbrio tenso*, esta mesma decisão não é, em si mesma, um *equilíbrio de neutralidade*, é um ato central de poder da pessoa, que escapa a toda análise psicológica redutora.⁷⁹⁷

Para uma aproximação à dimensão de força da dramática própria da vida pessoal, Mounier dá boas vindas à *ambivalência* em matéria de eventos psicológicos, contra os esquematismos fáceis de uma abordagem unilateralmente causal, muito ciosa do preconceito positivista. Para Mounier: “Em matéria de psicologia tudo é, por sua vez, causa e efeito.”⁷⁹⁸ A unidade de uma vida, que no âmbito de uma experiência pessoal lúcida e segura de sua liberdade, é uma unidade de balanço, por ser frágil pelos riscos que corre de ceder às determinações, é, a mesmo tempo, segundo Mounier, um estado de força por sua liberdade, que torna qualquer de suas determinações como *não determinantes*. “A existência da pessoa é uma existência dialética, isto é, ela não se prende a um dado definitivo. Por isso, não se reduz a uma natureza substancial, a um esquema fixo e rígido de ser. A existência pessoal não é o desenvolvimento mecânico de potencialidades predeterminadas ou predefinidas, mas uma contínua pulsação, uma ininterrupta disputa entre a exteriorização e a interiorização.”⁷⁹⁹

É da seguinte forma que Mounier vê a unidade de uma vida e sua exegese: oposições interiores – ambivalência: “... Tem-se visto fazer de Dostoievski um tipo de apologeta do caos e da absurdidade. Mas estas contradições saídas das profundezas, ele não as opõe à unidade espiritual da pessoa, mas à absurdidade e à desordem bem mais fundamental, sob sua ordenação aparente, do homem acabado como uma peça, máquina lógica cuja solidez ilusória saltará um dia por causa de alguma falha interna. A unidade de uma vida não é uma unidade de disposição dos assessórios, transparente a explicações

⁷⁹⁶ Quanto às resistências externas, falaremos no próximo tópico.

⁷⁹⁷ *Traité ...*, *op. cit.*, p. 422.

⁷⁹⁸ *Ibidem*, p. 354.

⁷⁹⁹ SEVERINO, Antonio Joaquim, *Pessoa e existência*, *op. cit.*, p. xvi.

causais, mas a unidade de um gesto gracioso, que pode ser alcançado apenas na última hora, desbaratando a exegese mais bem intencionada. ... nossa consistência psíquica não se mantém senão tencionada por estas oposições interiores: desarmá-las ou sacrificar um dos seus termos é nos abandonar às adaptações medíocres. ... Depois que Bleuler⁸⁰⁰ deu à ambivalência direito de cidadania, depois que o freudismo tem crido encontrar na ambivalência afetiva da criança, e notadamente em sua ambivalência sexual na primeira idade, a raiz de todas as ambivalências posteriores, a psicologia a faz saltar por todos os lados.”⁸⁰¹

Vemos o quanto Mounier, reconhecendo o elemento heurístico, por assim dizer, que a noção de ambivalência trouxe para a psicologia, afrontando o império do positivismo que dominava as análises neste início do século XX, não deixa de ficar atento, no âmbito mesmo de um discurso que elege a ambivalência como companheira, às acomodações teóricas tranquilizantes que, num segundo momento, mais ciosas por defender a teoria, param a meio-caminho do que, pelo sentido mesmo da ambivalência, segundo Mounier, poderia abrir novos horizontes sobre o não inventariável universo pessoal. Mounier, em seu *Traité du caractère*, ficou atento à tendência estatizante e final de conceitos e tipificações que, no intuito mesmo de uma descrição cabal, traíam o modo de ser próprio destas dimensões tão fugidias que se expressam por *ambivalência* no plano do psíquico.

Segundo o diretor de *Esprit*, pode acontecer que ela [a ambivalência] seja apenas um fenômeno de perspectiva e não de estrutura. Toda impulsão é forte não somente por sua própria força, diz Mounier, mas da fraqueza das impulsões antagônicas; assim, a castidade, a calma, a bondade, tanto quanto as condutas positivas, podem ser apenas, segundo Mounier, o efeito supervalorizado de uma ausência de paixões enérgicas. Neste nível, nota Mounier, é ainda muito fácil de resolver a ambigüidade: a impulsão direta e profunda é reconhecida em sua riqueza, em sua originalidade, na amplidão de sua expressão e de seus efeitos, o pseudo-poder em seu andar terno, banal, inexpressivo ou quando ele consegue

⁸⁰⁰ Eugen BLEULER, psiquiatra suíço (Zollikon, perto de Zurique, 1857-1939), tornou-se célebre por seus trabalhos sobre a *esquizofrenia*, termo por ele criado para distinguir sua patologia da demência precoce descrita por Emil KRAEPELIN, psiquiatra alemão, 1856-1926. BLEULER deu valioso apoio a FREUD no início de sua carreira e, sobretudo, introduziu no pensamento freudiano seu assistente, C. G. JUNG.

⁸⁰¹ *Traité ...*, *op. cit.*, p. 64. “Cf. as comunicações de Minkowisk, no *Encéphale* (1921) e na *Société de Philosophie* (1927).” [Nota de Emmanuel Mounier, *loc. cit.*]

simular, no caráter forçado e na fragilidade de sua simulação.⁸⁰² Ainda segundo Mounier, para esclarecer estas ambivalências, não basta fazer apelo, com Klages, a uma diferença de nível e de plenitude vital. As profundas diferenças de valor, que estão em jogo na maior parte dos casos, diz Mounier, escapam à simples descrição empírica. Toda indicação psicológica pode assim, segundo ele, representar itinerários psíquicos radicalmente opostos, se bem que confundidos sob sua aparência expressiva. “Assim, a influenciabilidade pode (registro inferior) traduzir a inconsistência pessoal e a debilidade psíquica, ou, ao contrário, (registro superior), um grande poder de assimilação ou transformação. O gosto do secreto exprime tanto (registro inferior) a dissimulação, a dissonância, a proteção afetada do vazio interior, quanto (registro superior) a reserva que denota um sentido agudo da interioridade. As ciências da expressão (grafologia, morfologia etc.) conhecem bem essa ambigüidade que torna tão delicadas suas interpretações finais. *Observamos, desde já, que ela desenha, por trás das determinações aparentes, o campo mesmo da liberdade espiritual.*”⁸⁰³ [grifo nosso] Segundo Mounier, uma ambivalência mais emaranhada se liga a uma lei fundamental do psiquismo: toda intenção psicológica provoca em seu surgimento o despertar da tendência contrária, toda força psicológica suscita em sua raiz mesma a força antagônica.

Segundo o diretor de *Esprit*, há ambivalência cada vez que as duas consciências, sem se fundir, vêm em superimpressão, ou as duas forças em composição incompleta. A ambivalência se aproxima então do equívoco, e sua interpretação é muitas vezes de uma dificuldade inextrincável. “Logo, a vida mantém, mais ou menos misturadas entre si, as duas tendências contraditórias na razão: ela nos força a admitir estados com dupla face, escândalos para lógica, unindo o sadismo ao masoquismo, a timidez ao orgulho, o sentimento de inferioridade à afirmação superior, a certeza à dúvida, um e outro se entranham, se exasperam, e se recobrem mutuamente. Pode-se, por sua vez, amar conscientemente e odiar inconscientemente o mesmo ser (e vice-versa) e tem-se mostrado

⁸⁰² Em *Traité ...*, *op. cit.*, p. 65. Em nota de Mounier: “KLAGES: *La loi de la rivalité des mobiles*. Nietzsche é o analista por excelência deste tipo de ambivalência, mas ele aí se deixou prender.”

⁸⁰³ *Traité ...*, *op. cit.*, p. 65.

que se mataria, como Julien Sorel⁸⁰⁴, por ódio e por amor misturados sobre o mesmo objeto.”⁸⁰⁵

Estas descrições da ambivalência que Mounier faz em sua análise caractereológica expressam, como vemos, o caráter aproximativo, problemático e provisório, do ponto de vista de Emmanuel Mounier, de nossas conclusões sobre a vida psíquica. Todavia, veremos que esta constatação não leva o personalismo a cair na tentação do *relativismo fácil* ou no *ceticismo radical* os quais, para ser conseqüente, deveriam levar os seus defensores ao silêncio.⁸⁰⁶ Ora, a descoberta da ambivalência intrínseca ao psíquico recebe acolhida no personalismo enquanto, por um lado, esclarecedora das tendências unilaterais distantes de uma aproximação adequada da vida psíquica, que predominava na psicologia racionalista e positivista da *gestalte*, da comportamental, que viam o ser humano como uma peça a ser ajustada e adaptada ao meio, e, por outro, enquanto um sinal das possibilidades promissoras do universo inexaurível da vida pessoal livre.

Na nota de apresentação do *Traité du caractère*, escreve Mounier: “*Tratado do caráter* e não *Tratado de caractereologia*. ... Nós não temos, em nossa pesquisa, apenas desejado tratar do homem, mas combater pelo homem. ...”⁸⁰⁷ Quanto à primeira precisão, Mounier diz que se trata de um tratado do caráter porque o seu livro pretende preencher uma considerável lacuna existente na literatura psicológica francesa; e quanto à segunda, é porque não se trata, da parte dele, de pura descrição, mas de entrever as possibilidades e o sentido de expansão que o movimento da pessoa poderia imprimir neste campo ainda tão engessado pelo dogmatismo racionalista e positivista. Da mesma forma e por isso também, para Mounier, a ambivalência não poderia se tornar um alibi para o esquecimento da pessoa e suas prerrogativas. Nesse sentido, a ambivalência se coloca, para ele, como um sinal da irreduzibilidade da pessoa aos quadros esquemáticos últimos de quaisquer teorias. Ela se apresenta a Mounier como o sinal, no âmbito mesmo do tratamento de sua expressão pessoal íntima enquanto *psique*, de seu caráter *não inventariável*. Mounier quer provar o caráter dialético do ser da pessoa também nesse lugar e em sua expressão psíquica.

⁸⁰⁴ Trata-se do herói de *O vermelho e o negro*, romance de Stendhal. Esta personagem é a expressão de uma luta contra sua natural fraqueza e a timidez, mas que acaba se impondo, por sua vez, como homem enérgico e ambicioso.

⁸⁰⁵ *Traité ...*, *op. cit.*, p. 65.

⁸⁰⁶ Nesse sentido, não posso deixar de notar o quanto os cétricos antigos eram mais consistentes do que os atuais.

⁸⁰⁷ *Traité ...*, *op. cit.*, p. 7.

Esta é uma primeira constatação. Uma segunda constatação, é que a ambivalência, usada ali como arma dos discursos da desconstrução, tomada então como inspiração de um discurso que acabaria fechado em si mesmo e bloqueando, por seus novos preconceitos, as aspirações do movimento de personalização em sua manifestação de liberdade, desvinculada, portanto, do campo de quem a constitui e fora do movimento próprio de sua afirmação como luta pelo real, quer dizer, desvinculada como característica própria do universo da pessoa, acabaria, como o racionalismo que pretendia combater, como uma espécie de feitiço que se volta contra o feiticeiro, sujeito às mesmas críticas das quais se pretendia porta-voz. A ambivalência, tomada apenas como fonte de desconstrução fora das suas aderências próprias e constitutivas em relação às exigências propositivas e afirmativas do movimento de emergência da pessoa, também ela se torna um engessamento numa intenção que comanda o seu dizer como estancamento ou palavra final. A ambivalência não é só um objeto de descrição, ela mesma, para Mounier, se inscreve na constituição do próprio sujeito que a descreve.

A ambivalência, por outro lado, não impede Mounier de perceber as aderências de que se vale a pessoa nesse nível de sua manifestação. O *interior* de que falamos aqui, e que Mounier contrapõe a *exterior*, antes de um “lugar”, como quer a geometria, deve ser entendido, por causa da miséria da nossa linguagem e do caráter aproximativo dessas experiências com a profundidade humana, de uma maneira, poderíamos dizer, *metafórica* de expressão. Mounier não vê nenhum problema no trato destas expressões como metáforas, pois reconhece que o nosso psiquismo invade o meio ambiente: para Mounier, há sempre muito mais de nós mesmos nas coisas do que estamos dispostos a admitir. Este é um fato natural, pois o movimento de personalização, como temos visto, quer invadir o infinito. Para tanto, também a pessoa, neste seu movimento próprio, fica sob o modo de ser do artefato. A sua emergência, enquanto afloramento, e sua insurgência, enquanto luta pelo real, não podem ser concebidas de outro modo senão pelo do *feitio*. A pessoa se faz, o seu equilíbrio é tenso, sua auto-afirmação deve ser sempre retomada, ela deve ser superada no que é e no que ainda não é.

Oposições espaciais, nota Mounier, tais como “*alto- baixo*, exprimem o movimento ascendente e a queda do eã vital e espiritual. Adler⁸⁰⁸, continua Mounier, pensa que esta é reforçada pela estação vertical e a representação do firmamento. Ele [Adler] lhe dá uma importância central.” O mesmo fenômeno é notado por Mounier em relação à oposição *esquerda-direita*. “A direita e a esquerda enfim, de importância média, materializam a facilidade e o “embaraço”. Seu uso político é puramente acidental, mas sua persistência rebelde atesta nossas disposições essenciais em estabelecer no espaço, até nas oposições mesmas, as idéias.”⁸⁰⁹ Nessa nossa projeção psíquica inevitável nos espaços, o personalismo vê se perfazer, antes que um incômodo para nossas tranqüilas e seguras *descrições de como as coisas são*, um apelo: ela indica a necessidade de se falar das aderências necessárias da pessoa, que este fenômeno apresenta, ao personalismo, como uma mensagem do ser profundo.

Já dissemos, *a pessoa não é um ente de razão*, a pessoa é o concreto por excelência. Neste sentido, falar da vida interior leva-nos a falar das aderências essenciais a esta dimensão da vida pessoal. Sua expressão, como movimento, pode se dar na forma de uma retração, de um retorno. É o momento da pessoa nuclear suas forças, em vista de um novo impulso. Como vimos antes, em sua ambivalência, pode se dar, em nome desta retomada de si necessária para um novo impulso, uma crispação do indivíduo sobre o eu, uma recusa, uma fuga. Perto do movimento de concentração, necessário, como vimos, para retomada das forças e também para melhor medir o tamanho e a impulsão do salto pela distância do obstáculo a ser ultrapassado pela pessoa, a crispação do indivíduo sobre si mesmo e sua ruminação egoísta não passa de uma caricatura que, no entanto, segundo Mounier, não pode nos confundir. “O impotente, segundo Mounier, não foge da realidade para o nada, mas para um universo interior, que ele substitui ao mundo real, com o qual ele lida mais que com a realidade. Estas construções imaginárias oferecem uma grande variedade de figuras,

⁸⁰⁸ ADLER: *Le tempérament nerveux*, Payot. [Nota de Emmanuel MOUNIER: *Traité ...*, p. 308.] Vamos voltar a esta projeção do nosso psiquismo quando tratarmos de uma noção muito corrente que é a de *hierarquia*, que nos parece ser, no plano da *sociedade laica*, e na sua autonomia política, uma extensão injustificada de uma metáfora mitológica que, com estas origens camufladas pelas ideologias, tem sido proposta e aureolada como discurso científico. Ver, mais *abaixo*, p. 670: “*Intermezzo: moral personalista e moral hierarquista*”.

⁸⁰⁹ *Traité ...*, *op. cit.*, p. 309.

mas elas têm em comum o fato de que substituem sempre uma adaptação laboriosa por uma adaptação fácil.”⁸¹⁰

Como temos notado, se a pessoa for entendida como unidade-dialético-dramática doadora de sentido, não se pode falar, simplesmente, de mundo interior e mundo exterior, sem mais, não levando em consideração a fraqueza da nossa linguagem e o caráter metafórico do qual nos vemos obrigados a lançar mão para estabelecermos alguma aproximação a esta dimensão expressiva e tão importante da existência pessoal. Tanto mais pelo fato de que tanto um quanto outro impõem à pessoa, cada qual a seu modo, como já dissemos, igualmente resistências. Para o personalismo, o movimento de personalização pode ser descrito como uma *luta pelo real*.⁸¹¹ “O sentimento do real nasce ao contato da resistência que as coisas nos oferecem, quando avançamos sobre elas, e do impulso com que nosso esforço sólido, corpo e alma misturados, lhes afrontam.”⁸¹²

Mounier fala de *corpo e alma misturados*, esta expressão é lapidar, pois caracteriza a base de apreensão da antropologia personalista e do seu *realismo integral* quanto à tomada possível do ser da pessoa em seu ato de presença, como sempre e somente em seu caráter sintético de unidade substancial. Voltaremos a falar destes constituintes importantes da antropologia relacional personalista. Por ora, concluiremos nossa aproximação à dimensão psíquica da pessoa em seu movimento de *interiorização* que, como veremos mais à frente, se complementa pelo seu oposto movimento de *exteriorização*.

Portanto, para Mounier: “Se a ‘vida interior’ é para alguns uma glotonaria perigosa, ela é, ao contrário, o que falta ao extrovertido para lhe dar as perspectivas profundas necessárias a uma vida plena. Tudo o que lhe dá gosto deve lhe ser proposto na linha de suas disposições próprias, e na medida em que ele pode tolerar.”⁸¹³ Não se trata de tipificações estanques, mas de encontrar, cada qual, o seu ponto certo. A personalidade, essa síntese provisória da beleza de cada pessoa, delineia os primeiros passos no conhecimento da silhueta psíquica própria de cada um: “A impaciência com nossos limites vem, em grande parte, do fato de nós os olharmos muito ordinariamente sob o aspecto negativo. O limite é, ao mesmo tempo, o desenho, a superfície sensível e a beleza mesma

⁸¹⁰ *Traité*, p. 373 s.

⁸¹¹ *Ibidem*, 327 ss.

⁸¹² *Ibidem*, p. 328.

⁸¹³ *Traité...*, *op. cit.*, p. 334.

da personalidade. Como a silhueta de nosso corpo é a imagem recuada da força que opera em nós.”⁸¹⁴ Todavia, assim como a busca da aderência necessária pode ocultar a vontade de instalação, a indiferença altaneira, que simula superioridade, pode dissimular um quadro patológico de incapacidade de lidar com o real, de tal forma que chegamos à conclusão que o quadro psíquico de um indiferente é *próximo* ao de um quadro patológico. “Assim, *ao mesmo tempo em que se destaca do real, o enfermo se impessoaliza e concebe todos os seus semelhantes sobre um modelo uniforme*. Estas indicações da patologia lançam uma luz decisiva não somente sobre a psicologia normal, mas sobre toda metafísica da ação. Bem distante da preocupação de que a vida pessoal deve nos desviar de nossa presença no mundo, essa presença é a condição primordial da interioridade.”⁸¹⁵

II.2 A vida exterior da pessoa

Já dissemos que o tempo em que Mounier e a equipe de *Esprit* vivem é filho do século XIX, século do coroamento do idealismo com o sistema de Hegel e, *ao mesmo tempo*, século do surgimento – na filosofia, com Kierkegaard primeiro e depois Nietzsche⁸¹⁶, Marx e Freud, este no campo da psique propriamente dita – do tempo da contestação, caracterizada pelas perspectivas pelas quais cada uma destas críticas partiria em sua busca da afirmação do que se lhes apresentava como *o concreto*. No pacote do idealismo, vinha naturalmente o racionalismo, com sua já histórica reivindicação de senhorio do que dissesse respeito à dimensão humana chamada “razão”. O personalismo de Emmanuel Mounier e sua equipe em *Esprit* e de outros movimentos personalistas pares, não deixando de procurar ouvir o que havia, nestas críticas, da voz da pessoa, não obstante, vão denunciar o *meio caminho* delas frente ao dogmatismo e vontade de sistema do idealismo-racionalismo e se recusar a tomá-las como a última palavra, quer dizer, o “fim da crítica”. Pois, na verdade, aceitá-las como tal lhes parecia, então, ceder e cair no mesmo erro de cunhar sistemas. Erro, para os personalistas, representado pela pertinência de uma

⁸¹⁴ *Ibidem*, p. 717 s.

⁸¹⁵ *Ibidem*, p. 361 s.

⁸¹⁶ Mas que, de acordo com Mounier, (ver a árvore genealógica do existencialismo em *Introduction aux existentialismes*, *Oeuvres* III, p. 71), tem raízes ainda na modernidade, a partir de Pascal.

verdade que se recobria, naquelas críticas, pela mistura interesseira ao erro da falta de adequação e de uma intenção sentida nos seus discursos particulares, em suas perspectivas, que tomavam o sentido de instauração de novos dogmatismos, mas que agora de maneira sutilizada, pulverizada, em novas formas *ideológicas*. E isso no sentido mesmo para o qual já apontavam enquanto falência e incapacidade das *ciências sociais* em pensar e refletir qualquer possibilidade de elaboração conjunta de uma cultura enquanto expressão de uma comunidade de destino e que já seguiam no sentido da forma das hoje chamadas *ontologias regionais*. Essa possibilidade de crítica da crítica se dá, para Mounier, graças à contribuição mesma da análise de Marx, do jovem Marx, principalmente, e sobre o tema da *alienação*.

Por outro lado, parar no exame dessa sutileza era algo que o personalismo não queria fazer. Pois, mesmo assumindo-se como *filosofia crítica*, quer suscitar e fazer valer, juntamente com a crítica, um papel tão importante à *autocrítica*. Isso no meio mesmo de uma crítica seccionada que os personalistas já percebiam, no seu tempo, correndo para bem se instalar, e com segurança, como que entrincheirada cada qual em seu território particular, como notamos antes. Estas chamadas ontologias regionais tendiam a compartimentalizar a realidade com o alibi da crítica, como crítica à *ideologia dos outros*. Ora, para o personalismo, essas críticas, nestas suas tendências também à instalação confortável em lugar seguro, assim podiam fazer porque participavam, cada qual a seu modo, de uma questão de fundo que não se ousava tocar por causa do caráter esguio do seu “objeto”, o que já denunciava o *preconceito* racionalista e objetivista do qual essas críticas se ressentiam, cada qual a seu modo, e contra o que se arvoravam em críticas últimas. Trata-se do *adiamento* histórico⁸¹⁷, mas que Emmanuel Mounier – como crítico da modernidade – data a partir do século XVI, da *opção pela pessoa* – que para o personalismo é o *único concreto* – em favor das reivindicações do indivíduo burguês agora matizadas – como tendências constantes não assumidas e em suas inspirações de fundo – nestas novas críticas regionais. Fato é que o *socratismo de Mounier*, em relação a esta questão, não o deixa consolar-se como que em lugar seguro. Assim como Sócrates, que não sabendo nada, ao menos sabia disso, Mounier, que era “burguês”, como todos os outros, ao menos tinha

⁸¹⁷ Como vimos já em nossas aproximações do mito e da religião. Ver *acima*: “Capítulo I”.

consciência disso: “E é assustador ver como o tempo burguês se infiltra em nossa vida interior.”⁸¹⁸

Por outro lado, lidando com outra vertente à instalação, em carta a Jean Marie Deletré, um correspondente de esquerda, de 17 de fevereiro de 1945, escreve Mounier como ele via a desconfiança sistemática e o sentimento de conspiração que acaba fora da lucidez: “Essa maneira bem francesa de colocar os problemas políticos, da qual vossa carta está cheia, toda em nervosidade, em ressentimentos, em paixão, me parece, desculpe-me a palavra, detestável por sua subjetividade. Será que nós não saberemos, pois, um dia olhar lúcida e calmamente os problemas que nos interessam a todos, sem ver aqui os chifres do diabo, ali o grande Inquisidor, acolá o Complô da Mão Negra, e todas as futilidades parecidas? Se nós nos chamamos revolucionários, não é por excitação verbal nem por gosto de teatro. É porque uma análise honesta da situação francesa no-la mostra revolucionária. Se nós dizemos que a burguesia tem maciçamente se demitido de sua honra e de suas responsabilidades, não é por sentimento de classe (nós somos todos burgueses) – nem por demagogia (eu vomito a demagogia) –, mas porque a evidência é mais que evidente, por mais simpáticas que sejam as exceções.”⁸¹⁹

Mounier mesmo reconhecendo, antecipadamente, sua inelutável pertença ao mundo burguês – ninguém escolhe a época e nem o tipo de sociedade em que vai nascer – não quer parar a meio caminho sob alguma *cobertura feliz*, mesmo denominada crítica, nem se vê impedido de tentar uma crítica lúcida à sociedade em que vive. Já falamos que o florescimento da pessoa no tempo e espaço não é uma tarefa simples; a relação da pessoa com o real é uma relação de luta, de embate e de força. Nesse sentido, assim como, ligado ao movimento de interiorização da pessoa de que falamos antes, para o personalismo de Emmanuel Mounier, “conhecer o próprio caráter é combater o próprio caráter”, e em função de potencializar o próprio caráter no que ele mantém, de sua parte, como responsabilidade na *liberação* do movimento de personalização, conhecer os próprios condicionamentos histórico-sociológicos – *cultura burguesa*, por exemplo – é combater estes próprios condicionamentos. Esse *modo de ser do artefato*, que comanda o pensamento personalista, é bem claro no tratamento que Emmanuel Mounier dá a esta dimensão de

⁸¹⁸ Mounier et sa génération, Oeuvres IV, p. 530.

⁸¹⁹ Ibidem, p. 799.

profundidade, diferente do preconceito positivista que é sempre muito cioso, pelo espírito pequeno burguês que o comanda, de instalação. E esta como uma espécie de pacto, primeiro do *analista*, como o possuidor do *conhecimento certo de como as coisas são*, e depois do *analisando*, cujos problemas pessoais acabam sempre reduzidos a algum tipo, mais direto, como na *Gestalt*, ou mais remoto, como na *psicanálise*, de problema de adaptação (social), quer dizer, de encontrar um lugarzinho ao sol da sociedade burguesa para esse indivíduo-objeto. Todavia, o *modo de ser do artefato* pode ser percebido até nas bases sobre as quais Mounier constrói o seu *Traité du caractere*. Ali lemos: “Podemos modificar o nosso caráter? A resposta deslizaria insidiosamente já nessa maneira de colocar a questão. A partir do momento, com efeito, em que o psicólogo não dá crédito senão ao dado morto da objetivação, ao *caráter visto*, abstração feita do *caráter vivido*, ele não pode dar à essa questão senão uma resposta negativa.”⁸²⁰

Portanto, o personalismo, quando rejeita definitivamente o adiamento pela opção da pessoa, não propõe simplesmente uma crítica final, propõe também uma ação, na forma de retomada de uma vocação esquecida. Ele quer que se retome nas mãos a obra humana conquistadora, que fora no início da modernidade a da burguesia heróica que, depois de ver nas gerações seguintes as prerrogativas de sua classe estabelecidas, já nas mãos dos filhos herdeiros, se instala e torna-se, a partir de então, graças à maquinaria jurídicista construída para garantir a passagem tranqüila dos bens herdados, uma reivindicadora egoísta apoiada por todas as estruturas que, como legado dos esforços dos seus primeiros pais que se nutriam ainda de um apelo humano, agora se tornam matéria de reivindicação. Ora, isso se apresenta, aos olhos de Emmanuel Mounier e sua equipe, como uma *escolha* da civilização ocidental pelo estancamento no indivíduo burguês, em detrimento e continuação do adiamento da opção pela pessoa, e que lhes é visível ainda na crítica contemporânea como uma continuação, uma opção que não esconde seus interesses: o círculo em que esta crítica quer comodamente enveredar-se e caracterizar qualquer outra crítica, ressentindo-se, para Mounier, de todas as suscetibilidades do indivíduo burguês que, por outro lado, pretende atacar: o personalismo, quanto a isso e tudo mais, propõe o partido da lucidez.⁸²¹

⁸²⁰ *Traité ...*, *op. cit.*, pp. 52 ss. Ver todo o tópico: “Caractère donné et caractère voulu”, *loc. cit.*

⁸²¹ Já dissemos, toda descrição implica uma prescrição, toda negação implica uma afirmação; aqui acrescentamos que, para o personalismo, a única e autêntica dialeticidade – o único *círculo não vicioso* que pode gerar ganhos reais – é a *dialeticidade movida pela pessoa*, por sua vez, fonte e aferidora de tudo, o “nó

Tendo esboçado estes matizes, podemos situar melhor o plano em que a exterioridade se encontra no personalismo de Emmanuel Mounier – antes como movimento complementar necessário da pessoa ao de interioridade, do que o locus da chamada única objetividade possível – como querem os reducionismos, cada qual a seu modo: do materialismo dialético, ou do instintivo pulsional, ou do biológico etc., que parece constituir a tentação própria também das metafísicas contemporâneas. Para Mounier, juntamente com Karl Jaspers: “O objetivo da filosofia é uma *nova* posse da objetividade. Não se trata da morte da objetividade, mas somente da sua agonia.”⁸²²

A pessoa não tem necessidade apenas de aderências interiores, no plano do psíquico, mas de aderências exteriores, no plano de sua manifestação no e diante do mundo. Ao falar de movimento de exteriorização, o personalismo não muda o foco de inspiração, que continua sendo a pessoa, mas muda a perspectiva em que essa inspiração, agora em seu movimento de saída de si, toma. O espaço em que vivemos não é uma grandeza quantitativa e exterior, mas uma maneira íntima de ser de nós mesmo e onde se dá a nossa ação. Segundo Mounier: “Utopia e ucronia⁸²³ são dois aspectos pelos quais nós procuramos

górdio” que desata um mundo. Não posso deixar de tocar aqui na relação entre Agápe e Eros, levantada, na área da crítica da literatura medieval, por Denis de ROUGEMONT, *L'Amour et l'Occident*, Plon, Paris, 1939; e, em teologia, por Anders NYGREN, *Agape and Eros*, S.P.C.K., London, 1954; relação esta que, a meu ver, se apresenta, nessa conexão, como um outro *nó górdio* da história ocidental. Enquanto Eros representa um movimento incontido e avassalador e que uma certa reflexão contemporânea difusa tem-no concebido como pulsando para a morte, e que nos atrai justamente pelas simpatias que nutre com nossas profundidades mais obscuras de *vontade de abismo*, Agápe seria a possibilidade de resgate e direcionamento desta força incontida e deste ímpeto erótico em uma perspectiva tanto mais construtiva e afirmadora da vida. Portanto, não somente pelo alibi da necessidade da contenção de sua *impulsão de morte* pela “sublimação” em vista da organização e criação das formas civilizadoras que, diga-se de passagem, é uma compreensão que não deixa de ocultar uma certa inspiração e vontade burguesas que têm sido expressas pelo seu ideal de *indivíduo adaptado*. O personalismo, a esta *dimensão erótica* da existência não propõe outra coisa – tal como o argumento burguês sociológico, como vimos – que um tratamento que respeita esta dimensão em sua expressão essencial. A *Eros* o personalismo propõe o domínio biófilo de *Agape*. É nesse sentido que o personalismo pode ser chamado de uma *filosofia do amor*. A opção pela pessoa, segundo Emmanuel Mounier, se identifica com a opção pelo *amor* (enquanto Eros cativo por Agape) em filosofia, pois, como já dissemos, o movimento de personalização do *ser para a vida*. Para isso, ver: *Révolution personaliste et communautaire*, *Oeuvres* I, p. 148, obra lançada pelas Éditions Mouton em 1935, cujos capítulos, com exceção do cap. VIII e do Posfácio, são artigos publicados primitivamente na revista *Esprit* entre 1932 e 1935: “Há bem mais de mediocridade que de verdadeira paixão nos vícios do mundo moderno, e é para restaurar o amor que se deve gastar hoje a generosidade dos homens.”

⁸²² *Introduction aux existentialismes*, *Oeuvres* III, p. 162. Vamos voltar sobre esse assunto, *abaixo*, no capítulo sobre *Pessoa e existência*.

⁸²³ *Em nenhum lugar e em nenhum tempo*. Todavia, para Mounier, o fato de não se estar em *nenhum lugar*, não implica, necessariamente, que não possa existir em *algum tempo*. Para o personalismo, se há um caráter objetivo nestas duas “formas a priori” da experiência possível, está em sua irredutibilidade uma a outra, o que frustra todo reducionismo, tanto idealista – espiritualista – quanto materialista. O caráter tenso, dialético e profícuo destas duas dimensões em sua relação irredutível, só pode ser percebido quando nos deparamos com

escapar da nossa condição, dando-nos as aparências abstratas da eternidade. Mas nosso destino é um destino espacial e temporal. Não há um só de nossos atos que não seja talhado nesse estofado estendido e durável cuja reflexão moderna tende a pensar que não é senão um mesmo tecido sob duas iluminações. Acolher esta dupla realidade e nos agregar a ela, situarmo-nos em nosso lugar e em nosso tempo, é assegurar nossa solidez espiritual ao mesmo tempo em que nossa orientação elementar. Toda tentativa de escapar a este enraizamento de base nos lança em uma forma de desequilíbrio psíquico. É para traduzir a impossibilidade de colocar o eu fora de suas condições espaciais e temporais de existência que os psicólogos alemães designam, às vezes, o eu encarnado sob a expressão composta e indissociável de *eu-aqui-agora*.⁸²⁴ Todavia, para dar maior densidade existencial a esta expressão *eu-aqui-agora*, Mounier propõe uma outra, mais longa, mas com maior apelo à concretude: “Eu não sou um *eu-aqui-agora*; seria necessário talvez ainda dar maior densidade: um *eu-aqui-agora-como este-entre os seres humanos-como este passado*.”⁸²⁵

Segundo Mounier ainda: “O *aqui* deste complexo vital é o ato pelo qual eu aceito e assumo a riqueza de meu espaço vivido.”⁸²⁶ A noção de espaço vivido só tem ainda uma curta carreira. Ela se encontra sufocada entre a noção geométrica de espaço, que está intimamente misturada à imaginação do senso-comum, e a brilhante reabilitação por Bergson da duração vivida, que parece rejeitar o espaço fora da vida. Quando o apóstolo Paulo, invocando os abismos do espiritual, fala da altura, da largura e da profundidade, quando nós falamos do sentido da grandeza, a linguagem só estaria emprestando uma metáfora superficial ao espaço geométrico ou estaria exprimindo, antes, a intuição de qualidades puras cujas dimensões geométricas não seriam senão as aparências? A patologia nos orienta claramente nesta última direção: o paralítico geral é ‘desorientado’ no espaço clínico que o entorna, e, entretanto, ele guarda a percepção do eu-aqui-agora. É que o espaço em que vivemos não é uma grandeza quantitativa como que exterior a nós, mas *uma maneira de ser íntima de nossa ação* [grifo nosso], sua expansão é vivida do interior. Há uma maneira de se figurá-lo como pura exterioridade, e de nos situar *de-fora* dele, o que

a experiência possível da pessoa em relação a estas estruturas, e não pelo desvio idealista do kantismo que desloca o seu verdadeiro núcleo motor.

⁸²⁴ *Traité ...*, op. cit., p. 299.

⁸²⁵ Cf. *Bulletin des Amis d’Emmanuel Mounier*, Numéro 60, Octobre 1983, p.29.

⁸²⁶ Ver, por exemplo, MINKOWISK: *Le Temps vécu*, pp. 74 s., 366, e *passim*, Collection de “L’Evolution psychiatrique” d’Artrey (17, rue de La Rochefoucauld, Paris-IXe) e as análises de Heidegger e Jaspers. [Nota de Emmanuel MOUNIER, *Traité ...*, op. et loc. cit.]

nos coloca ainda em situação de exterioridade a seu respeito, coisa entre as coisas. Nós podemos, por outro lado, olhá-lo *de dentro*. Não é sem razão que empregamos a expressão *de dentro* para designar a mais profunda intuição espiritual. O *de dentro* é o lugar interior onde se unificam: pertença, domínio, intimidade e irradiação. No sentido pleno das palavras, do espaço como da duração, é verdade dizer: *In eo vivimos, movemur et sumus.*⁸²⁷

Percebemos o quanto falar da pessoa é falar de um *poder unificador*, poder que se coloca *além* do objetivismo e *aquém* do idealismo. É quando a pessoa perde esse seu poder de maestria, sucumbindo ou à interioridade ou à exterioridade, que a luta pelo real, a condição própria de seu caráter afirmativo, fica comprometida. A ênfase, por outro lado, por parte de Mounier, no *de dentro* aponta para o sentido em que o personalismo repõe a noção de precedência do contemplativo ao ativo: “Θεωρεῖν / *Theorein* – dizem os gregos para designar a parte de nossa atividade que explora os valores e se enriquece estendendo o seu reino sobre a humanidade. Tradução clássica: ação *contemplativa*.”⁸²⁸ E, mais à frente, diz ainda Mounier sobre a contemplação: “... não é somente uma ocupação da inteligência, mas do homem inteiro, não é evasão da atividade comum para uma atividade escolhida e separada, mas aspiração a um reino de valores, invadindo e desenvolvendo toda atividade humana. Sua finalidade é *perfeição* e *universalidade*, mas através da obra finita e da ação singular.”⁸²⁹

Para o personalismo, a ação já começa na consciência e o tempo, como receptáculo dessa ação, longe de categorias meramente numéricas, é tempo vivido, resgatado de sua morte lógica, pela vida que lhe é insuflada pela pessoa. Já dissemos que é a partir da compreensão da dramática da existência pessoal como luta pelo real e poder unificador que esta palavra de ordem personalista de precedência do contemplativo ao ativo, até então apanágio do intelectualismo aristotélico, deve ser entendida no personalismo de Emmanuel Mounier. Ao mesmo tempo em que se diferencia da intenção intelectualista, o personalismo procura situar-se, como filosofia da ação, do engajamento, frente também à palavra de ordem de Marx: “Os filósofos se limitaram a *interpretar* o mundo de diferentes maneiras; o

⁸²⁷ Atos dos Apóstolos 17.28, expressão do discurso do apóstolo Paulo em Atenas acerca do altar vazio que os atenienses, sempre mais preventivos do que a arrogância moderna, deixavam ao “Deus desconhecido”, em relação ao qual sugestivamente diz Paulo: “... nele vivemos, nos movemos e existimos...”

⁸²⁸ *Le personalisme, Oeuvres* III, p. 501.

⁸²⁹ *Ibidem*, p. 502.

que importa é *transformá-lo*⁸³⁰, que não deixam de apontar, na economia geral do materialismo dialético, como uma queda para a pura exterioridade. Ampliaremos mais estes contrastes quando falarmos, mais à frente⁸³¹, da relação entre o *personalismo e o marxismo*. Por ora, fica patente que uma ação sem a maestria da pessoa, ou seja, uma ação que não se nutra de sua fonte e não se depure pelo seu crivo aferidor, tende a estabelecer um novo adiamento da opção pela pessoa. Com Marx, segundo Mounier, este adiamento se dá em proveito de uma teoria que gera um método, o materialismo histórico e sua dialética materialista. Estas ganham vida própria e autonomia, diante e contra as prerrogativas fundantes e de maestria da pessoa, segundo Mounier, como a expressão mesma do funcionamento intrínseco último da *matéria*, quer dizer, da *realidade*. Aquela, então, recebendo as honras devidas ao verdadeiro centro de reorientação da realidade que é, segundo Mounier, a *pessoa concreta*, é tomada, segundo o método do marxismo, como o *estofa último* da realidade que, em sua manifestação sócio-político-econômica, carrega a chave hermenêutica da realidade humana que se esclarece, segundo o marxismo, pela relação que lhe é *essencialmente* pertinente: a *luta de classes*. Dessa forma, nessa metafísica, mesmo como esforço de elaboração, nomeadamente contra uma queda ou no pragmatismo ou no intelectualismo, de uma *filosofia da práxis*, segundo Mounier, não há espaço e nem necessidade da pessoa.⁸³²

Tendo apresentado estas maneiras de construção da objetividade nas quais a pessoa é sempre preterida em favor de *alguma outra coisa* que, na perspectiva personalista, não deveria ocupar o seu lugar, podemos nos aproximar, pelo tema aqui da vida exterior, do enfrentamento da pessoa, em seu movimento de luta pelo real, com as resistências

⁸³⁰ K. MARX – F. ENGELS, *A ideologia Alemã* (I- Feurbach), 6ª ed., Editora Huciter, São Paulo, 1987, p. 14: “XIª Tese contra Feurbach”.

⁸³¹ Ver *abaixo*, p. 446: “Revolução Personalista e Comunitária e Revolução Coletivista: *A Pessoa, Como Relação e Comunidade, e o Coletivismo*.”

⁸³² Uma boa exposição que se esforça por apresentar a concepção marxista como filosofia da *práxis* é: VASQUEZ, Adolfo Sánchez, *Filosofia da Práxis*, Paz e Terra, Rio de Janeiro, 1968, especialmente pp. 46 ss.; “A práxis como categoria filosófica fundamental”. Ver também outra boa exposição em: KOSIK, Karel, *Dialética do concreto*, Paz e Terra, Rio de Janeiro, 1969. Ao nosso ver, a atenção dada por estes textos à *práxis* e à *dialética* se apresenta como a opção por um *método* e, portanto, um adiamento pela opção da pessoa em seu caráter analítico, como quer o personalismo. A única dialética válida para o personalismo tem sua fonte de origem na pessoa e se conclui nela. O método tem um estatuo sempre posterior e implica uma densidade ontológica inferior ao da pessoa. A apresentação da filosofia da *práxis* e da dialética marxistas parecem perder de vista este estatuto fundamental da pessoa e hipostasiar uma lógica em um método que, tomado em si, parece ter vida própria independente da pessoa.

colocadas pelo mundo exterior, e do sentido concreto e fundacional que ela tem no pensamento de Emmanuel Mounier.

Nesse sentido, os obstáculos colocados pelo real à pessoa criadora lhe são *estimulantes*. Frente aos tipos ativo e inativo, a ação da pessoa se perspectiva como ato de verdadeira coragem. “A verdadeira coragem não segue normalmente em uma ignorância absurda do obstáculo a não ser que um secreto instinto a advirta da certeza de sua vitória; mas o corajoso não é às vezes senão um presunçoso que tem tido êxito. A ação mais modesta assume os riscos, e a natureza psicológica dos riscos é a de ser uma improbabilidade muito mais que uma probabilidade. Na há ação sem um toque de loucura, sem uma desrazão soberana que mofa das razões. Que não se discuta com o pusilânime: ele tem razão em cada uma de suas razões, pois a razão prevê tudo, salvo o milagre mesmo do ato criador.” E continua Mounier: “Não se segue que toda loucura seja criativa. O sucesso da ação pertence àquele que junta o máximo de audácia ao máximo de preparação.”⁸³³

Para Mounier, o elo estreito que une o dom da iniciativa ao espírito criador, fora dos casos de uma forte inibição por causa de inatividade patológica, faz da iniciativa a elasticidade da criatividade.⁸³⁴ Percebemos, assim, como a ação criadora é tecida dentro do raio de domínio da pessoa e, como tal, confeccionada sob os constituintes próprios de equilíbrio e domínio da pessoa. “Da mesma forma que a decisão, a iniciativa, para regular a ação, se compõe com *as solicitações e as limitações do real*. São estas que lhe dão uma infinita flexibilidade. Nosso corpo mesmo é já um instrumento maravilhosamente dócil às nuances da ação. ... As coisas tecem o homem enquanto o homem tece as coisas.”⁸³⁵

Todas estas aproximações de Mounier ao modo como se dá o afrontamento do obstáculo e as regulações da ação por parte da pessoa, que, ao mesmo tempo, expressam sua luta com o real em sua busca de construção de uma unidade e equilíbrio psíquico, deixam claro o papel onipresente deste *eu* que se descobre e se constrói em seu confronto com as resistências do real. Falamos do “eu” e de sua afirmação, que não se confunde, para o personalismo, com a pessoa, e em relação ao qual Mounier reconhece o mérito de Freud em desmontar o *caráter objetivista*, que a psicologia de seu tempo queria lhe dar, dessa figura, por sua vez, fluida, antes vivida que vista.

⁸³³ *Traité ...*, op. cit., p. 426.

⁸³⁴ *Ibidem*, p. 427.

⁸³⁵ *Ibidem*, p. 428.

Sobre isso, diz Mounier: “O eu foi longamente estudado pelos psicólogos como um objeto entre os outros. Para assegurar sua existência através de suas metamorfoses incessantes, procurava-se sofregamente estabelecer, de fora, sua ‘identidade’. Fazia-se apelo, para extrair essa identidade, à consciência: mas seguindo o mesmo método que seria “objetivo”, pelo fato de que reduzia toda experiência às condições da experiência sensível e notadamente da visão, se lhe retirava, por assim dizer, do jogo da consciência viva, e se lhe constituía em observatório, registrando impessoalmente o filme dos estados de consciência. Ora a identidade e a impessoalidade são, por definição, as propriedades mesma da coisa. Todavia, mesmo com nenhum prestígio somado aí, nenhuma virtuosidade dialética, a partir de uma exposição objetiva análoga àquela sob a qual a ciência positiva apreende as realidades psíquicas, pode-se fazer com que se reencontre a realidade pessoal que é, desde o início, afirmação. O eu é vivido antes de ser visto, e não é conhecido adequadamente senão em sua atividade vivida. O mérito capital do freudismo⁸³⁶ e das primeiras psicologias personalistas alemãs é o de ter denunciado essa ilusão secular, comum às psicologias idealistas e às psicologias materialistas, e mostrado que, de um feixe de constatações na terceira pessoa, a síntese mais ‘mental’ que se queria imaginar jamais tirara uma existência na primeira pessoa.”⁸³⁷

Como vemos, Mounier reconhece os méritos de Freud, que foi, definitivamente, quem introduziu a história da pessoa na psicologia contemporânea.⁸³⁸ E logo no início do *Traité du caractère*, como já notamos, Mounier vai procurar situar este seu *tratado do caráter*, e não de *caractereologia*, em vista da pretensão de preencher uma lacuna nos estudos de psicologia em França. Mounier fala das “ilusões da linguagem e do laboratório”: “O melhor e o pior do espírito francês tem resistido ao freudismo: um certo bom-senso, uma incontestável saúde de espírito, o gosto do rigor, mas também o contorno mesquinho tomado das ciências humanas que não têm mais a idéia precisa do humano e têm medo da aventura. ... E nossa psicologia permanece esterilizada por dois preconceitos parentes, que ela guarda obstinadamente, de uma herança já caduca: o preconceito analítico e o

⁸³⁶ “Sobre este aspecto, ver Politzer: *Introduction à la psychologie*, Rieder.” [Nota de Emmanuel MOUNIER, *Traité ...*, *op. cit.*, p. 523.

⁸³⁷ *Traité ...*, *op. et loc. cit.*,

⁸³⁸ *Ibidem*, p. 36.

preconceito objetivista.”⁸³⁹ O alcance ético que Mounier quer dar as suas pesquisas seria a maneira de fazer valer, no lugar mesmo em que o preconceito *analítico e objetivista* se instauram, e para além deles, o elemento de descontinuidade, de imprevisibilidade e, portanto, de criação, atributos específicos do modo de ser da pessoa. Esse *inconformismo*, por parte de Mounier, em relação ao estancamento característico destes preconceitos quanto à dinâmica viva da manifestação da pessoa na tentativa de subsumir seus caracteres mais próprios sob o álibi da análise objetiva é o que vai caracterizar a aproximação de Mounier a estas pesquisas e o nível do seu reconhecimento dos méritos dessa análise, incluindo os da de Freud.

Sobre isso diz Mounier: “Não se pode censurar o freudismo por ter negligenciado o estudo da vida normal. Ele se louva, não sem razão, de ter sido o primeiro a proclamar a onisignificação dos atos cotidianos aparentemente os mais desprovidos de sentido. Não há, com ele, um só de nossos gestos, seja o cantarolar com um ar descontraído ou a maneira de torturar um cachimbo entre os dedos, um único sequer de nossos tiques ou de nossos esquecimentos que não deva se ligar, no mesmo título que os atos conscientemente motivados, às estruturas mais íntimas de nossa história e de nossas disposições pessoais.”⁸⁴⁰

Ora, não obstante os méritos, o freudismo acaba, por suas vias próprias, cedendo também à tentação do objetivismo: “Todo fato psicológico é ... um evento na primeira pessoa e não pode ser formulado senão na primeira pessoa. Ele é inseparável de uma história, de uma afirmação, de uma significação e de uma valorização pessoais. É o que tem compreendido a psicanálise. Ou, antes, é o que ela tem começado a compreender. Ela tem visto a necessidade de religar a explicação à história e às significações acumuladas no sujeito individual: a *anamnese* procura, nos cursos tumultuosos dos efeitos, os temas diretores e, por trás dos temas, os eventos individuais que, a cada vez, abrem o sentido de uma situação psicológica dada. Mas nem Freud nem a maior parte dos freudianos têm reconhecido o papel da afirmação e da valorização. Isto se dá porque a psicanálise finalmente caiu, na *explicação*⁸⁴¹, sobre um material de processos na terceira pessoa. ... Pulsões, complexos, desagregações, mecanismos de transferência, de substituição etc. Freud, no final das contas, leva consigo todos estes novos utensílios a uma nova

⁸³⁹ *Ibidem* p. 9.

⁸⁴⁰ *Ibidem* p. 35.

⁸⁴¹ Grifo nosso.

substituição impessoal: a energia afetiva, que se transfere, se transforma, se regula e se desregula toda como um fluxo material, é o velho mana⁸⁴² das religiões primitivas uma vez mais rebatizado.”⁸⁴³

Assim, segundo ainda Mounier, a explicação psicológica não se completa, como a explicação física, nonexo causal, no estabelecimento das relações objetivas constatadas de fora entre os elementos ou as funções. “Ela é essencialmente uma compreensão, a interpretação pessoal, pelo observador, de uma significação pessoal. ... só a pessoa conhece adequadamente a pessoa. O paradoxo da compreensão de um incontornável⁸⁴⁴ individual por um outro incontornável individual não se resolve senão neste ato de conhecimento direto da pessoa por seu semelhante (Scheler). Não é nem uma ‘alienação’ nem uma ‘introjeção’, em que todas as duas compusessem um ter dissolvente em uma negação do outro ou em uma negação de si. É uma *comunhão* [grifo nosso] ou, para retomar o trocadilho saboroso de Claudel, um *co-naissance* (*nascer com*) daquele que conhece com o conhecido. Eis aqui, pois, uma volta ao frescor do subjetivismo? Se for ‘subjetivo’ exigir um ato de compreensão pessoal para extrair adequadamente os atos que vêm da pessoa, ou as palavras perdem seu sentido corrente ou não é menos ‘subjetivo’, da parte de um psicólogo de laboratório, afirmar a necessidade de órgãos sensoriais intactos e de um julgamento perceptivo são para receber as impressões das coisas.”⁸⁴⁵

Assim, num movimento que começou com o sentido de uma promessa de re colocação da pessoa, Mounier constata a sua recusa de fundo a tomar este reconhecimento e suas conseqüências. Os balbuciantos do laboratório não são a única causa aqui. Segundo Mounier, é exigida do estudioso uma ascese “subjetiva” muito dura para considerar seus resultados como válidos: ele deve se despojar da precipitação e da prevenção e prestar a verdadeira homenagem de uma paixão capaz de vencer qualquer

⁸⁴² Temos uma explicação acerca da origem dessa palavra em: GUSDORF, Georges, *Mito e metafísica*, Editora Convívio, São Paulo, 1980, p. 53; Capítulo IV: “Mana”, p. 52 ss. [Título original em Francês: *Mythe et Métaphysique*, Fammarrion, Éditeur, 1953.]: “O missionário Codrington, que pôs em uso a noção de *mana*, a definia assim em 1891, em sua obra sobre os melanésios: ‘potência ou influência sobrenatural ... que entra em ação para realizar tudo aquilo que está para além do poder ordinário do homem, fora do processo comum da natureza’.”

⁸⁴³ *Traité ...*, *op. cit.*, p. 45 s.

⁸⁴⁴ Mounier usa a noção de “absoluto”, que, além de outras, nesse nosso estudo, e a partir do sentido mesmo do personalismo que depreendemos da obra de Mounier, como já dissemos, será substituída pela noção de “incontornável”, que consideramos fazer mais jus à inspiração personalista cujas justificativas estamos ainda esclarecendo.

⁸⁴⁵ *Traité ...*, *op. cit.*, p. 45 s.

outra paixão. O conhecimento do ser humano, se pergunta Mounier, – seria ele menos exigente que aquele da natureza? Esse, também, segundo Mounier, se recusa a quem não aceita render a seu objeto a homenagem prévia de uma pessoa a uma pessoa. Assim: “A caractereologia, tem-se escrito de maneira justa, não é uma hermenêutica dos sonhos. Jamais, em desagrado aos peões, ela se venderá em tabelas dicotômicas, como as flores e as faunas que, de abraço em abraço, conduzem às dimensões que se tem nas mãos. O abade de Épée⁸⁴⁶ já mostrou que é em se dirigindo a suas latências individuais profundas que ele educava o surdo-mudo, e não em lhe impondo os quadros lingüísticos exteriores. Binet⁸⁴⁷, e todos os que se ocupam com os deficientes mentais, tem afirmado a mesma exigência: assim, vemos a prática psicológica confirmar a exigência ontológica.”⁸⁴⁸

Segundo Mounier, essa exploração, impelida para o lado do inefável, conduz o psicólogo aos limites de uma metapsicologia, sem a qual a psicologia é *inconsistente*, mas, para o estabelecimento da qual, ela é *incompetente*. “Uma psicologia geral, como aquela de Freud, pode se arruinar finalmente pela impotência metapsicológica (ou, se quiser, metafísica) de seu autor. ... É sobre a metapsicologia que, no final das contas, a estrutura do caráter se coloca em perspectiva. A pessoa, como temos visto, é unidade significativa, e o caráter, a forma geradora e determinante de uma melodia estrutural. ... Se as palavras têm um sentido, é perseguindo essa totalidade que nós tocamos na ‘objetividade’, quer dizer, na plena adequação do conhecimento ao objeto.”⁸⁴⁹

Com isso, podemos ver que sentido toma a “objetividade” no personalismo de Emmanuel Mounier. Uma objetividade de aproximação, que será tanto mais objetiva quanto mais render a homenagem devida ao objeto. Esta objetividade construída, pois se encontra, também ela, sob o modo de ser do artefato, se distancia do realismo ingênuo, pois o objeto que se oferece nela, em relação a sua apreensão, implica um transbordamento, um excesso, um resíduo ontológico inapreensível, escândalo com o qual a lógica da contenção não quer se deparar; distancia-se também do subjetivismo, pois a acomodação exigida entre conhecimento e objeto aqui implica o reconhecimento de uma dignidade axiológica ao

⁸⁴⁶ Charles-Michel Épée, (1712-1789), educador francês notado por seu trabalho em favor dos surdos-mudos.

⁸⁴⁷ Alfred Binet (1857-1911), psicólogo que exerceu um papel dominante no desenvolvimento da psicologia experimental francesa e que apresentou contribuições fundamentais na área da medição do coeficiente de inteligência.

⁸⁴⁸ *Traité ...*, *op. cit.*, p. 46.

⁸⁴⁹ *Ibidem*.

objeto que se antecipa aos construtos teóricos, de tal forma que a subjetividade terá mais consistência enquanto tal, ou seja, enquanto saída de si real de um sujeito, quanto mais esse seu ato se deixar nutrir da seiva do objeto, quanto mais seu conhecimento for um *nascere com*, como lembrou Mounier antes pela fórmula de Claudel.

Para completar a aproximação que Emmanuel Mounier faz a Freud, reconhecendo os seus méritos, mas também suas limitações, apresentamos alguns aspectos das observações de Mounier sobre a estruturação do *ego cindido freudiano*, que realmente veio contestar a posição segura em que se encontrava o sujeito psicológico apresentado pela tradição racionalista, muito confiante em suas capacidades sintetizadoras, em seus conceitos muito “claros e evidentes”, e em sua unidade muito incontestada, pois, depois de Descartes e Hegel, enquanto alma, o eu passa a ser mais fácil de conhecer do que o corpo.

De início, Mounier faz notar que o tipo de estruturação escalonada, como probidade, honestidade, coragem, polidez etc., que procura fazer valer o aspecto rítmico da melodia da alma em sua tensão própria, pela necessidade de estruturação do mundo diverso social, (o que Klages, segundo Mounier, considerava como “pseudo-tipologias sociais” chamando-as qualidades “pseudo-típicas”), catalogam as *conseqüências sociais do caráter*, mas não designam as *estruturas essenciais*.⁸⁵⁰

Segundo Klages, nota Mounier, essa disposição em profundo jorraria de uma força vital inconsciente e cósmica. “A vitalidade total comporta dois estágios: o corpo e a alma, essa última estendida como eflorescência do instinto. Em face dela se dirige seus inimigos perpétuos: o espírito e a vontade, poderes de dissociação e de morte, vindos de não se sabe qual anti-universo.”⁸⁵¹

Segundo Mounier, trata-se de uma estrutura sobreposta do mesmo tipo da que nós encontramos em Freud e em muitos de seus discípulos. Segundo Mounier, o “Si” ou o “Id”, estágio infernal das pulsões, em seu encontro com a realidade, dá nascimento ao “Ego”, que é a personalidade agindo em adaptação ao real; no curso de seus contatos sociais, este se destaca e se opõe um “Super-Ego”, que o torna superior, mas como uma força, *não como um valor*. Mounier também observa que essa arquitetura, já complicada, se complica ainda mais em certos discípulos de Freud e chega, segundo Mounier, a um verdadeiro

⁸⁵⁰ *Ibidem*, p. 49.

⁸⁵¹ *Ibidem*.

barroquismo psicológico que mantém suas fantasias decorativas como se tratando de profundidade de análise. Segundo o diretor de *Esprit*, Jung o abandona e não opõe senão dois grandes planos: o “si”, enfronhado nas profundezas do Inconsciente individual (ao qual se junta, por amplas extensões, o inconsciente coletivo), não é mais somente, como em Freud, o inferno das pulsões más, mas o reservatório total da personalidade, cujo “eu” empírico é só a fachada.⁸⁵²

“A noção de níveis ou de estágios do caráter é”, segundo Mounier, “evidentemente, apenas um esquema de representação.”⁸⁵³ Seu perigo, segundo Mounier, é fixar em vez de sugerir, e de orientar, assim, uma mentalidade mecanicista sobre o plano das estruturas. “Não se deve jamais perder de vista que ela não é senão um meio de figurar a profundidade da personalidade e a simultaneidade, sobre cada iniciativa psíquica, de feitos, de impulsões, de ressonâncias saídas dos planos muito diversos e em número teoricamente infinito, em relação aos quais toda classificação, seja ela ‘estrutural’, não é senão um ajuste grosseiro. A realidade permanece sempre a afirmação de uma totalidade dinâmica, aquela do processo vital da personalidade. Também estamos plenamente de acordo com Petermann em atrair o vocabulário advindo da noção de planos para a noção de dimensões globais da personalidade tomada existencialmente como um todo agindo em um só gesto em seus diversos níveis de organização: são estas dimensões que nós estudaremos sob nome de acolhimento vital, e veremos que cada uma engloba o homem concreto de alto a baixo, desde sua espiritualidade até às disposições de seu corpo.”⁸⁵⁴

As noções de estruturas e de estágios, segundo o diretor de *Esprit*, definem o que os alemães têm nomeado, com uma expressão que não tem deixado de encorajar alguns abusos, “psicologia profunda”. Trata-se ainda de psicologia, diz Mounier, mas que, cedendo à inspiração do psiquismo por sua transcendência íntima, constitui um encaminhamento para uma metapsicologia, empurrada para um além das formas da experiência, e conservando, por sua vez, a humildade e o fervor inventivo do caracterólogo.

⁸⁵² *Traité ...*, *op. cit.*, p. 51

⁸⁵³ “Pode ser encontrado em muitos metafísicos psicólogos, as ‘ordens’ de Pascal, as ‘esferas da existência’ em Kierkegaard etc.” [Nota de Emmanuel MOUNIER, *Traité ...*, *op. cit.*, p. 50.]

⁸⁵⁴ “Estas pesquisas recentes estão ainda longe de chegarem a seus resultados e a um vocabulário comum. Por exemplo, Kretschner distingue as ‘formas do movimento da realidade espiritual’ (como o tempo psíquico, o ritmo interno da conduta, o domínio), em seguida, a nota afetiva de base e, enfim, a capacidade de experiência; Pfahler a vivacidade de assenhoreamento, a capacidade de reação afetiva e a energia vital: de sua combinação, ele forma doze tipos fundamentais.” [Nota de Emmanuel MOUNIER, *Ibidem*, p. 51.]

Diz Mounier: “Seguimos bem com ela na exata perspectiva da pessoa. Ficamos em guarda, no entanto, para que ela não encoraje, seguindo as duras palavras de Jaspers⁸⁵⁵, um tipo de ‘tagarelice sobre as possibilidades’, que não chega a ser em alguns senão ‘pura impulsão e antecipação vazia e sem crítica’. A psicologia profunda não ganha nada em se comprazer na noite. É mergulhando seus resultados mais válidos nas nuvens mais ou menos metafísicas que ela tem atraído a desconfiança durável dos espíritos para os quais a luz também é uma dimensão do espírito.”⁸⁵⁶

A pessoa, segundo Mounier, não é uma arquitetura imóvel; ela dura, ela se prova ao longo do tempo. Sua estrutura é, na verdade, mais semelhante a um desenvolvimento musical que uma arquitetura, pois ela não pode figurar fora do tempo. Pergunta-se Mounier: “Seria ela, por isso, um fluxo líquido onde o pensamento não teria onde se ancorar? Não. Como um contraponto, ela guarda sob sua mobilidade sempre nova uma arquitetura axial feita de temas permanentes e de uma regra de composição. O tempo mesmo, em suas três dimensões, lhe fornece suas medidas. Ela é inseparável de um presente pessoal, e é por isso que toda iniciativa psicológica encobre, com uma escolha, uma afirmação e um engajamento; é inseparável de um passado pessoal, e é por isso que não se pode compreender uma situação psicológica independentemente da história do sujeito; é inseparável de um futuro pessoal, e é por isso que o presente de um comportamento, prenhe do passado que o preparou, só apreende o que resulta como seu sentido último por meio do futuro que ele se dá, quer dizer, pelos valores que ele aceita. Uma caracterologia personalista exclui o hábito comum de fixar os traços do caráter em um tipo de atemporalidade objetiva e indiferente, independentemente da afirmação e da recusa, do passado vivo e das opções de valor. Mas aqui, conclui Mounier, nós chegamos à virada que nos leva da caracterologia à ética.”⁸⁵⁷

⁸⁵⁵ “Karl JASPERS: *Psychopathologie générale*, p. 250.” [Nota de Emmanuel MOUNIER, *Traité ...*, *op. cit.*, p. 51.]

⁸⁵⁶ *Traité ...*, *op. cit.*, p. 51.

⁸⁵⁷ *Ibidem*, p. 51 s.

II.2.a O giro ético e a resolução

Estas passagens de uma obra pouco conhecida de Emmanuel Mounier, que é o *Traité du caractère*, deixam claro a preocupação, por parte de Emmanuel Mounier, em não se deixar levar, pelo plano da elaboração de estruturas, ao esquecimento do concreto que está sempre em suas bases: a *pessoa*. Mounier vê este esquecimento como sendo a tentação própria também do psicologismo. E, seguindo o conselho de Landsberg⁸⁵⁸, onde há tentação, é papel da filosofia esclarecer. “Não há explicação psicológica válida ali onde sua cadeia é desconhecida. E também, a geografia das amizades de um ser humano é mais essencial para o conhecimento dele do que o balanço de suas secreções.”⁸⁵⁹

O discurso sobre a ética, dimensão para a qual o personalismo vê sempre um giro inevitável, o é não por mera dileção, mas porque, para o personalismo, o sentido possível e mais próprio de sua elaboração se dá somente em seu vínculo essencial à pessoa como liberdade e relação. Aqui entramos na esfera complexa da *resolução*: “Não tocamos no coração da ação nem no da deliberação, como o querem os intelectualistas, nem nos movimentos do corpo, como o afirmam os positivistas, mas no da decisão, pela qual se exprime o ato⁸⁶⁰ criador da liberdade.”⁸⁶¹ A fonte deste ato criador, o discurso liberal tem desviado e querido reduzi-la à esfera da decisão política, a qual privilegia como esfera própria da ética porque já a tem, antecipadamente, subsumido sob seus construtos jurídicos previamente comprometidos com suas intenções e valores de base.⁸⁶² Ora, esse desvio, para o personalismo, é inaceitável. Primeiro porque a ação política não é, para o personalismo de Mounier, o único tipo de ação possível e nem o mais válido. Sobre isso diz Mounier: “O liberalismo tem decomposto a ação dissociando, na pessoa, espírito e matéria, inteligência e eficácia, ideal e real. Conseqüência: uns aceitam os confortos da vida material, outros, os confortos da vida espiritual; estas duas demissões se equivalem, se bem que os da segunda sejam comumente respeitados como uma elite, pelo farisaísmo burguês. Duas outras categorias de desarranjos crêem agir: são os ‘realistas’, que reduzem a ação à tática

⁸⁵⁸ LANDSBERG, Paul Louis, *Le problème moral du suicide*, (segunda parte) Éditions du seuil, Paris, 1993, pp. 107 ss.

⁸⁵⁹ *Traité ...*, *op. cit.*, p. 113.

⁸⁶⁰ Já falamos sobre a noção de *ato* no personalismo.

⁸⁶¹ *Traité ...*, p. 416.

⁸⁶² Trataremos das principais características destas intenções difusas do liberalismo quando falarmos da relação entre *personalismo e liberalismo*. Ver, *abaixo*.

improvisada, e os idealistas, que crêem na fecundidade automática da tinta do estilo. Assim, a ação cai entre uma agitação inútil e uma cogitação ineficaz. Para lutar contra as necessidades massivas, cuja sombra se estende pela história, nós só teríamos que escolher então entre os gesticuladores e os pregadores.”⁸⁶³

O giro ético pelo qual o personalismo milita, como preocupação constante no seu pensamento, é assim porque considera a dimensão ética humana como a região por excelência, pela qual se é possível fazer valer, de maneiras mais próximas possível, as prerrogativas da *pessoa como liberdade e relação* e, assim, a sua *concretude*. Esse giro não é, portanto, fortuito. No personalismo de Mounier, não se trata nem de moralismo espiritualista e nem do último recurso da metafísica materialista que, através dos seus *incontornáveis* reducionismos – seja sociológico, político, econômico (em suas tomadas mais coletivistas) ou mesmo instintivo (em suas tomadas mais individualistas) –, procuram sempre situar a ética num *outro locus* que o da dramática pessoal. Isso, numa espécie de acordo velado entre estes dois inimigos históricos, que faz com que nem um nem outro tenha que lidar com o que acabaria com o sonho idealista do primeiro e com sonho pseudo-científico-positivista do segundo.

Temos falado do adiamento da pessoa, que caracteriza estas famílias ideológicas. A preocupação com a ética, no personalismo, depende de uma clara compreensão do lugar próprio do ato lúcido de resolução que, para este, por sua vez, não se perde nem no ativismo cego nem se enrijece em dogmatismo. À *fenomenologia própria do si* de Jung, que procura fugir ao enrijecimento do esquemático freudiano, que vimos antes, diz Mounier: “Nós acrescentaremos que ela se prolonga em ética experimental. É neste nível que nós nos colocaremos aqui. Não perderemos jamais o contato com o ato vivo de afirmação do eu, que está incluso no mais exterior destas manifestações, mas o reencontraremos em diversos níveis de atualização, percorrendo a atividade do eu da periferia ao centro, depois o eu em extensão, derramado sobre as coisas e sobre os seres humanos de que ele tem se apropriado, até o eu em intenção, chefe e alma deste domínio. – A tomada de consciência do eu aparece, assim, no oposto do ‘totalmente natural’, como uma prova progressiva, como um esforço espiritual. Bergson e Heidegger, sob ângulos diferentes, têm esclarecido em nós uma tendência incoercível em nos interpretarmos sobre

⁸⁶³ *Manifeste au service du personalisme, Oeuvres I*, p. 637.

os objetos que nos preocupam.”⁸⁶⁴ E ainda: “É a pessoa que se faz livre, depois de ter escolhido ser livre. Em nenhum lugar ela encontra a liberdade dada e constituída. Nada no mundo assegura que ela é livre *se ela não entra audaciosamente na experiência da liberdade.*”⁸⁶⁵ [grifo nosso]

O sentido da ação, que aqui tentamos enviesar para o movimento de *exteriorização* da pessoa, não obstante compreender também o movimento de *interiorização* de que falamos antes – *a ação, para o personalismo, começa na consciência* –, se dá pelo *experimento da liberdade* que é, ao mesmo tempo, experimentar-se como pessoa. Na antropologia personalista, o ser humano é o ser do artefato por excelência, assim, a liberdade não é um teorema, é também, *como tudo*, uma obra a ser realizada. Experimentar-se como pessoa, contra a queda na objetificação, e experimentar a liberdade como modo de ser essencial da vida pessoal se confundem. Assim, a decisão lúcida tem o seu balanço próprio, e sua qualidade é medida pela tensão, captada pelo sentido concreto de uma vida, ou seja, *histórico*⁸⁶⁶, entre a manutenção consciente dos valores que motivam sua ação e o quanto ela cede ou não às resistências ou às comodidades que o real lhe apresenta para o seu julgamento decisivo, julgamento em que estão implicadas todas as alteridades e si mesma.

A resolução verdadeira, para o personalismo de Mounier, parece ser o produto de uma química mental que só opera em alta-tensão. Segundo Mounier, ela é equilíbrio, e deve ser sustentada por todos os lados por um tipo de harmonia dos componentes da ação: “ela quer que os automatismos sejam suficientemente dominados assim como a espontaneidade propulsiva; que o instinto seja vigoroso, a cabeça sólida e esclarecida, a consciência desperta e sensível ao real; exige um olhar que não seja nem muito acomodado nem muito tacanho – muito distante, a realidade não oferece a tomada na ação, muito perto, ela a encobre: a decisão é ato de síntese e de salvaguarda, que tende à sobrevivência do maior número possível de dados interiores e exteriores. É por isso que ela não é, como crêem alguns, da família da rigidez, do dogmatismo autoritário, ou da arbitrariedade cega e despreocupada. Ela comporta um tipo de universalidade profunda, que dá fundamento e firmeza na tomada de partido, e a situa no oposto da parcialidade. Ela implica a prudência,

⁸⁶⁴ *Traité ...*, *op. cit.*, p. 524 s.

⁸⁶⁵ *Le personalisme*, *Oeuvres* III, p. 478.

⁸⁶⁶ *Personnalisme et christianisme*, *Oeuvres* I., p. 768: “A pessoa do ser humano é colocada, ontológica e historicamente, em uma certa situação que faz parte de sua definição mesma, tanto quanto de suas virtualidades últimas.”

que não é o cálculo estreito e lento da circunspeção, própria dos secundários⁸⁶⁷, mas uma sensatez muitas vezes implícita e às vezes fulgurante.”⁸⁶⁸

O realismo integral de Emmanuel Mounier, comprometido com a pessoa enquanto “o” locus por excelência da ética, não lhe permite, no entanto, nutrir a esperança da posse de uma *última palavra*. A não ser a da intransigência radical em não adiar mais a pessoa em proveito de outro *locus*, qualquer que seja (o que é, para o personalismo, a *tara essencial da modernidade*). Isso teria forçado, sem dúvida, Emmanuel Mounier a mudar o nome de sua *filosofia personalista*, ao reconhecer a impropriedade do nome a uma filosofia que escolhe como chave um tão digno “objeto”: a essa exigência de uma experiência fundamental, o personalismo acrescenta uma afirmação de valor, um ato de fé – a afirmação do valor incontornável da pessoa humana.⁸⁶⁹ Já falamos do ato de fé, enquanto tal, este, do personalismo, não é o primeiro em matéria de chave filosófica. Podemos encontrá-lo no racionalismo e seu ato de fé na razão; no materialismo e o seu ato de fé nas capacidades criadoras do estofamento material e na possibilidade de redução da realidade não material a epifenômeno desta matéria onipotente; no vitalismo e seu ato de fé fundamental no que se refere à crença no incontornável e gratuito que comanda o elementar da vida etc. Por outro lado, diferentemente de qualquer outro “objeto” – quer se tome por estofamento o espírito ou a matéria – a pessoa, nas aproximações que Mounier lhe faz, em sua diversidade infinita de expressões, não lhe dá espaço *nem para o dogmatismo* – o movimento da pessoa é o próprio movimento da liberdade – *nem para o relativismo fácil* –, todavia, estas suas expressões são *sempre* históricas, dependentes de aderências sobre as quais, ao mesmo

⁸⁶⁷ Em caracterologia, trata-se da repercussão dos processos psíquicos caracterizada por sua lentidão, profunda e durável. Em *Traité ...*, *op. cit.*, p. 292 a 322, [Tópico: *Le retentissement: persévération et rebondissement (primarité-secundarité) – A ressonância: perseveração e salto (primariedade-secundariedade)*], Mounier trata dessas caracterizações típicas em relação ao acolhimento vital, da vida pessoal, que “emerge de um fluxo vital sacudida ainda pelos impulsos do organismo e se mistura aos encadeamentos que remontam à terra, à raça e aos séculos, até no sangue que vem martelar as minhas têmporas” (p. 257). Na p. 292 do *Traité du caractère*, Mounier assim diferencia primariedade e secundariedade: “Eu encontro um amigo. Ele me diz uma palavra um pouco viva. Eu respondo, e a conversação continua sobre o tema começado. Mas uma vez tendo nos separado, eu sinto um mal-estar manifestar-se dentro de mim. A causa me escapa num primeiro instante. Eu me surpreendo então com um singular trabalho subterrâneo em torno das palavras do meu amigo. Elas vão procurar outras, esquecidas, juntas a atitudes furtivas, o diz-se, e durante muitos dias eu sinto amadurecer em mim a angústia de uma amizade que se rompe. – De minha primeira resposta, se dirá que ela responde à função primária da representação, ação que os elementos do conteúdo psíquico exercem enquanto permanecem na consciência. De minha ruminação consecutiva, que ela nasce da função secundária da representação, soma dos efeitos que estes elementos continuam a exercer, uma vez terem deixado o campo atual da consciência.”

⁸⁶⁸ *Traité ...*, *op. cit.*, p. 421.

⁸⁶⁹ *Manifeste au service du personalisme, Oeuvres I*, p. 524.

tempo, constrói a si mesma e o mundo em sua *luta pelo real*. Portanto, aderências *necessárias*, mas num movimento constante de superação das estagnações e propensão objetificante ingênicas à matéria.

Realmente, nenhuma outra noção se apresenta melhor a Mounier – pela leitura da filosofia de Gabriel Marcel – para caracterizar o modo próprio de desvelamento da pessoa – fora de qualquer ressonância gnóstica⁸⁷⁰, mas dentro da tradição da Grande Mística – do que a noção de *mistério*. “Este sentido da intimidade é o sentido do mistério pessoal. *Ego sum homo absconditus. Noli me tangere*. Há na distância espacial como que um *símbolo* [grifo nosso] imperfeito da transcendência, e no comportamento do secreto como que um reconhecimento da distância metafísica.”⁸⁷¹ Como diz Landsberg: *a consciência imita o ser profundo*.⁸⁷² Todavia, Mounier é atento *tanto* à tendência, por parte de um pensamento que tende a extrapolar indevidamente o sentido *simbólico, metafórico*, que é possível de ser captado pela experiência da distância espacial, para uma *hierarquização indevida do ser*, ou seja, já *metafísica, ontológica*, elegendo, assim, na economia geral advinda das *conseqüências para a ética* por parte de suas elucubrações, a *separação ontológica* como experiência originária do ser, e o *distanciamento altaneiro*, como decorrência que deve prevalecer e comandar as relações. Mas também é atento *quanto* à subtilização de uma ruminação interior que tem granjeado o nome de pensamento profundo e que tende necessariamente à *fuga do real* em nome de uma suposta busca de *vida interior*, fuga ao apelo de suas densidades e aderências, de seus choques e resistências, verdadeiro lugar da pessoa concreta em sua *luta pelo real*. Sem dúvida, para o pensamento engajado de

⁸⁷⁰ Teremos mais oportunidade de falar sobre a propensão *gnóstica* de apropriação do espiritual que inaugura o ódio ao corporal na história e que, entrando pelas portas do fundo da Igreja Cristã Institucional, apesar de toda sua resistência (o *docetismo* – doutrina gnóstica do corpo aparente de Jesus, como já dissemos, – foi, sem sombra de dúvida, o maior inimigo do cristianismo primitivo, e não os Imperadores romanos e suas arenas. Para isso ver CULLMANN, Oscar, *Cristo e o tempo, op. et loc. cit.*), graças a certas teologias de capitulação total ao gênio do espírito greco-oriental, vigorou como pensamento dominante durante a história do Ocidente, tendo sido confundida com o *kerygma* cristão, com a essência da mensagem cristã e, posterior e finalmente, tomada como sendo “a” mensagem cristã mesma que é, pelo contrário, a afirmação paradoxal e escandalosa – irracional, numa palavra, lembrando Rudolf OTTO – da dignidade do corporal, do visceral, do cotidiano e das coisas pequenas, no próprio âmbito e como *base necessária* da manifestação do espiritual, contra a subtilização espiritual-intelctualista do preconceito dos filósofos gregos e de muita especulação religiosa congênere. Não é demais dizer que este foi o grande erro de Nietzsche em sua crítica geral a cristianismo. Cf.: ROUGEMONT, Denis de, *L'Amour et l'Occident*, Plun, 1936, p. 217.

⁸⁷¹ *Traité ...*, op. cit. p. 479. *In loc.*, Mounier acrescenta a seguinte nota: “Remetemos aqui aos prolongamentos espirituais e metafísicos do sentido do secreto em Kierkegaard, da significação do pudor em Jaspers e Soloviev.” Sobre a noção de “pudor”, ver, *abaixo*, o capítulo *Pessoa e existência*.

⁸⁷² Ver *acima*, pp. 511 ss.

Emmanuel Mounier, esse frisson interior, que, como seu pior, se manifesta como indiferença altaneira⁸⁷³, não pode tomar o lugar da verdadeira vida interior da pessoa. Esta é, ela também, luta, estado de força. De equilíbrio, sim, mas *equilíbrio dramático*, de paz, sim, mas de *paz com justiça*, ou seja, nesse nosso atual contexto, cuja intenção extrapola o psíquico e alcança o político mesmo no movimento de exteriorização, paz com a salvaguarda do maior número possível de *dados interiores e exteriores*.

Enfim, em *Traité du caractère*, Mounier se pergunta: “Além do esforço voluntário e dos resultados conscientes, e aquém dos milagres da gratuidade que o crente reconheceria aos poderes sobrenaturais, quem medirá o campo do mistério pessoal?”⁸⁷⁴ E mais à frente: “Os elementos do caráter são a cifra de uma linguagem secreta que não vem de trás dos fenômenos, mas de sua inesgotável fecundidade, e sem a qual toda antropologia torna-se incompreensível. O mistério ama a luz; contrariamente à confusão, ele aspira se precisar em palavras claras e em formas acessíveis. Mas quanto mais ele se diz e mais se povoa de formas, mais se aprofunda ao mesmo tempo como mistério e torna mais pesado seu secreto.”⁸⁷⁵ Eliminar o esforço por determinação seria abandonar a ciência do caráter à confusão e o futuro dos caracteres às pusilanimidades que nascem dos relaxamentos do espírito. Eliminar o mistério seria condenar-se a suprimir, de nossa experiência, os atos irracionais, as irrupções de liberdade e de graça, as crises, os encontros, as partilhas dramáticas que constituem o seu gosto e o seu preço. A vocação mais profunda do gênio francês não é, sem dúvida, reduzir todas as coisas aos limites da razão, mas a de colocar o mistério em plena luz humanizando-o sem diminuí-lo.”⁸⁷⁶

II.2.b O encontro

Os limites que se apresentam como os pressupostos constituintes a uma ética personalista, compreendidos na noção de mistério, enquanto ética, seguem o impulso que é

⁸⁷³ *Traité ...*, op. cit., p. 474: “Toda atitude social negativa implica alguma forma de recusa responsável.” *In loc.*, Mounier coloca a seguinte nota: “Proust (*A l’ombre des jeunes filles...*, I, 227-8) evoca, por exemplo, a recusa mundana de contato com o outro, proteção contra o mistério da vida ambiente.)”

⁸⁷⁴ *Op. cit.*, p. 62.

⁸⁷⁵ Prefiro traduzir a palavra francesa *secret*, por *secreto* antes que por *segredo*, pois esta última me parece mais pobre para expressar a idéia, enquanto que *secreto*, em Português, se me parece mais apropriada.

⁸⁷⁶ *Traité ...*, op. cit., p. 70 s.

inerente ao seu movimento de desvelamento, de auto-esclarecimento e de trans-lucidez, que só é possível na experiência do *encontro*, tanto no que ele tem de graça quanto no que ele tem de possibilidade de malogro. É no *encontro*, que para o personalismo implica uma densidade ontológica superior a qualquer contato com objetos, que a pessoa se manifesta e é manifestada: “Toda vida autêntica é um encontro.”⁸⁷⁷ Nesse sentido, e já perspectivando o sentido comunitário da *relação* como experiência originária, diz Mounier: “A experiência primitiva da pessoa é a segunda pessoa. O *tu*, e nele o *nós*, precede o *eu*, ou ao menos o acompanha.”⁸⁷⁸

O encontro, que não é nem decidido nem realizado por mim, pelo seu caráter de gratuidade, apela a todo o meu ser. E, segundo Mounier, essa convocação integral do ser, que é a marca do encontro, é o que caracteriza qualquer relação bem sucedida da pessoa: pois *a pessoa faz bem tudo em que vê convocado para a obra todo o seu ser*. Na verdade, nesse tipo de experiência original da pessoa, sendo mesmo o que ela *quer*, a vontade e a

⁸⁷⁷ BUBER, Martin, *Werke* (W.) I, p. 85. Ver também seu livro *Ich und Du*, de 1922, traduzido em Português como: *Eu e Tu*, Editora Moraes, São Paulo, s.d.

⁸⁷⁸ *Le personalisme, Oeuvres* III, p. 453. Não é desinteressante observar, até porque serve para elucidar a própria posição de Emmanuel Mounier que estamos tentando apresentar, que esta afirmação de Mounier se coloca no antípoda da análise de Emmanuel Lévinas, para quem a experiência original, como já notamos, banhada pelo gozo e usufruto, pela felicidade, é a do *eu solitário* e ateu. É interessante uma comparação destas perspectivas: parece que Lévinas se opõe ao pessimismo heideggeriano ao compor o gozo e a felicidade na experiência original do eu solitário e ateu que antecede sua descoberta e abertura à alteridade. Todavia, pode ser destacado que tanto pelo caminho do *pessimismo* heideggeriano quanto pelo do declarado *otimismo* de Emmanuel Lévinas em seu primeiro movimento de análise do eu, portanto, caminhos antagônicos, no entanto, desembocamos no *solipsismo*, com a ressalva de que, no segundo movimento da reflexão de Lévinas, há realmente a tentativa de superação desse solipsismo mas que parece tomar a forma de inevitável. Por outro lado, o *realismo crítico* de Mounier o impede de uma análise puramente noética da experiência originária que não leve em consideração o caráter precário deste eu humano que, no seu florescimento mesmo – *infância* –, já se apresenta totalmente em dependência de uma alteridade, para que esta fruição possa se dar. Isso que dizer que o personalismo, ao enxergar este prévio condicionamento não simplesmente “natural”, mas “cultural” já nas bases mesmas da constituição do eu, tende a considerar um tipo de análise como a de Lévinas como “parcial” e justamente quanto a uma parte que é, para o personalismo, *anterior e mais fundamental do que a experiência da solidão*. O complemento de Mounier, quanto ao eu que ao menos acompanha a experiência primitiva da segunda pessoa, do *tu*, é uma clara concessão à participação do eu, mas sem o desconhecimento desta sua dependência e inserção fundamental antecipadamente originária e a base mesma sem a qual o eu nem sequer poderia pensar-se a si mesmo como solitário e ateu. Por aí, percebemos o flerte intelectualista que Lévinas mantém em sua análise do eu. Sobre o pensamento de Emmanuel Lévinas, ver: SUSIN, *O homem messiânico – Uma introdução ao pensamento de Emmanuel Lévinas*, *op. cit.*; notadamente, a “Introdução” e “Iª Parte: O homem no reino do ser”, pp. 31 ss. Ver, também, do outro Emmanuel, o Mounier, em *Traité du carcatère*: “II., III. e IV. Les provocations de l’ambiance”, pp. 72 ss.; “IX. Le moi parmi les autres”, pp. 468 ss.; “X. L’affirmation du moi”, pp. 523 ss. “III. Todavia, para Mounier, o contrário do pessimismo não é o *otimismo*: “É uma indescritível mistura de simplicidade, piedade, obstinação e de graça.”, cf. *La petite peur du XXº siècle, Oeuvres* III, p. 424. A essa mistura, que se contrapõe ao *pessimismo*, Mounier vai chamar: “otimismo trágico”. Cf., *La petite ...*, *op. cit.*, *passim*.

inteligência se encontram em “uma” harmonia, mas em *uma harmonia frutuosa*. Pois o ato, como temos tentado mostrar, é, para o personalismo, sempre expressão de uma totalidade, de uma “harmonia”, portanto, o que não quer dizer que seja uma *harmonia em uníssono*, mas em *contra-ponto*. Segundo o personalismo, uma harmonia de acordo com os pressupostos que compõem um equilíbrio buscado pela pessoa em sua síntese psíquica na luta pelo real. “A vontade está por toda parte da personalidade. Ela está tão estreitamente ligada à inteligência quanto a obstinação está à obtusão do espírito.”⁸⁷⁹ É nesse sentido que a razão, para o personalismo, em vez de constituir uma dimensão autônoma e regente, segundo o modelo da metafísica hierarquista do racionalismo, é uma noção muito mais ampliada ainda do que pretende Habermas, por exemplo: para o personalismo, *a razão é a lógica da personalidade integral*.⁸⁸⁰ Com isso, vemos que aqui é a *alteridade* que joga o jogo.⁸⁸¹

“O respeito⁸⁸² pelo outro”, segundo Mounier, “é proporcional ao valor que se atribui ao mistério do ser humano em sua qualidade mesma de mistério. ... O sentido do mistério

⁸⁷⁹ *Traité ...*, op. cit., 459

⁸⁸⁰ Essa noção, que se destaca do pensamento de Emmanuel Mounier, na verdade, provém da tradição mística. Já falamos da influência da mística na formação do jovem Emmanuel Mounier que o levou a cogitar a realização de uma tese sobre o tema, quando do seu período na Sorbonne. Todavia: INGE, Willian Ralph, *The Christian Mysticism*, Methuen & Co. Ltd, London, 1899, p. 19 s.: “O místico, então, não é, enquanto tal, um visionário; nem tem algum interesse em apelar a uma faculdade ‘acima da razão’; se a razão for usada em seu sentido próprio, ou seja, como a *lógica de toda personalidade*. [grifo nosso] ... Uma revelação que transcenda totalmente a razão é um absurdo: nenhuma tal revelação poderia se quer ser realizada. ... ‘Senhor, eu não oponho o racional ao espiritual’, escreve Whichcote [um dos platonistas de Cambridge] a Tuckney, ‘pois o espiritual é o mais racional’. ... O que podemos e devemos transcender, ... não é a razão, mas aquele racionalismo superficial que considera os detalhes, sobre os quais podemos raciocinar, como se tratando de uma quantidade sempre fixa, um conhecimento completo e que se baseia em uma lógica formal expressamente inapropriada para uma visão espiritual das coisas.” Percebemos que, para a mística lúcida, qualquer revelação que não possa ser comunicada deixa de ser *revelação*. Esta lição da mística deveria por em alerta não só muito sobrenaturalismo, quanto um certo ceticismo inconseqüente que, se dizendo radical, de maneira empedernida, *negando qualquer possibilidade de uma comunicação com êxito*, não obstante, *continua escrevendo sobre isso*.

⁸⁸¹ Trataremos mais à frente (ver *abaixo*, p. 310: “*A especificidade (singularidade) da pessoa*”), de uma noção mais afim com a ética personalista, ética do engajamento, a qual responde melhor à exigência de concretude que vem da pessoa; trata-se da noção de “próximo”. Nesta primeira aproximação, a noção de *alteridade* – do Latim *alter* = *outro* – que é a que mais comumente se impõe em filosofia como o que caracteriza o oposto à *identidade*, serve para uma *primeira aproximação*. Todavia, a ética personalista, ética da concretude e do engajamento, não se contenta com a relação simétrica e intransitiva que define a *alteridade* como negação lógica pura e simples da *identidade*, do Latim *idem* = o mesmo. O personalismo conhece a tentação que se tem de tratar a experiência original da *transitividade*, da *intersubjetividade*, da “reciprocidade das consciências”, para citar Maurice Nédoncelle, enfim, do *relacional*, (o elemento mais fundamental da antropologia personalista), como um problema de ordem puramente noética, de que toda vontade solipsista tem sempre se nutrido.

⁸⁸² Como já vimos, esta é a palavra que a ética personalista substitui à liberal *tolerância*. Para isso, ver *abaixo* p. 315 s.

que nós lhe opomos designa não a cobertura fraudulenta dos problemas, mas o reconhecimento direto, abaixo dos problemas, de um centro inesgotável de problemas. O sentido do outro é inseparável do sentido da interioridade. O outro é *meu semelhante*⁸⁸³, e ‘um outro eu-mesmo’.⁸⁸⁴ A noção de *mistério*, aponta, então, como podemos ver, para a experiência de *limite*, (tão real, para o personalismo, quanto a experiência de *conquista proclamada pela ciência moderna*), com a qual o pensamento reflexivo sempre se depara e à qual tem de responder, sem subterfúgios, com uma resposta à altura do estatuto ontológico que as pesquisas personalistas tem levantado. Aqui, por parte de Emmanuel Mounier, no âmbito mesmo da caracterologia. O aspecto de inacabamento, intrínseco ao pensamento de Emmanuel Mounier, é, por isso, o que desnorteia toda intenção puramente acadêmica, toda acabada, bem ajustada, com sua lógica interna sempre à disposição para brincar o seu jogo. O que há em seu personalismo é mais sede de verdade do que vontade de certeza. “Colocar o mistério em plena luz, sem que ele perca seus recursos e sua sedução de mistério, é a mais elevada conquista do pensamento e da arte.”⁸⁸⁵ Os heterônimos de Stendhal e Kierkegaard, por exemplo, têm a intenção, segundo Mounier, de proteger o mistério dos mal-entendidos engendrados pelo público, das vulgaridades e da avidez do sucesso.⁸⁸⁶ Por outro lado, para Mounier, estas condutas de retração, tomadas em sua intenção mais profunda, não exprimem senão o desejo de uma comunhão mais real.

Como filosofia da firmação da *vida*, parece que o personalismo defende o *mistério* pelo fato mesmo de que a sua ausência, que redundava em *disponibilidade total* como objeto

⁸⁸³ Vemos, pelos parênteses, como essa noção de *semelhante*, ainda que sendo melhor que a noção de *outro*, todavia, ainda não faz plena justiça à concretude exigida por uma ética personalista engajada, que, como dissemos em nota anterior, a palavra *próximo* é a que melhor corresponde. A noção de semelhança mantém realmente o sentido não de uma igualdade de fundo axiológica, que é como o personalismo vê a *igualdade*, pois sua principal força parece ir no sentido de expressar *alguma propriedade* em que se possa *localizar esta igualdade* e que ficaria, então, limitada aos seus constituintes de semelhança. Com isso, teríamos não só uma igualdade “objetificada” como designada por uma *autoridade* que, como tal, estaria acima do que é intrinsecamente axiológico, ou seja, do que é *sem fundamento racional* e próprio da noção de igualdade axiológica, como vê o personalismo. A igualdade como valor, proposta pelo personalismo, não pode limitar sua ética a esta noção tacanha de *semelhança* que tem nutrido toda sorte de hipocrisia altruísta, religiosa e não religiosa, e que tem servido de apaziguador e tranqüilizador das consciências cauterizadas pela decadência do espírito burguês, cuja principal ambição é encontrar os álibis que tranqüilizem sua consciência em relação aos crimes perpetrados e mantidos por sua real *indiferença*.

⁸⁸⁴ *Traité ...*, *op. cit.*, p. 516.

⁸⁸⁵ *Ibidem*, p. 647.

⁸⁸⁶ *Ibidem*, p. 657. Em nota, *loc. cit.*, Mounier observa: “Levanta-se cento e vinte e nove em Standhel: e se os aproximará a seu esforço para a raridade e o egotismo. Em Kierkegaard na se conta senão uma dúzia, mas sua significação é bem mais profunda: ele aí exprime a necessidade da testemunha de se desfazer por trás do testemunho que a ultrapassa e de, a cada vez, marcar sua relação perspectiva em sua obra.”

impedindo o ato livre de doação de si, aqui no plano da intersubjetividade, representa a *morte*. Como vimos, para Mounier, *a identidade é a morte*, e essa morte tem a lógica própria: *lógica da identidade*. Enquanto relacionada ao *objeto*, seria a morte do objeto na possibilidade do seu manuseamento indiferente; enquanto relacionado ao *eu*, à morte deste e o seguimento de obsessões patológicas e de passividade mórbida, masoquista. Parece que a primeira deformação tem a ver com a *hybris* característica do racionalismo que está na base da metafísica do liberalismo moderno, no tipo de relação que sustenta com o mundo exterior e que tem seu alcance ético em certas posturas contemporâneas de insensibilidade e cinismo em relação ao mundo exterior no que ele possa conter como expressão de sofrimento, *sadismo social*. Parece então que podemos deduzir, da caracterologia personalista, a possibilidade de um paralelismo entre a experiência psicológica do sujeito com o mundo exterior e a experiência do pensamento e a realidade sobre a qual reflete, pois o pensamento, longe da autonomia que lhe dá o idealismo, é, segundo o personalismo, um ato que integra a personalidade e se destaca por sua característica própria enquanto ato humano, quer dizer, *responsável*.

Enquanto que a qualidade em termos de saúde na experiência psicológica é medida em relação ao quanto o sujeito que experimenta e o objeto experimentado se mantêm num equilíbrio dramático em que tanto um quanto outro afirmam uma presença conveniente nesta relação, conforme a visão personalista da relação sujeito-objeto de que já falamos, o mesmo se dá quanto ao pensamento e o objeto pensado, com a única observação de que, pelo fato de ser este um ato mais subjetivo, realizado na interioridade com as aderências de que se nutre fornecidas pelo exterior, o perigo de um afrontamento do objeto em proveito do sujeito, que caracteriza uma fuga da dramaticidade, parece ser um perigo constante: idealismo, cinismo, relativismo absoluto⁸⁸⁷, ceticismo absoluto etc. serão, para o personalismo, alguns nomes dessa decadência.

⁸⁸⁷ Outra maneira de denominar esta decadência seria chama-la de “relativismo fácil”. Esta demissão atual, que insiste em se travestir de vanguarda, na verdade, é expressão cabal do velho conformismo pequeno-burguês: ‘se a situação atual tem, em relação à que sou convocado a criar, o mesmo valor de verdade, se são inteiramente relativas, por que devo transformar a presente?’ Quando falarmos do *personalismo e a contemporaneidade*, vamos apresentar não somente alguns argumentos lógicos contra o relativismo fácil – e também contra o seu irmão de leite, o chamado argumento em termos de *absoluto* – como algumas críticas a suas extensões *inevitáveis* para a vida ética.

II.1.5.a “Definições aproximativas” da pessoa, segundo Emmanuel Mounier: a construção da Dignidade da Pessoa – ou a Pessoa como Dignidade

Depois das aproximações de caráter mais geral dadas anteriormente, tentaremos aqui aproximações menos gerais em “caráter de definição” da pessoa as quais se destacam da obra de Emmanuel Mounier. Todavia, dado o caráter proposital de abertura e inacabamento da reflexão de Mounier – pelo que denominamos *filosofia da libertação* – permanecerão apenas como *aproximações*, sujeitas a aprimoramento. Para Emmanuel Mounier, como vemos, o ser humano não é pessoa pelo mero fato de possuir autoconsciência e de ser capaz de distinguir e afirmar o próprio eu frente a tudo o mais, como queria a tradição intelectualista, que ainda reduz o “eu” ao “eu” lógico. Aquele não deixa de ser pessoa nem sequer quando essa identidade não exista já na autoconsciência; ele tampouco carece de personalidade quando esta, no entanto, não tenha se manifestado. A pessoa é mais do que a consciência que ela e os outros possam fazer dela mesma.

Contudo, primeiramente elencaremos algumas definições que encontramos na obra de Emmanuel Mounier e que podem corroborar para uma melhor compreensão de tudo que temos dito; em seguida, algumas idéias que podem nos ajudar a pensar a *especificidade*, a *concretude*, a *igualdade* e a *liberdade* da pessoa, de que temos falado antes, de uma maneira mais orgânica que sistemática, à luz tanto da reflexão de Mounier quanto de outras fontes personalistas, que soarão de fundo, notadamente Max Scheler, Berdiaeff e Landsberg, cuja influência foi determinante na gestação e formação do personalismo engajado de Emmanuel Mounier.

Antes de tudo, é importante atentarmos para um fato que é recorrente e que se mantém consciente em todas as aproximações à pessoa que Emmanuel Mounier esboça em caráter de “definição”. Em seu livro de *Le Personnalisme*⁸⁸⁸, de 1949, escreve Mounier: “Chegados aqui, esperávamos agora que o personalismo começasse por definir a pessoa. Mas só se definem os objetos exteriores ao ser humano, que podem ser encontrados ao alcance da nossa vista. ... Ora, a pessoa não é um objeto. Ela é mesmo o que, em cada ser

⁸⁸⁸ *Oeuvres* III, p. 430.

humano, não pode ser tratado como um objeto.”⁸⁸⁹ Eis o problema: normalmente, crê-se que se chegaria ao personalismo definindo-se a pessoa, mas eis que *a pessoa é o que não pode ser definido*, quer dizer, não pode ser transformado em “objeto”.

Como temos tentado apresentar até aqui, isso não decorre de nenhum *sentimentalismo*, de nenhum *moralismo*, de nenhum *simulacro de espiritualismo* de missa ou de culto de domingo, mas do que é possível ser apreendido da essência desse núcleo doador e aferidor de sentido que é a *pessoa*. “A pessoa não é o mais maravilhoso objeto do mundo, um objeto que nós conhecemos de fora, como os outros. *Ela é a única realidade que nós conhecemos e que ao mesmo tempo construímos de dentro*. [grifo nosso] Presente por todos os lados, ela não é dada em nenhuma parte.”⁸⁹⁰ Enquanto manifestação viva,

⁸⁸⁹ Nesta afirmação está todo o personalismo – seu caráter de provisoriedade e sua saída do jogo racionalista da refutabilidade pela recolocação constante da anterioridade e prioridade do seu princípio, que é a pessoa, sobre as estruturas, ao mesmo tempo, como geradora e aferidora de sentido. Denominamos este movimento próprio da pessoa, em relação às estruturas, como o seu *looping*. (Nessa conexão, ver: RICOEUR, Paul; *O Si-Mesmo como um Outro*, op. cit., nas páginas 11 a 54, que compõem os dois primeiros capítulos, onde notamos a tensão que uma inspiração de matriz personalista, adotada por RICOEUR, infiltra no âmbito mesmo da tendência ao reducionismo lógico característico da filosofia denominada analítica.) Assim, entendemos que, se a grande tara da filosofia analítica é afirmar a analiticidade circunscrita à lógica, à linguagem, a grande “obsessão” do personalismo está em afirmar, por um lado *além* da lógica e, por outro, *aquém* dela, mas sem abrir mão dela, a única analiticidade que considera válida ou real, quer dizer, *concreta* – a analiticidade da pessoa-valor. Esta, no seu papel julgador último, que é, no ato de se pôr como o critério único, como o único valor abrangente e suficiente, o elemento axiologicamente fundamental e capaz, por causa dessa sua condição mesma de anterioridade e abrangência, para o personalismo, o único meio de um julgamento justo. Quer dizer, um que respeitará o objeto no que nele há tanto de irredutibilidade quanto de abertura a uma nova precedência que possa se apontar como possível. Todavia, essa anterioridade possível será sempre axiológica e não somente lógica. Nessa conexão, e para notarmos as origens intelectualistas antigas dessa preocupação logicista, ver: MONDOLFO, Rodolfo, *El infinito en el pensamiento de la antigüedad clásica*, Ediciones Imán, Buenos Aires, 1952, p. 114, onde o nosso autor, em relação a Aristóteles, elenca exemplos deste de *anterioridade lógica* da substância em relação ao acidente, da linha média em relação à inteira etc. [*Metafísica*, XIII, 4, 1079 a (discutindo sempre a visão dos que sustentavam a teoria das idéias)], pelo que também, nota Mondolfo, se refere à anterioridade do número e das coisas existentes por si, e a outras mil conclusões desse tipo. Isso demonstra, segundo Mondolfo, que a mencionada questão da prioridade lógica devia ser discutida já por Platão em sua escola com relação às esferas mais diversas de coisas e idéias etc. Assim, o momento preciso em que a pessoa de fim se torna meio *para o personalismo*, (pois a afirmação kantiana de que ela só pode ser considerada como fim e nunca como meio soa para ele como um alibi para a justificação posterior do *organum rationale* kantiano como “o” único meio e, em seu corolário liberal, um esquecimento da pessoa nessa sua atribuição judicatória última intransferível da pessoa), é justamente o momento em que ela, a pessoa, deixa-se livremente ser instrumento dos valores que ela adotou, também livremente, e que só o fez por considerar *co-incidentes* com o seu próprio movimento mais natural de expressão que aqui denominamos de *emergência*. Nesse momento privilegiado da pessoa como *ato*, não há antes nem depois, pois o *instante* dessa assunção é respaldado pela experiência originária *relacional* que a tudo antecede lógica e ontologicamente, segundo o personalismo.

⁸⁹⁰ *Le personalisme, Oeuvres III*, p. 431. Essa afirmação nos faz lembrar a definição de “Nicolau de Cusa e Giordano Bruno que, repetindo uma frase análoga de Alano de Lila, dirão mais tarde, para caracterizar o infinito: *ubique centrum, nullibi circumferentia* [“o centro em qualquer parte, a periferia em nenhuma”]: cf: MONDOLFO, Rodolfo, *El infinito en el pensamiento de la antigüedad clásica*, Ediciones Imán, Buenos Aires, 1952, p. 312.

presença criadora, as aproximações possíveis ao seu universo acompanharão suas trajetórias históricas: mantendo o que se estabeleceu, como genuína conquista, forçando seu aprimoramento, à luz do seu presente, com soluções que contemplem o seu movimento próprio que segue no sentido do seu eã vital e criador a um futuro que é sempre aberto.

Todavia, já falamos da influência da mística na formação do pensamento de Mounier e da “via negativa” que, fora de sua tendência ao *acósmismo*, quer dizer, de negação radical do mundo fenomênico, de seu *subjetivismo*, é a maneira preferida de Mounier, e da qual ele se vale, para realizar suas aproximações conceituais ao universo da pessoa. Esse método não é novidade, já é patrimônio comum da humanidade. Depois de Dionísio Areopagita, a via negativa, ou *apofática*, se estabeleceu no Ocidente como uma das maneiras possíveis de se conhecer algum fenômeno cuja essência se recusa a uma aproximação direta – a que é sempre cioso em estabelecer o tipo de conhecimento que o racionalismo instrumental tem perpetuado como herança. A via negativa é um método de aproximação indireta, ou seja, pelo que *não é*, e que já é também uma forma de se chegar à verdade.⁸⁹¹ Essa maneira de tratar a *pessoa*, para Mounier, é a que mais respeita o seu *mistério* essencial ao mesmo tempo que lhe possibilita, como prova *catafática*, *afirmativa*, através de uma ação engajada caracterizada pela boa-vontade, a realização de sua essência que só pode se dar no plano das vivências e da intersubjetividade atualizadas no tempo, em outras palavras, no plano da ética.⁸⁹²

⁸⁹¹ À guisa de exemplos, os heterônimos de Kierkegaard e de Standhel, de que já falamos, são, na literatura, uma forma indireta de dizer as coisas que se quer dizer; o conhecido método de tentativa e erro de Karl Popper, na ciência, é uma maneira negativa de testar a validade das teorias afirmativas do mundo etc.

⁸⁹² INGE, *op. cit.*, p. 4, nota 4: “Nenhum escritor exerceu mais influência sobre o desenvolvimento da Mística na Igreja do que Dionísio Areopagita, cujo principal propósito é apresentar o cristianismo à luz da *misteriosofia* platônica. A mesma proposta é evidente em Clemente, e em outros platonistas cristãos que se situam entre Clemente e Dionísio.” E, mais à frente (p. 133), continua INGE sobre Erigena, que tomou para si a tarefa de “elucidar as teorias vagas de Dionísio e apresentá-las como um sistema filosófico consistente, desenvolvendo-as com a ajuda de Aristóteles e talvez Boécio: “Erigena, *De divisione Naturae* [*Sobre a Divisão da Natureza*], 1.36: ‘*Iamdudum inter nos est confectum omnia quae vel sensu corporeo vel intellectu vel ratione cognoscuntur de Deo merito creatore omnium, posse praedicari, dum nihil eorum quae de se praedicantur pura veritatis contemplatio eum approbat esse.*’ [Há muito, entre nós, concluiu-se que tudo o que é conhecido a respeito de Deus, justo criador de todas as coisas, pode ser proclamado ou pelo sentido corporal, ou pelo intelecto ou pela razão; por outro lado, a pura contemplação da verdade prova que nada daquilo que é a respeito de si mesmo existe.] Todas as afirmações acerca de Deus são feitas ‘*non proprie sed translative*’ [não em sentido próprio, mas em sentido translado]; todas as negações ‘*non translative sed proprie*’. [não em sentido translado, mas em sentido próprio.] Cf. também *ibid.* i.1.66: ‘*verius fideliusque negatur in omnibus quam affirmatur*’ [Em tudo nega-se de um modo mais verdadeiro e mais seguro do quando se afirma.]; e especialmente *ibid.* i.5.26: ‘*thephanias autem dico visibilium et invisibilium species, quarum ordine et pulcritudine cognoscitur Deus esse et invenitur non quid est, sed quia solummodo est.*’ [Falo então dos aspectos manifestos das coisas visíveis e invisíveis, pela ordem e beleza das quais sabe-se que

Primeiramente, Mounier toca na definição clássica de πρόσωπον / *prósopon* – aquele que põe o olhar adiante, que afronta. “Posteriormente, a designação estendeu-se aos atores ou personagens. E do teatro passou para a vida real, onde cada pessoa representa um papel: pai, filho, autoridade, procurador, comerciante, empregado etc.”⁸⁹³ Justamente pelo sentido que esta noção toma no Ocidente, é a mais apropriada para expressar o tipo de unidade dramática, tensa, dialética, se quiser, que constitui a unidade viva que é a pessoa. Seu distanciamento do uso estóico – restrito ao papel que o ser humano exerce na vida social⁸⁹⁴ – e sua maior aproximação do uso teológico que os primeiros teólogos do dogma fizeram recebem, pelo que já apresentamos sobre a essência da religião e do cristianismo, em particular, no início deste trabalho, plena justificação. Como vimos, não se trata de pura especulação de teólogos que não tinham mais nada o que fazer. Trata-se sim de um esforço intelectual gigantesco por expressar, comunicar em palavras, o que tocava naquelas pessoas de maneira incontornável como uma premência irresistível na forma e na força de uma insurgência sentida naquele momento com a maior vivacidade. Insurgência até então insuspeita, primeiramente sentida como uma dimensão dramática e essencial de uma unidade que, como *unidade divina*, apesar do ainda forte preconceito neoplatônico do qual se ressentia a contribuição mais recente da dogmática de Agostinho⁸⁹⁵ a qual muito influenciou o pensamento ocidental, lançava sua extensão significativa como o sentido de uma *unidade antropológica*.

Deus existe e descobre-se *não o que é, mas unicamente porque é.*] Erigena tenta dizer (em seu péssimo Latim) [William Ralph INGE foi assistente e professor de Latim em Hertford College, Oxford (1889–1904).] que o mundo externo não pode ensinar-nos nada a respeito de Deus, a não ser revelar o fato de Sua existência. Nenhuma passagem poderia ser encontrada para ilustrar mais claramente as tendências da via negativa e a Mística puramente subjetiva conectada a ela. Erigena não nos permitirá inferir, da ordem e beleza do mundo, que a ordem e a beleza são atributos divinos.” (cf. p. 135 s., nota 2) Vemos aqui a tentação para a queda no subjetivismo e acósmismo de que falamos, em relação ao que Mounier vai se manter em guarda, procurando relevar, antes, os aspectos frutuozos desse *método*.

⁸⁹³ *Le personnalisme, Oeuvres* III, p. 470. Ver também, MONTORO, André Franco; *Introdução à Ciência do Direito*, Livraria Martins Editora, São Paulo, 1971, vol. II, p. 299: “De início chamou-se de “pessoa” a máscara que usavam os atores, dotada de um dispositivo para amplificar a voz (em Latim: “per-sonare”).”

⁸⁹⁴ LALANDE, André, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Presses Universitaires de France, 1951: *personne*.

⁸⁹⁵ Ver: AGOSTINHO, *A Trindade*, Paulus, São Paulo, 1994, *op. et loc. cit.* Já fizemos menção do preconceito ao corpóreo herdado do intelectualismo neoplatônico presente na reflexão de Agostinho em sua tendência intelectualista em aceitar somente como válidas as analogias com o ser do ser humano, em relação às Pessoas Divinas na vida trinitária, que fossem apresentadas sem referência a suas dimensões corporais. Ver, *acima*, p. 133, nota 441.

Esse caráter de imprevisibilidade, de *não-inventariável*, componente do ser divino, como apresentado pelo *kerygma* cristão, implicava agora a afirmação de uma “religião”⁸⁹⁶ baseada na relação pessoal do crente com Deus fundamentada na *amizade* e no *amor*. Em relação a qual a própria divindade se dispunha *antecipadamente* em se comprometer. Caráter religioso este lançado de maneira radical pelo cristianismo no meio da história e no meio das estruturas enrijecidas das religiões pagãs do lar e do Estado, o qual havia sido encoberto até então pelas malhas da história político-religiosa de eras que se acumulavam e, aqui e acolá, apenas tocado de maneira tímida. Agora se torna parte dita e afirmada como *essência da revelação da religião* – enquanto afirmação da vida e da liberdade, como já vimos – e que não deixará de imprimir um alcance, a partir de então, talvez de maneira até insuspeitada pelos primeiros filósofos-teólogos cristãos mais preocupados com a elaboração do dogma, e principalmente no Ocidente, no fornecimento das bases de toda uma crítica possível, porque tocando dentro da esfera antropológica, aos limites da vontade de contenção do real que, antes dessa manifestação, se expressavam e se reduziam ao quadro geral do *intelectualismo* dominante e que, hoje, se expressam dentro dos quadros do *racionalismo moderno*.⁸⁹⁷ Quanto ao seu alcance real para o significado da existência humana, mesmo pelo viés da discussão dogmática, a compreensão estóica de pessoa, como já vimos, não dava conta deste caráter dinâmico e tendia antes à justificação dos papéis sociais exercidos pelo indivíduo. E, apesar de que toda vida humana é pessoal em sua concretude individual, o conceito de *pessoa*, como tema de reflexão antropológica fundamental, foi introduzido relativamente tarde.

Como já vimos, a investigação acerca do uso pré-cristão do termo grego *prosopon* e do latino *persona* tem esclarecido que o conceito de personalidade se encontrava vinculado à idéia do “papel” que o indivíduo representava na cena do teatro e também na vida social. “Como designação generalizada de cada um enquanto tal, na terminologia retórica e jurídica da Antiguidade tardia, o conceito careceu de conteúdo, pois se omitia dele o que apontava para um *conteúdo distintivo dos papéis sociais*. [grifo nosso] O mesmo pode ser

⁸⁹⁶ Que como tal, paradoxalmente, expressava o fim da *religião* sociologicamente estabelecida. Daí a acusação dos primeiros cristãos de ateísmo e, portanto, de militarem contra a religião e os deuses do Estado.

⁸⁹⁷ Tanto religioso quanto não religioso. É desse movimento essencial, núcleo motor mesmo do *kerygma* cristão, que a tradição mística, sempre marginal na história da Igreja, é a porta-voz. Trata-se de pólvora suficiente para explodir os quadros de quaisquer estruturas enrijecidas, seja *religiosa* ou *laica*.

dito da definição de pessoa em Boécio⁸⁹⁸ como *individuo racional*: ela se limita a juntar ao conceito genérico de homem como *animal rationale*, ou ao mais genérico ainda de *natura rationalis*, a simples determinação abstrata da individualidade.”⁸⁹⁹

O que está implícita nesta concepção é a função da consciência racional como realização da vida, tratada na tradição teológica e filosófica – marcadamente influenciada pelo *intelectualismo* – sob o ponto de vista do domínio da alma sobre o corpo. Este ponto de vista se aproximou da teologia patrística, por seu respeito à autoridade de Platão, através da concepção antiga, deste filósofo, do entendimento como *hegemonikom* da alma.⁹⁰⁰ De acordo com esta determinação, o conceito de pessoa não leva em consideração as demais diferenças dos indivíduos. E como todo domínio pode degenerar em opressão, neste caso, teremos, ao corpo e suas necessidades, a opressão de um “eu” tirânico. Por outro lado, segundo Pannenberg, “mediante o seu uso cristológico, o conceito se converteu em designação da relação com Deus constitutiva do ser humano da pessoa de Jesus, e esta realidade pôde ser generalizada antropológicamente no sentido de que todo ser humano é pessoa por sua relação especial com Deus: enquanto aberto à comunhão com Deus e enquanto entrelaçado a ela em oposição até mesmo ao seu próprio destino (como Jesus).”⁹⁰¹ Nesta ampliação antropológica, o tratamento teológico trinitário do conceito de pessoa – que procurou determinar o específico de cada pessoa divina em sua relação com as demais, como vimos – exerceu uma influência decisiva na formação do pensamento ocidental cujo alcance frutuoso em antropologia, como temos visto, o personalismo pretende enfatizar.

É no sentido dessa ampliação antropológica, que o personalismo formula suas aproximações ao centro vivo que corresponde à noção de pessoa que, como já vimos, recebe, no personalismo de Emmanuel Mounier, um alcance sempre inapelavelmente ético. Para Mounier: “Uma pessoa não é um feixe de reivindicações voltadas para dentro, no interior de uma fronteira arbitrária, de não sei qual desejo inquieto de afirmação. Ela é um estilo redutor das influências, mas amplamente aberto a elas, um poder orientado de espera

⁸⁹⁸ MIGNE, *Patrologie latine*, t. LXIV, capítulo onde se encontra a definição que permaneceu clássica durante toda Idade Média: *Persona proprie dicitur naturae rationalis individua substantia* [Pessoa é dita de maneira apropriada uma substância individual de natureza racional.] Cf. LALAND, André, *op. cit.*.

⁸⁹⁹ PANNENBERG, Wolfhart, *Teol. Sist., op. cit.*, p. 215.

⁹⁰⁰ Cf. PLATÃO, *Fedro*, 246af. Segundo Agostinho, que remete, em relação a esta idéia, a Cícero, a soberania da alma sobre o corpo, que era fácil no estado paradisíaco, na atual condição se encontra em dificuldades, por causa da resistência do corpo que *milita em detrimento da alma*. (*De civ. Dei, La Cite de Dieu de Saint Augustin*, Tomo II, edição bilíngüe, XIV, 23,2).

⁹⁰¹ PANNENBERG, *op. cit.*, p.

e acolhimento. É uma força nervosa de criação e de maestria, mas no sentido de uma comunhão humana onde toda criação é uma irradiação, toda maestria um serviço. Ela é uma liberdade de iniciativa, quer dizer, um foco de começos, uma primeira queda para o mundo, uma promessa de amizades múltiplas, um oferecimento de si. Não se encontra senão se perdendo; não se possui senão o que se ama. Vamos mais longe, até o limite da verdade que nos salvará: não se possui senão o que se dá. Nem reivindicação, nem demissão: nós recusamos o mal do Oriente e o mal do Ocidente. Mas não um movimento cruzado de interiorização e de dom.”⁹⁰²

Esta é uma aproximação dinâmica de compreensão da pessoa, que contrasta com a dimensão estática e crispada do indivíduo moderno, sempre à disposição como objeto nos papéis em que aceita ser fixado. Nela entrevemos o que denominamos, fora de qualquer ressonância piegas barata, de “lei espiritual” do auto-encontro, através do ato livre de deixar-se perder, e do ganho, pelo ato generoso de desprendimento através da perda consentida.

Podemos concluir, segundo o personalismo, que a essência da pessoa é a comunicabilidade, mas trata-se de uma essência inacabada que se define mais por um movimento de descentralização, completado, no entanto, pelo de centralização: *diástole e sístole da pessoa*. Ou seja, onde veríamos prontamente uma estrutura fixa – mesmo nocional – como a que se refere à idéia de “essência”, Mounier, aí mesmo, quer inserir um elemento de dinâmica, de movimento, de inusitado, para não se entregar, simplesmente, às categorias do discurso analítico, nocional, abstrato, que tem a tendência de se esquecer das suas origens: *o mundo da vida concreta*.

Segundo o personalismo de Mounier, a pessoa só é apreendida já situada e comunicada nessa inserção original. Ela não deve ser imaginada à maneira de um conteúdo,

⁹⁰² *Révolution personaliste et communautaire, op. cit.*, p. 162. O interessante a ser observado quanto a às citações de *Révolution ...* que se seguirão, obra que compõe artigos de Emmanuel Mounier escritos de 1932, ano de lançamento da revista *Esprit*, a 1935, é que elas se dão justamente nestes primeiros momentos em que Mounier traça as linhas de partida do seu projeto de intelectual e diretor de revista. Isso quer dizer que Mounier já detinha as linhas mestras de sua reflexão estabelecidas em relação à noção chave do seu pensamento que é o conceito de *pessoa*. Conceito este que até então sofria as limitações que o personalismo de RENOUVIER lhe imprimia por sua concepção da *personalidade* como categoria suprema e o centro de sua concepção de mundo. Para Mounier, *pessoa* se distingue tanto de *personalidade* como de *indivíduo*. Daquela como o verdadeiro centro de atração *aquem* de suas expressões, deste como um movimento de mais ser para *além* das formas e reduções sociológicas, *máscaras*, a que o indivíduo liberal burguês e reivindicador se contenta em deixar-se subsumir.

de uma identidade abstrata, ela não é definida, ela surge, se expõe e afronta. Como já vimos, a pessoa não é uma substância dada por trás dos fenômenos, um “mundo-além”, mas uma existência criadora de existência *no* e *através* do fenômeno, mas por uma quarta dimensão de *transcendência real*, quer dizer, implicando um movimento real de ultrapassamento.⁹⁰³

II.3.a A igualdade da pessoa

1- De acordo com a perspectiva personalista, a *igualdade da pessoa* é um valor intrínseco ao seu ser, e não um dado externo concedido pela convenção jurídica. Aliás, o sentido de justiça, do qual a jurisprudência lança mão para fundamentar a legitimidade dos seus veredictos, só faria realmente jus a esta sua fonte original, segundo o personalismo, (se não existisse todo aparato ideológico mantido pelas instituições do Estado liberal e toda dominação simbólica que acoberta suas mentiras e injustiças) à medida que a norma se deixasse atualizar por esse *valor*, enquanto expressão essencial do movimento de personalização. O que torna uma lei caduca, portanto, não é o tempo, mas, segundo o personalismo, o alcance de sua aplicação no respeito a esta demanda intrínseca ao movimento de personalização que o personalismo denomina *igualdade axiológica*.

“Quando dizemos que a pessoa é de alguma maneira um absoluto”, diz Mounier, “não dizemos que ela seja o Absoluto; ainda menos proclamamos, com os *Direitos do Homem*, o absoluto do indivíduo jurídico.”⁹⁰⁴ Continua Mounier: “Nós queremos dizer, em resumo: 1^a que uma pessoa não pode jamais ser tomada como meio para um fim coletivo ou por uma outra pessoa; 2^a que ela não é do Espírito impessoal, do evento impessoal, do valor ou do destino impessoal. O impessoal é a matéria.”⁹⁰⁵ Toda comunidade mesma é uma

⁹⁰³ *Ibidem, op cit.*, p. 209.

⁹⁰⁴ *Ibidem, op. cit.*, p. 175. Em vez de dizer que a pessoa é *um* absoluto, o que esbarraria num contra-senso lógico e numa impossibilidade ontológica, porquanto a experiência com *um* absoluto, no plano da finitude, é algo impossível de se dar, pelo fato de que no momento mesmo do seu encontro o que era absoluto deixa de sê-lo, poderíamos denominar a pessoa, no plano da finitude e para o que a sua relação se estende necessariamente ao plano da ética, de o *incontornável dos incontornáveis*.

⁹⁰⁵ Ver a crítica desta *impessoalidade da matéria* pela idéia de personalidade cara à Mística cristã, que, como a indicação do movimento próprio de personalização da pessoa, quer também *personalizá-la*, em: INGE, *op. cit.*, pp. 28 a 36: “A unidade de toda existência é uma doutrina fundamental da Mística. Deus está em tudo, e tudo está em Deus. ‘Seu centro está em todos os lugares, e sua circunferência em nenhum lugar’, como coloca

pessoa de pessoas, ou então não é senão um número ou uma força, logo, matéria. Espiritual = pessoal; 3^a que em consequência, tomadas à parte as circunstâncias excepcionais onde o mau não pode ser associado senão pela força, é condenável todo regime, de direito ou de fato, que considere as pessoas como objetos intercambiáveis, as reúna debaixo de uma direção comum ou as constranja contra a vocação de ser humano, diversificada em cada uma, ou mesmo lhes imponha esta vocação de fora pela tirania de um moralismo legal, fonte de conformismo e de hipocrisia; 4^a que a sociedade, quer dizer, o regime legal, jurídico, social e econômico, não tem por missão nem subordinar as pessoas, nem assumir o desenvolvimento de sua vocação: mas lhe assegurar, desde o início, a zona de isolamento, de proteção, de jogo e de lazer que lhe permita reconhecer, em plena liberdade espiritual, essa vocação; de lhe ajudar sem constranger, por meio de uma educação sugestiva, a se destacar dos conformismos e dos erros de agulhão; de lhe dar, pelo agenciamento do organismo social e econômico, os meios materiais que são normalmente necessários, salvo vocações heróicas, para o desenvolvimento dessa vocação. É necessário precisar que essa ajuda é devida a todos, sem exceção; que ela não saberia ser senão uma ajuda discreta, deixando ao risco toda sua parte, uma vez prevenida, por seus mecanismos de constrangimento material, o nascimento das injustiças advindas da liberdade de alguns que se voltem contra a liberdade de todos. É a pessoa que faz o seu destino: nenhum outro, nem homem nem coletividade, nada pode substituí-la nisto.”⁹⁰⁶

Teremos oportunidade de falar mais sobre o tema da igualdade quando falarmos da crítica do personalismo ao liberalismo e ao marxismo.⁹⁰⁷ Por ora, gostaríamos de relembrar a influência do pensamento jurídico de Georges Gurvicht sobre a reflexão de Emmanuel Mounier. Notadamente nas pesquisas daquele na área do direito trabalhista, em relação ao qual as conclusões de Gurvicht são de que sua existência se dá graças à espontaneidade dos

são Boaventura.” Vimos antes esta definição em relação ao infinito retomada por Nicolau de Cusa e Giordano Bruno por outra fonte. INGE nota que ela tem sido tomada como uma idéia *panteística*, sobre o que sua pesquisa nuançada vai esclarecer a tendência *simplificadora* de índole marcadamente racionalista, sempre mais ciosa em *explicar* do que *compreender* nessa simplificação indevida. Mounier vai denunciar essa mesma simplificação quanto ao pensamento de Teilhard de Chardin que pensava o crístico em perspectiva cósmica e que o racionalismo do integrismo, do fundamentalismo, queria reduzir a determinada categorização religiosa para melhor jogar, reduzindo a complexidade a determinada esfera conceitual, o seu joguinho maniqueísta dos conceitos.

⁹⁰⁶ *Revolution ...*, op. cit., p. 175. Comparar estas palavras com a *Declaração dos Direitos das Pessoas e das Comunidades* proposta por Mounier e traduzida aqui como Apêndice: ver, *abaixo*.

⁹⁰⁷ Para isso, ver *abaixo*, os capítulos referentes.

movimentos de organização social fora dos quadros preestabelecidos da jurisprudência oficial, *necessidade* e *espontaneidade* que parecem estar na base mesma da concepção de vida comunitária, que Mounier acolhe.⁹⁰⁸ Como vimos: “A pessoa não se opõe ao *nós*, que a funda e a nutre, mas ao *on* (se) irresponsável e tirânico. Não somente ela não se define pela incomunicabilidade e recusa como, de todas as realidades do universo, ela é a única que é propriamente comunicável, que é *para o outro*, e mesmo *no outro*, *para o mundo*, e *no mundo*, antes de ser em si.”⁹⁰⁹

II.3.b A especificidade ou singularidade da pessoa

a) Como vemos, a pessoa, e esta é sua diferença do eu, é um nome *incontornável*, não faz referência a outra coisa, mas tem consistência em si mesma. O “eu” é um nome relativo à percepção e ao sentimento, o nome *pessoa* é *incontornável* no sentido de que não faz referência a outra coisa, bastando-se a si mesmo. Isso, obviamente, quanto a sua dimensão de *especificidade*, de *singularidade*, que a distingue da multiplicidade das máscaras pelas quais o indivíduo pode sempre se tornar cativo. Pelo fato da pessoa ser este centro dinâmico de criação, uma força, antes que imobilidade passível para objetificação, uma obra a ser realizada, antes que um acabamento, um apelo, antes que um conforto, fica fora qualquer idéia de *relativo*, como a que o individualismo burguês propõe quanto ao tipo “relação”, ou antes, *fricção*, que é deixada às dimensões estanques – *máscaras* – sob as quais o indivíduo burguês consente em se deixar fixar sob o jogo da hipocrisia social burguesa. Por exemplo, sob a hipocrisia da chamada democracia parlamentar representativa

⁹⁰⁸ A *espontaneidade* é uma palavra chave para entender a base da concepção de Emanuel MOUNIER em relação ao ensejo humano para a vida comunitária. Sobre a pesquisa na área do Direito Cultural em Gurvicht, ver: MONTORO, Franco, Introdução á ciência do direito, Vol. II, *op. cit.*, *passim*.

⁹⁰⁹ *Qu'est-ce que le Personnalisme?*, *Oeuvres* IV, 1947, p. 208. Aqui Emmanuel Mounier se adianta à fenomenologia antropológica do outro Emmanuel, o Lévinas, procurando ver os constituintes da intencionalidade relacional que se encontram na estrutura de base do universo pessoal, mas, em Mounier, no âmbito da experiência política, ética, propriamente dita, enquanto Lévinas, (Ver: SUSIN, *op. cit.*, 1ª parte, *passim*.), procura descrever o modo de ser da relação em seus constituintes fundamentais, antes mesmo de qualquer tratamento nocional, reflexivo-racional, procurando a intencionalidade da usufruição do mundo enquanto gozo e felicidade por parte do eu solitário e ateu. Podemos dizer, *mutatis mutandis*, cada qual dentro de uma tradição espiritual com suas especificidades, a cristã, por Mounier, e a judaica, por Lévinas, que o primeiro procura estender ao político a perspectiva antropológica – *relacional* – que também marca as preocupações da reflexão de Emmanuel Lévinas enquanto tratamento de estrutura fundamental, mas que aparecerá somente num segundo momento de caráter mais derivativo no âmbito mesmo do originário.

enquanto eleitor que com seu voto, quer dizer, com seu consentimento na mentira, acredita estar contribuindo para alguma mudança qualitativa.

Segundo Mounier: *minha pessoa não é meu indivíduo*. “Chamamos indivíduo à difusão da pessoa na superfície de sua vida e sua complacência em aí se perder. Meu indivíduo é essa imagem imprecisa e cambiante que dá por superimpressão as diferentes personagens entre as quais eu flutuo, nas quais eu me distraio e me evado. Meu indivíduo é a fruição avara dessa dispersão, o amor incestuoso de minhas singularidades, de toda esta abundância preciosa que não interessa a nenhum outro a não ser a mim mesmo. É ainda o pânico que me prende no único pensamento de me desprender, a fortaleza de segurança e de egoísmo que eu erijo ao meu redor para me garantir a segurança, e a me defender contra as surpresas do amor. É enfim a agressividade caprichosa ou altiva que eu tenho armado, a reivindicação erigida em modo essencial da consciência de si, e a consagração jurídica e metafísica por sua vez que lhe dão, no Ocidente, a Declaração dos Direitos do Homem e o Código de Napoleão.”⁹¹⁰

Como vemos, a pessoa se opõe ao indivíduo no que ela é maestria, escolha, formação, conquista de si. Ela se arrisca por amor, em vez de se entrincheirar. “Ela é rica, enfim, de todas as comunhões, com a carne do mundo e do ser humano, com o espiritual que a anima, com as comunidades que a revelam.”⁹¹¹ Todavia, contra a facilidade de se cunhar uma imagem que poderia ser tomada como definição para contenção⁹¹², diz Mounier: “É ainda insuficiente imaginá-la sob a forma de um ponto de convergência invisível que se tem além de todas as suas manifestações. A pessoa não é um lugar no espaço, um domínio que se circunscreve e que se juntaria a outros domínios do ser humano vindo aí a se ataviar a partir de fora.”⁹¹³

b) Se estabelecermos como regra do método para constituição de uma ética contemporânea a memória do *outro*, ou seja, da existência do outro como *alteridade*, o “incontornável” da pessoa humana, então, deverá fundamenta-se, segundo o personalismo, como “valor”, quer dizer, incontornável enquanto conceito que aponta para a

⁹¹⁰ *Revolution ...*, op. cit., p. 176.

⁹¹¹ *Ibidem*, p. 177.

⁹¹² Não posso deixar de observar como esta tendência do racionalismo instrumental de conceituar para dominar é a mesma que está na tendência das religiões primitivas de nomear o deus para poder, assim, de posse da sua essência pelo nome, melhor dominá-lo através dos ritos apropriados e das fórmulas apropriadas.

⁹¹³ *Revolution ...*, op. cit., p. 177.

especificidade, para aquilo que indica a *ipseidade* dessa pessoa que nunca se repetirá como *ipseidade* de uma outra.⁹¹⁴ Em outras palavras, o incontornável da pessoa é a sua irreduzibilidade a qualquer tipo de análise quantitativa. O seu incontornável é o incontornável dessa pessoa, portanto, cada pessoa é um incontornável em si, de tal forma que, no trato com as outras pessoas, não é o incontornável de sua irreduzibilidade essencial que se *relaciona*, mas sempre justamente os caracteres particulares que compõem o universo pessoal que, não obstante serem as janelas pelas quais o universo pessoal se manifesta ao mundo, sempre a põe em risco de ser tomada, em última análise, como sendo e se resumindo a um desses seus caracteres, ao que o indivíduo moderno, liberal e burguês, já se habituou a consentir.

Todavia, como já fizemos notar, neste nível de tratamento mais nocional, a noção de “outro”⁹¹⁵ da conta, ainda que precariamente, de *uma certa* constituição quanto ao que de ética a noção de alteridade pode apontar no que se refere ao movimento próprio comunicativo, relacional, do ser da pessoa que é apelo, como dissemos antes, ao *encontro*. Com Martin Buber, repetimos: “Toda vida autêntica é um encontro.” É na experiência do encontro, que a presença da pessoa como *ato*, ou seja, sua presença integral, é requisitada. O encontro pessoal, segundo o personalismo, dado o seu caráter espontâneo e generoso, diferentemente dos *encontros* calculados, é preparado, por outro lado, desde já os primeiros

⁹¹⁴ Fica fora de cogitação qualquer tipo de *metempsychose* ou *reencarnação*. Para o personalismo, o corpo da pessoa não é o “cárcere da alma” da metáfora dualista e maniqueísta, que o objetifica como o acessório descartável e digno de desprezo em infinitas reencarnações, tomadas como oportunidade de purificação *da alma*. No realismo integral de Mounier, o corpo é tanto obra a ser realizada quanto o é a psique. Não se é pessoa facilmente, sem uma luta constante com as forças de estagnação, externas e internas. O corpo e a psique são as únicas vias pelas quais a pessoa concreta, em sua única expressão de acesso enquanto unidade substancial, quer dizer, pelo que sempre na nossa experiência se manifesta como complexo destas duas dimensões, pode se realizar. As vias dadas à pessoa para que ela se alcance e alcance o próximo, na dramática que compõe o movimento dialético de afirmação da sua *singularidade* no *instante* carregado de sentido. [Agradeço ao professor Franklin Leopoldo pela dica do uso da noção de *singularidade* em vez da já carregada noção de *individualidade*.] É nesse sentido que Mounier procura dar mais intensidade ao *hic et nunc* do existencialismo: “Eu não sou um cogito leve e soberano no céu das idéias, mas este ser denso que só uma expressão densa dará a densidade; eu não sou um eu-aqui-agora; seria necessário talvez pesar ainda mais e dizer: um eu-aqui-agora-como este-entre os seres humanos-com este passado.” (Cf. *Bulletin des amis d’Emmanuel Mounier*, Número 60, Outubro 1983, p. 29.) Em *Introduction aux existentialismes*, op. cit., p. 117, Mounier fala do novo cogito existencial que Kierkegaard procura inaugurar: “No começo do saber está uma ação libertadora, e no limiar desta ação está uma *escolha*. ... ‘Não se trata tanto de querer escolher entre o bem e o mal que de escolher querer.’ [Em nota de Mounier: *Ou Bien... Ou bien*, 474] ‘O estético é o que, para o homem, ele é imediatamente o que é, o ético é o que pelo qual ele é o que se torna.’ [*ibidem*, 513] ‘Aquele que vive segundo o estético é sempre excêntrico, tem o seu centro na periferia. Aquele que se escolheu tem desde então o seu centro nele mesmo. Eis aí, pois, um novo Cogito existencial. O *Escolha-te a ti mesmo* substitui o *Conheça-te a ti mesmo*.”

⁹¹⁵ ἕτερος / *héteros* / *outro*: (ou: ἄλλος / *outro*) – (Latim: *alter*, *outro*, de onde *alteridade*).

delineamentos de esboço caracterológico e se confunde com o próprio florescimento da pessoa. Estes primeiros delineamentos caminharão para configurar o que, pelo que de exposto, a psicologia denominará *personalidade*. Uma pedagogia personalista se faz necessária para que se libere este movimento próprio da vida pessoal, pois a *antipedagogia* burguesa da modernidade, que tem dado o seu fruto, *o individualismo reivindicador*, está aí para provar a possibilidade não só do desvio deste movimento intrínseco como até mesmo sua negação.

É aqui que se nos apresenta um divisor de águas. Essa recusa da modernidade burguesa, esse adiamento da opção pela pessoa em proveito do indivíduo egoísta reivindicador, não é, para o personalismo⁹¹⁶, *natureza*, ou seja, dado último, última palavra.⁹¹⁷ É, antes, *costume* e *hábito*, daí tanto a possibilidade e necessidade de uma crítica, primeiro movimento de *desconstrução*, quanto de uma pedagogia, segundo movimento complementar de *construção*. Tanto porque, como já vimos, *a pessoa se faz*, é um movimento, antes que um acabamento. É nisso, fundamentalmente, que se deve perspectivar o pensamento de Emmanuel Mounier em relação à sua crítica à modernidade como também sua posição em relação ao pensamento contemporâneo.

Mounier prefere usar a noção de *condição humana* antes que a de *natureza humana*. Esta aqui lhe sugere uma última palavra, um estado estático, parmenediano, dado de uma vez por todas, que não condiz com o ser do ser humano, que é essencialmente *artifex*, ser do artefato; modo de ser sob o qual ele mesmo subsume-se como *perfectível*: “... uma aventura que se anuncia desde a antiguidade como super-humana. ... Mas o objetivo é o mesmo na obra progressiva e nas incursões fulgurantes: um ultrapassamento do ser humano, um estouro de foguete de sua natureza primitiva. Se o ser humano é feito para se tornar um deus, natural ou sobrenaturalmente, não se pode aceitar que a sabedoria seja, para ele, conformidade prudente e monótona e *uma natureza definida de uma vez por todas*. [grifo nosso] Pensai na fórmula de Nietzsche, que pode nutrir inspirações muito diversas: “O homem é feito para ser ultrapassado.” O ser humano, assim posto no lugar, é essencialmente *artifex*, criador de formas, fabricante de artefatos.”⁹¹⁸

⁹¹⁶ Apesar de parecer, por causa do hábito, quase uma *segunda natureza*.

⁹¹⁷ O que soaria muito confortável para o indiferentismo burguês, cioso por conforto, tranqüilidade e descompromisso, cujo lema é “tudo é natural, deixa seguir”.

⁹¹⁸ *La Petite Peur du XX^e Siècle.*, *Oeuvres* III, p. 353.

Este *modo de ser do artefato* pode ser, segundo o personalismo, expandido para a ontologia, onde o que predominará no ser é o *provisório*, o *inusitado*, o *imprevisível*, antes que o estático, o acabado – em outras palavras, para Emmanuel Mounier e Pierre Thévenaz⁹¹⁹, via Henry Bergson, o *não-ser*. Aplicar um elemento de imprevisibilidade nas estruturas, como Mounier entende ser a tarefa da filosofia personalista, elemento que ele denomina “pessoa”, é justamente fazer valer, no ato filosófico, este modo de ser do artefato esquecido ou posto de lado pela sua caricatura, pelo seu desvio, denominado, em todas as suas formas possíveis, *ativismo*, *delírio da ação*.

Por outro lado, Mounier é atento ao sentido pernicioso que pode tomar a noção inversa: a de que *não há qualquer natureza humana*. Por isso, a fórmula nietzschiana – “O ser humano é feito para ser ultrapassado.” – pode tomar muitos sentidos: “Não se sabe mais o que é o ser humano e, como se o vê hoje passar por impressionantes transformações, *pensa-se que não há natureza humana*. [grifo nosso] Para uns, isto se traduz como: tudo é *possível* ao ser humano, e eles reencontram uma esperança; para outros: tudo é *permitido* ao homem, e eles soltam o freio; para outros, tudo é *permitido sobre* o ser humano, e ei-nos em Büchenwald.”⁹²⁰

Assim, parafrazeando Tolstói⁹²¹, visando a intenção de fundo que há na ação fascista: *se não há natureza humana, eu forjo uma*. Mounier é atento a este sentido de todo *pessimismo ativo* que está por trás da ação fascista. Já adiantando aqui que *fascismo*, para Mounier, é um fenômeno complexo.⁹²² Em outro lugar, citando a fórmula de um personagem de Malraux: “*Um homem ativo e pessimista por sua vez é ou será um fascista, a não ser se ele tiver uma fidelidade atrás de si.*”⁹²³

⁹¹⁹ THÉVENAZ, Pierre: *Refus du réel et spiritualité*; in *Henri Bergson, Essais et témoignages recueillis para Albert Béguin et Pierre Thévenaz*, A La Baconnière – Neuchatel, p. 97: “O real, que toda metafísica visa com mais ou menos ardor, a tradição tem sempre chamado o *ser*, e o devir tem sempre sido um ‘menos-ser’. Ora, eis que Bergson, denunciando as imposturas da linguagem, inverte audaciosamente os valores. É o devir, afirma ele, que é o ‘mais-ser’; o ser – permanência atemporal como o imaginavam os antigos ou o quebra-cabeça que o evolucionismo spenceriano procurou reconstituir ‘com os fragmentos do evoluído’ – não é mais que a camisa de força do real, ‘uma represa que impede a duração de fluir’ (Thibaudet), ou seja, o menos-ser. Essa inversão decisiva da linguagem ... nos constrange, como constrangeu o próprio Bergson, a exprimir, de uma outra maneira, o que permanece sendo, todavia, a intenção primeira e última da metafísica.”

⁹²⁰ Campo de concentração nazista. *Le perosnnalismo, Oeuvres III*, p. 510.

⁹²¹ *Se não há Deus eu sou Deus*.

⁹²² Mais *abaixo*, faremos algumas aproximações à crítica aos fascismos que Mounier e sua equipe elaboraram.

⁹²³ *L’espoir des desesperes, Oeuvres IV*, p. 290.

Em oposição a estas tendências, Mounier formulará o seu *otimismo trágico*, e reconhecerá o valor de uma *estrutura mínima*, em matéria de “natureza humana”, ou melhor, “condição humana” também ela em movimento, mas que pode ser entrevista pelas vias da simpatia, em matéria de moral, a partir da própria noção de *respeito*⁹²⁴, antes que da noção liberal de *tolerância*. Pois *respeito* implica mais o sentido de partida de algum ponto, no outro, que é independente de mim e me questiona em sua densidade singular; enquanto *tolerância* implica mais o sentido de uma ação comprometida antecipadamente com as idiossincrasias do sujeito agente, ação típica do indivíduo liberal burguês reivindicador. É no *respeito*, portanto, que se reconhece os limites da ação em relação a um centro de força em movimento, como é a pessoa, o qual se recusa à objetificação. Por isso, na esteira de Karl Jaspers, Mounier, por causa da constatada necessidade de aderências da pessoa concreta em seu fazer-se na luta pelo real, adota um sentido positivo em relação às mediações – *instituições* – que devem servir de apoio ao florescimento da pessoa, servir à pessoa, e nunca o inverso, que é o caso das atuais instituições herdadas da modernidade.⁹²⁵

Essa pequena digressão nos foi necessária para esclarecermos alguns pontos importantes quanto à noção de alteridade no personalismo de Emmanuel Mounier, e nos preparou para um passo seguinte. A essa nossa aproximação da noção de alteridade na obra de Mounier, a noção de outro será substituída pela de “próximo”, muito mais afim com a inerente exigência da densidade existencial própria ao *encontro* e à *concretude* da pessoa. Com efeito, não é demais lembrar que a noção de “outro”, tomando-se em seu rigor a compreensão personalista da dimensão relacional como experiência originária da pessoa, é uma noção um tanto quanto *abstrata*. Passível ainda de dar lugar a um tratamento que marca uma certa distância do sentido de uma experiência relacional concreta e, portanto, da possibilidade, como tentação constante, de um certo pedantismo e indiferentismo “impessoal” que, no plano da análise puramente noética, acaba redundando *em* e se tornando *um* alibi para o descompromisso – *moral* – em relação a essa que é, para o personalismo, a expressão da experiência original mesma da pessoa concreta.

⁹²⁴ E que se encontra como fundo de densidade axiológica, irredutível enquanto valor, da seguinte pergunta: *Respeitar o que?*

⁹²⁵ Ampliaremos mais esta questão quando falarmos de *pessoa e existência*. Ver, *abaixo*.

II.3.c Intermezzo: A alteridade da pessoa como o próximo

Com efeito, é a noção de *próximo* um bom exemplo de conceito que daria melhor conta do aspecto concreto exigido por uma relação pessoal. Esta noção de *próximo*, nós poderíamos encontrar no “novo mandamento evangélico” do amor que usa a palavra *πλησίον* / *plesíon* / *próximo*, em vez de *ἕτερος* / *héteros* / *outro*.⁹²⁶ Não obstante A. Bailly⁹²⁷, referindo-se ao uso de *plesíon* no pensamento clássico, por Platão no seu Diálogo *Teeteto*⁹²⁸, inclui também ali a denotação de *autrui* (*outro*). Todavia, o contexto imediato em que *plesíon* se inscreve na passagem de *Teeteto* citada parece indicar, antes, e é só isso que nos interessa ressaltar nesta conexão, mais o sentido de *próximo* enquanto apontando a possibilidade de uma *experiência imediata*, que o de *outro*, que parece carregar o sentido, já indicado, menos dinâmico e de distanciamento. Parece-nos, pelo contexto, que a noção de *próximo* compõe, justamente, a polaridade que Platão, pela boca de Sócrates, quer estabelecer entre o pensamento puramente conceitual do filósofo e a vida prática de *participação* na vida da *polis*. No contexto imediato anterior, Platão cita o poeta Píndaro para basear na tradição sua opinião, pela boca Sócrates, quanto à atitude do filósofo pouco preocupado com os problemas da *polis*: “Sondando os abismos da terra e medindo a extensão da superfície, perseguindo os astros para além do céu, escrutando de todas as formas a natureza, sem jamais se abaixar ao que está próximo dele.”⁹²⁹

Ali, justamente por um pedido de Teodoro, Sócrates procura esclarecer melhor sua argumentação anterior, que ficara vaga a Teodoro. Aquele, então, lança mão, por sua vez, de um gracejo conhecido quanto à incapacidade do filósofo de lidar com questões mais

⁹²⁶ Que se encontra em Mt 22.34 a 40: “Entretanto, os fariseus, sabendo que ele fechara a boca dos saduceus, reuniram-se em conselho. E um deles, intérprete da Lei [o que nós denominamos hoje “advogado”], experimentando-o, lhe perguntou: Mestre, qual é o grande mandamento na Lei? Respondeu-lhe Jesus: Amarás o Senhor, teu Deus, de todo o teu coração, de toda a tua alma e de todo o teu entendimento. Este é o grande primeiro mandamento. O segundo, semelhante a este, é: Amarás o teu próximo como a ti mesmo. Destes dois mandamentos dependem toda Lei e os Profetas.” Numa outra situação semelhante, que se encontra em Lucas 10.25 ss., depois de uma pergunta feita por um outro “advogado” à qual Jesus responde com a conhecida *Parábola do Bom Samaritano*, a maior densidade ética, que o “advogado” é obrigado a deduzir pela conclusão da parábola, mas mantendo o preconceito étnico que o força a não afirmar o “próximo” como sendo o “samaritano”, é de forma patente anunciada como intrínseca à noção de “próximo”. A um questionamento cuja dedução poderia se deter no âmbito da curiosidade intelectual apenas, nocional, Jesus conclui: “Vai e procede tu de igual modo”. (v. 37) Portanto, compreender e transformar o mundo são momentos distintos mas não separados de um mesmo *ato*.

⁹²⁷ *Dictionnaire Grec-Français*, Décima Sexta Edição, Librairie Hachette, 1950.

⁹²⁸ PLATÃO, *Théétète*, 174b.

⁹²⁹ *Ibidem*, 173e.

imediatas. Nessa conexão, Sócrates lembra o gracejo que o artesão traciano⁹³⁰ cita a respeito de Tales que, preocupado em observar as estrelas, o que estava acontecendo no céu, não via o buraco que estava a sua frente. Estendendo o sentido deste gracejo do traciano a todos os filósofos, Sócrates se refere à total indiferença do filósofo em relação ao seu *vizinho mais próximo*; indiferença que o leva a ignorar não só o que ele está fazendo quanto a se se trata de um ser humano ou de um animal, pelo fato de estar em busca da essência interna do ser humano, e preocupado em investigar sobre o que pertence a uma tal natureza fazer ou sofrer e que a diferencie de qualquer outra. O caráter antitético entre o *distanciamento* e a *proximidade*, sob o qual a atitude do filósofo é jogada por Sócrates, aponta-nos aqui, quanto à proximidade no sentido do *encontro*, o conteúdo que estamos procurando destacar desta noção, conteúdo do qual a noção do abstrato *outro* se distancia.

Voltando ao mandamento do amor ao *próximo* no Novo Testamento, percebemos que o uso do pronome possessivo *του / ton / teu* que antecipa, na passagem, *πλησίον*, tem a intenção de tornar ainda mais enfático, e melhor especificado, o elemento de concretude e imediaticidade que *plesíon* contém. Ou seja, sobre qualquer dúvida acerca de quem se deve amar, o texto responde: *devemos amar ao que nos é o mais imediato*.⁹³¹ Conforme a relação que Jesus estabelece entre este “mandamento” com o que o precede cronologicamente (v. 37)⁹³², trata-se, segundo Jesus, de *ὁμοία / homoía / o mesmo*, o que responde ainda mais enfaticamente e amplia a resposta dada à pergunta do fariseu interprete da lei. Agora, à pergunta sobre *qual era* o grande mandamento, feita pelo fariseu, Jesus acrescenta tanto a “quem” o espírito do mandamento faz referência (*πλησίον / plesíon / próximo*) quanto ao

⁹³⁰ Não obstante o conhecido menosprezo pelo trabalho manual por parte dos intelectuais gregos, mais voltados para a *teoria*, ou contemplação, é significativo os exemplos constantes tirados dos ofícios manuais nos diálogos platônicos e que seja, aqui em Teeteto, “alguém que trabalhe com as mãos quem faça o gracejo.

⁹³¹ Neste mesmo Evangelho, no Sermão do Monte, Mt 5.43 s., Jesus esclarece, de maneira mais precisa e radical, a verdadeira intenção e sentido deste amor para com o *próximo*, cuja inferência restritiva, sem constar no Antigo Testamento, era dada pelo ensino dos escribas, ou seja, dos Doutores da Lei entre os judeus, intérpretes oficiais das Sagradas Escrituras; grupo ao qual o *νομικός / nomikós / Legista* ou “advogado”, ou ainda *interprete da Lei*, de Mt 22.35, pertencia e a quem Jesus responde. Esses doutores compreendiam como “próximo” somente outro judeu. Todavia, sem dar nenhum espaço para qualquer tipo de exclusivismo, Jesus declara: “Ouvistes o que foi dito: Amarás o teu próximo e odiarás o teu inimigo. Eu, porém, vos digo: amai os vossos inimigos ...”

⁹³² “Um segundo é como este” é ‘puramente numérico’, isto é, segundo na ordem dada, mas não segundo em importância, e *ὅμοιος* aqui significa ... fixá-lo, “igualmente grande ou importante, igual a”. Portanto, o seguinte mandamento “não é menos importante que o primeiro” [Cf. ref. em nota, *op. et loc. cit.*: CLEMENTE de Alexandria, *Quis div. sal.* 28.]: ambos qualificados como “o maior imperativo” (cf. Mt 7.12). Sua igualdade reflete sua unidade. Para isso ver: *Theological Dictionary of the New Testament*, (Edited by) Gerhard Friedrich, WM. B. EERDMANS Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, 9° ed., 1980, p. 39.

“como” deveria ser obedecido, quer dizer: *da mesma maneira como o primeiro mandamento indicava* (Mt 22.37): Ἀγαπήσεις Κύριον τὸν Θεόν σου ἐν ὅλῃ τῇ ψυχῇ σου καὶ ἐν ὅλῃ διανοίᾳ σου / *Agapéseis Kýrion τὸν Θεόν σου ἐν ὅλῃ τῇ καρδίᾳ σου καὶ ἐν ὅλῃ τῇ ψυχῇ σου καὶ ἐν ὅλῃ τῇ διανοίᾳ σου* / *Amarás o Senhor teu Deus (de todo o teu) coração, (de toda tua) alma e (de todo o teu) entendimento.* As três faculdades, “coração”, “alma” e “entendimento”, antes de tudo, representam a pessoa completa, visto que “a exigência” colocada pelo mandamento é de obediência total: deve-se amar a Deus e (ὁμοία / *homoía* / *o mesmo*) ao próximo com todos os glóbulos de um ser único.⁹³³ O sentido radical que Jesus faz ter o mandamento de amor ali nos demonstra seu caráter *sobrenatural*⁹³⁴, ou, em outras palavras, o que *naturalmente* não nos achamos em condições e nem estamos dispostos a cumprir. É realmente um sentido que foge ao “bom-senso”, que na própria história do judaísmo, mas sem base na tradição veterotestamentária, como veremos mais à frente, era atenuado pelos intérpretes da Lei para o mais “natural” e de bom-senso: “Amarás o teu próximo e odiarás o teu inimigo.”⁹³⁵

Todavia, a tradução mais comum para ὁμοία / *homoía*, que nós traduzimos por *o mesmo*, nas traduções neolatinas do Novo Testamento e na Igreja, *New Revised Standart Version*, é traduzido por *semelhante*.⁹³⁶ Todavia, a Bíblia alemã⁹³⁷, graças aos recursos da língua alemã, se aproxima melhor da intenção de Jesus traduzindo a palavra grega ὁμοία por *gleich*, que carrega em sua carga semântica o sentido de *mesmo* “e”

⁹³³ *Theological Dictionary of the New Testament, op. cit.*, p. 241: [Em nota, *loc. cit.*, cf. Dt 10.13; 30.10]. E, *ibidem*, p. 39: “Jesus, embora questionado sobre o maior mandamento, responde com dois que são inextricáveis. Compare 1 Jo 4.20-1 e a conexão de Filo de que as duas partes do Decálogo, parte que concerne ao amor a Deus e a que concerne ao amor ao próximo, são incompletas em si mesmas (*Decal.* 109-10).”

⁹³⁴ Ainda teremos oportunidade de tocar em alguns outros elementos *sobrenaturais*, quer dizer, não constantes em nossa experiência existencial significativa que, para a maioria esmagadora, tem sido limitada pela decadência burguesa, mas que se destacam do *Kerygma* cristão e do núcleo mesmo do fenômeno religioso enquanto tal. Elementos para cujo experimento tem prevalecido, todavia, a falta de *boa-vontade* de realizar. O acabamento e as instituições, os hábitos que alicerçam o individualismo egoísta e reivindicador da modernidade liberal e burguesa são, para o personalismo, a expressão sociológica da *má-vontade*, quer dizer, do *natural*.

⁹³⁵ Evangelho de Mateus 5.43.

⁹³⁶ Além da falta de recurso semântico, isso me soa também como um consentimento ao nosso muito *natural* por parte destas traduções que *naturalmente* atenuam o significado. Nesse sentido, a *desconstrução* que Derrida aplica aos textos faz muito sentido.

⁹³⁷ DIE BIBEL, ODER DIE GANZE HEILIGE SCHRIFT DES ALTEN UND NEUEN TESTAMENTS, nach der Übersetzung Marthin Luthers – Württembergische Bibelanstalt Stuttgart.

*semelhante*⁹³⁸, em vez de *ähnlich*, *semelhante*, mantendo, assim, a *tensão* que se expressa como necessária, como veremos à frente, na relação entre os dois mandamentos. A mesma palavra é a que será mantida na expressão grega que o Símbolo Niceno adotará – posteriormente – para classificar o tipo de *tensão* permanente, não obstante a equivalência que deveria ser levada em conta na compreensão da relação entre as Pessoas divinas na vida Trinitária, (ὑπόστασις / *hypóstasis* ou ουσία / *ousíai*⁹³⁹) – quer dizer, ὁμοουσίου / *homooúsíou* / *da mesma substância*.

Embora é possível que respostas similares a de Jesus fossem correntes no Judaísmo coetâneo⁹⁴⁰, todavia, a forte ênfase na unidade dos dois mandamentos parece ser particularmente significativa para Jesus; ali *não pode haver um sem o outro*. Em Paulo⁹⁴¹, por exemplo, trata-se do *resumo* (ἀνακεφαλαιοῦται / *anakephalaioûtai*) de todos os mandamentos. “Devemos nos lembrar também de que o Decálogo, em que a primeira tábua concerne à devoção para com Deus, a segunda tábua à justiça em relação aos outros⁹⁴², foi algumas vezes pensado como um sumário da *Torah* (cf. Filo, *Decal.* 20,154), e que nossos dois mandamentos podem ser vistos como sumarizando as duas tábuas.”⁹⁴³ Todavia, Mateus não esclarece como os dois mandamentos do amor se relacionam um com o outro.

⁹³⁸ *Theological Dictionary of the New Testament*, (Edited by) Gerhard Friedrich, *op. cit.*, p. 316: “No sentido de ‘igual valor’ a palavra é encontrada em Mt 22.39, onde é dito que o mandamento de amor ao próximo é igual em importância e validade [grifo nosso] ao mandamento de amor a Deus.”

⁹³⁹ Sobre essa discussão, ver: KELLY, J. N. D., *Primitivos credos cristianos*, Koinonia, Secretariado Trinitario Salamanca, Espanha, 1980, pp. 290 a 301. Ver também, a respeito do significado do termo *hypóstasis* em WAND, J. W. C., *História da Igreja Primitiva, até o ano 500*, Editora Custom, São Paulo, 2004, p. 196: “No Ocidente, essa palavra tem sido tomada em seu sentido etimológico como equivalente ao Latim *substantia*, significando ‘natureza’, enquanto que no Oriente, o seu significado assumiu a forma de ‘pessoa’. De maneira geral, a doutrina trinitariana fundamentou-se na distinção entre natureza e pessoa, sendo óbvia a grande confusão que tal equívoco poderia causar. Doravante, esse conceito permaneceria de acordo com a aceitação da palavra no sentido técnico de ‘pessoa’, tornando-a, assim, equivalente ao Latim *persona*.”

⁹⁴⁰ *Theological Dictionary of the New Testament*, *op. cit.*, p. 316 s.: [Em nota, *loc. cit.*: Cf. Lc 10.26 s. e o bem conhecido dito do Rabi Aqiba em S. Lv., 19,18 (Stra. Bi., I, 357 s.): “Tu deves amar a teu próximo como a ti mesmo.” Aqiba [n. 50 e m. c. de 135 d.C.] diz: Este é um grande e abrangente princípio na *Torah*.” Cf. também o material de *Test. XII*, in Preisker 72 s. In bShab., 31a Bar. Um não-judeu que chega a Hillel [nasc. em Babilônia, c. 70 a.C. e morte em Jerusalém, c. de 10 d.C.] e quer aprender toda a *Torah*, enquanto permanece equilibrado sobre um único pé, recebe a resposta: “O que tu não farias a ti mesmo, não faças ao teu próximo (חבר). Isso é toda a *Torah*. Todo o resto é exposição. Vá e aprenda. ...”]

⁹⁴¹ Epístola aos Romanos 13.8-10.

⁹⁴² *Theological Dictionary of the New Testament*, *op. cit.*, p. 238: [Em nota, *loc. cit.*: Para esta divisão convencional ver: FILO, *Decal.* 50-1, 106, 121; JUSTINO, *Dial.* 44; IRINEU, *Adv. haer.* 4.16.3; AQUINO, *De decem parae.* 4.11; CALVINO, *Inst.* 2.8 52-3; G. von RAD, *Old Testament Theology*, vol. 1 (Trad. de: *Theologie des Alten Testaments*, Bd. 1, 1957), New York, 1962, p. 191.] Este clássico da Teologia do Antigo Testamento e que já se tornou referência nesta área de estudo já se encontra traduzido para o Português: VON RAD, G., *Teologia do Antigo Testamento*, ASTE, São Paulo, (2 vols.), 1ª vol. 1973.

⁹⁴³ *Ibidem*, [Em nota, *loc. cit.*: “Ernst (v) considera como algo de único essa passagem.”]

E os teólogos através dos séculos têm procurado compor a falta. “Evagrius Ponticus argumenta que o amor ao próximo é amor a Deus porque é amor à imagem de Deus (*Praktikos*, 89). Theodoro de Cirrus argumenta que, como contemplação é ação, então amar a Deus é amar ao próximo: um é o fundamento de inspiração para o outro.⁹⁴⁴ Isaque o Sírio, [*Asc. hom*, 44.], em outras palavras, diz que nós imitamos o que nós amamos; visto que amar a Deus é imitar a Um cujo amor é universal (5.43-8). Ailred de Rievaulx, pelo contrário, se contenta com o amor ao próximo precedendo o amor a Deus: o último se desenvolve do primeiro (*Liber de spec. carit.*, 3.2.4). Lutero argumenta que enquanto nosso próximo é necessitado, Deus não precisa de nada, então o verdadeiro serviço a Deus deve sempre ser por causa do próximo.”⁹⁴⁵

Fato é que, o amor ao próximo dentro de uma íntima conexão com o mandamento do amor a Deus, nesta típica maneira mateana de colocar a questão, funde *religião e ética*.

Todavia, uma outra conclusão ainda se nos impõe. Percebemos que o que apontaria como uma pura expressão de especificidade, tanto na noção de πλησίον / *plesíon* / *próximo* como na noção de ὁμοία / *homoía* / *o mesmo*, é equilibrado pelos matizes que expandem a tendência a qualquer exclusividade que pudesse ser reforçada a partir do sentido de especificidade contido nessas noções, forçando a compreensão do ato de amor, como vimos, mesmo enquanto *ato singular*, a ser veículo de uma expressão, sentido e disposição *universais* de amor antes que de particularismos. Aqui Agápe toma cativo a Eros, e lhe imprime o *sentido da finitude*, do qual é *natural* do seu movimento fugir para as alturas.⁹⁴⁶ Este aqui seria o sentido do natural movimento de fuga que se inscreve na dinâmica do amor erótico dominante na cultura ocidental, cioso pelo objeto ideal sempre inalcançável que o faz negar a concretude – e não transfigurá-la, como é próprio do movimento de Agápe, conforme o Novo Testamento – e afirmar a morte em proveito de uma vida além.

“Assim”, diz o personalista Denis de Rougement, “o amor de caridade, o amor cristão, que é Agápe, aparece em sua plenitude: é a afirmação do ser em ato. E foi Eros, o amor pagão, que difundiu em nosso mundo ocidental o veneno da ascese idealista – tudo o que Nietzsche injustamente crítica no cristianismo. Foi Eros, e não Agápe, que glorificou

⁹⁴⁴ *Ibidem*, p. 244. [Em nota, *loc. cit.*, “Compare 1 Jo 4.19 (“Nós amamos porque ele nos amou primeiro.”)]

⁹⁴⁵ *Ibidem*, p. 244.

⁹⁴⁶ Ver, ROUGEMONT, Denis de, *L'Amour et l'Occident*, Plon, 1958. Ver também o clássico: NYGREN, Anders, *Agape and Eros*, S. P. C. K., London, 1954.

nosso instinto de morte e quis idealizá-lo. Mas Agápe vingá-se de Eros, salvando-o. Pois Agápe não sabe destruir e nem quer destruir aquilo que destrói. – *Não quero a morte do pecador, mas sim a sua vida.* – Eros se escraviza à morte porque quer exaltar a vida acima de nossa condição finita e limitada de criaturas. Assim, o mesmo movimento que faz com que adoremos a vida os precipita em sua negação. É a profunda miséria, o desespero de Eros, sua servidão inexprimível: – exprimindo-a, Agápe o liberta. Agápe sabe que a vida terrestre e temporal não merece ser adorada, nem mesmo destruída, mas talvez ser aceita em obediência ao Eterno. Pois afinal é aqui na terra que se decide o nosso destino. É aqui na terra que é preciso amar. No além, não haverá a noite divinizante, mas o julgamento do Criador.”⁹⁴⁷

Então, essa busca de um “objeto” de amor concreto, singular, esse movimento para o *encontro*, seria a negação do amor ideal que se apresenta como uma fuga ao apelo do concreto, da finitude, do cotidiano, enfim do *histórico*. Não seria demais lembrar o quanto é este tipo de amor abstrato, sem objeto definido, que está por trás do abraço retórico na multidão dado pelo tirano, pelo demagogo, pela filantropia departamental, e mesmo pelo discurso politicamente correto atual de defesa das chamadas minorias, cujo slogan descritivo da minoria em questão, numericamente menor que a multidão do tirano, corre sempre o risco de se tornar o substituto abstrato à pessoa concreta que diz representar, o que, em termos de expressão sociológica, seria apenas a versão pulverizada dos tiranetes e suas multidõezinhas reivindicadoras.

Para concluir esse ponto e essa digressão necessária, a palavra de um teólogo biblista contemporâneo: “O homem moderno, especialmente desde o iluminismo, é mais inclinado a pensar que o próximo é simplesmente um dos membros da raça humana. Mas isso não está de acordo com *ὁ πλεσίον / ho plesion / o próximo*, que implica uma referência particular antes que geral. Nesse sentido, então, tem havido uma tendência a se traduzir *ὁ πλεσίον* por ‘amigo’. Mas esta palavra tem, pela sua natureza, mais conteúdo emocional do que *ὁ πλεσίον*. ‘Conterrâneo’ seria a melhor versão no debate com o *νομικός / nomikós*⁹⁴⁸, todavia, falta à expressão o aspecto de coleguismo nos cultos e a promessa que está implicada em *רצו / retza* e que tem um sabor mais político e nacional. Há também uma

⁹⁴⁷ Então: ROUGEMONT, *op. cit.*, p. 292.

⁹⁴⁸ O “Legista”, ou “interprete da Lei”, de Mt 22.35, a quem Jesus responde.

outra razão para se manter o verdadeiro sentido da tradução mais antiga em vez de procurar uma nova. ‘Próximo’, originalmente um termo espacial, carrega consigo o *elemento de encontro*. [grifo nosso] Conseqüentemente, expressa, vividamente, ‘a realidade da exigência evangélica’. – A história do Bom Samaritano: “Não se define um próximo: pode-se ser um próximo.”⁹⁴⁹

Nós poderíamos ir um pouco mais longe no sentido da ética da concretude que se destaca da noção de *próximo* retomada ainda nesta conhecida *Parábola do Bom Samaritano* (Lucas 10.25-37), e que fora citada por último por Joaquim Jeremias. Em relação a ela a resposta de Jesus ao fariseu quanto a “Quem devemos considerar nosso próximo?”, pergunta que deu ensejo para Jesus narrar a Parábola, torna-se: “*De quem nós podemos ser próximos?*” Há aqui a implicação de *predisposição* de *disponibilidade* em ser próximo de alguém antes que somente a passividade de saber quem é o nosso próximo.

* * *

3- A palavra “eu” está sempre ligada a um “tu” e a um mundo exterior.⁹⁵⁰ Não ocorre o mesmo, tomada enquanto expressão de singularidade, com o nome *pessoa*. Deus, por exemplo, para remetermos novamente ao pensamento teológico, pode ser pessoa, mas nunca um “eu”, pois, para o que se entende pela *definição filosófica de Deus*, não há uma referência essencial a um “tu” nem a um mundo exterior.⁹⁵¹ Não obstante, como temos

⁹⁴⁹ JEREMIAS, J., *Die Gleichnisse Jesu*³ [As parábolas de Jesus] (1954), p. 143.

⁹⁵⁰ Neste e em todos os tópicos a seguir, apóio-me também sobre o estudo de MARCOS, Manuel A. Suances, *Max Scheler, Principios de uma ética personalista*, Herder, Barcelona, 1986.

⁹⁵¹ Vemos aqui o quanto uma analogia entre a experiência da pessoa humana e a divindade concebida como pessoa – que é uma exigência inscrita na própria maneira em que o cristianismo apresenta o que se destaca do Novo Testamento como *Revelação de Deus em Cristo*, elemento que o diferencia de qualquer outra religião, e o que Paulo chama de escândalo para os judeus e loucura para os gregos, tem seus limites *racionais*. Não é à toa que Agostinho gastou tanta tinta para tentar estabelecer os elos possíveis (Ver: *A Trindade, op. cit.*) entre o Deus pessoa cristão e a pessoa humana, o que o intelectualismo do seu neoplatonismo lhe facilitou sempre uma analogia de cunho noético, mas que não faz justiça ao apelo de concretude, de história, de imanência, de corporal, de cotidiano, de comum, de singelo, de pequeno, que a noção cristã de *Deus encarnado* trouxe à história do mundo e que é parte integral da citada antes *Revelação de Deus em Cristo*. NIETZSCHE (*Além do bem e do mal, Prelúdio a uma filosofia do futuro*, Companhia das Letras, São Paulo, 2003, p. 52), sobre este aspecto do cristianismo diz: “Os homens modernos, com sua obtusidade face à nomenclatura cristã, já não percebem o quanto havia de terrivelmente superlativo, para o gosto antigo, na paradoxal fórmula “Deus na cruz”. Até hoje não existiu, nunca e em parte alguma, semelhante ousadia na inversão, algo tão terrível, tão interrogativo e tão questionável como essa fórmula: ela prometia uma tresvaloração de todos os valores antigos.” Descontando sua implícita tendência ao aristocratismo, seu juízo unilateral e muito geral sobre o cristianismo, ao qual ele critica se esquecendo sempre de pospor o adjetivo *burguês*, (o que a crítica à

tentado mostrar, o que de *estático* – pura unidade – a noção intelectual, filosófica, de Deus pode apresentar, a partir da contribuição cristã, como pessoa, e ainda tomada em sua vida trinitária, é uma noção que insere um elemento dinâmico no interior do próprio ser da divindade que resiste a toda definição filosófica de conteúdo imóvel paremenediano-aristotélica, enfim, puramente conceitual, noética.⁹⁵² Em tensão, por outro lado, segundo a perspectiva personalista, o que se denomina sob o conceito de pessoa é, frente ao “eu” psicológico, empírico, algo de totalidade e incontornabilidade que se basta a si mesmo. O sujeito concreto das ações humanas é pessoa. O “eu” não anda, nem pensa, nem se diverte, mas sim uma totalidade, o ser humano inteiro, a pessoa. Aliás, como já dissemos, *a pessoa faz melhor tudo em que ela se envolve de corpo e alma*, tudo para o que ela vê convocado *todo o seu ser*. Com a palavra pessoa entendemos algo que transcende a oposição “eu-tu”, “físico-psíquico”.⁹⁵³ Sobre isso, diz Mounier: “A pessoa não se realiza senão na

modernidade personalista, por outro lado, de posse das contribuições mais atualizadas da fenomenologia, não se esquece), há um outro fato que deixa-nos entrever as marcas do seu tempo no pensamento nietzschiano. Ora de caráter psicológico, ora de caráter político etc., os aspectos específicos da crítica nietzschiana não impedem de percebermos, o que se dá sempre *às avessas* em Nietzsche, a aceitação da redução à moral racionalista que o neokantismo da teologia liberal do século XIX queria impor ao *kerygma* cristão. Isso impediu a Nietzsche de chegar ao cerne, aos elementos essenciais do fenômeno religioso denominado cristianismo aos quais, todavia, aqui e acolá, ele parece acenar algum reconhecimento no que elencamos aqui enquanto “afirmação da dignidade humana”, mas que Nietzsche prefere chamar de “nobreza”. Um livro de Nietzsche pouco conhecido publicado pelo teólogo católico contemporâneo Hans-Urs von BALTAZAR que caracteriza bem isso é: NIETZSCHE, Friedrich, *Vom vornehmen Menschen, Das Bleibend aus Nietzsches Werke: die Verkündung vom wahren Adel des Menschen* [Sobre a obra da humanidade, O permanente na obra de Nietzsche: a anunciação da verdadeira nobreza da humanidade.], Sammlung Klosterberg EUROPÄISCHE REIHE, Benno Schwabe & co – Basel, 1945. Todavia, esta característica, *também pertencente* à obra complexa de Nietzsche, não tem sido suficiente para “relativizar”, ou melhor, “problematizar” o aspecto *muito geral* pelo qual sua crítica acabou ficando mais conhecida. Todavia, como Descartes em relação ao racionalismo posterior que unilateralizou e neutralizou a experiência dramática do *cogito*, com sua total cumplicidade. Não obstante, e para o que nos interessa aqui, cremos que a citação anterior de *Além do bem e do mal* é lapidar e não oculta a percepção de Nietzsche quanto ao *elemento problematizador* que o cristianismo lançou na história e que, indo mais longe do que Nietzsche que viu no fenômeno do cristianismo apenas uma *descontinuidade absoluta*, faz apelo ao paradoxo de uma *transcendência na imanência* ao mesmo que o de uma *imanência na transcendência*, que realmente vai além da percepção de Nietzsche.

⁹⁵² Vemos aqui, o elemento heurístico que uma discussão teológica antiga acabou lançando para dentro de toda discussão antropológica e em sua extensão para a ética, principalmente, que tem se estabelecido na história, procurando fazer valer os aspectos específicos do humano cujas inspirações de fundo podem ser vislumbradas no âmbito mesmo da atual laicidade, para quem tenha *boa-vontade* de tentar percebê-las, além do *problema do mal*, no âmbito do *problema do bem*. Só a compreensão desse fato justificaria nosso constante remetimento ao pensamento teológico.

⁹⁵³ Novamente, nesta dimensão de análise noética, em que procuramos delinear a especificidade, não se põe em questão a análise fenomenológica da relação “Eu-Tu” de Martin Buber, pois nela, a pessoa não se reduz ao seu modo de ser relacional – apesar deste ser o essencial de sua experiência e expressão originais –, pois é a partir da intuição da *inobjetividade da pessoa* que se pensa o seu fundamento. O *relacional* é parte integrante da afirmação da pessoa fora da alienação objetificante do racionalismo individualista, mas já no

comunidade: isto não quer dizer que ela tenha qualquer chance de o fazer em se perdendo no *se*. Não há verdadeira comunidade senão numa comunidade de pessoas. Todas as outras são apenas uma forma de anonimato tirânico.”⁹⁵⁴ E ainda: “Minha pessoa não é a consciência que eu tenho dela. – Tudo se passa, pois, como se minha pessoa fosse um centro invisível onde tudo se une; bem ou mal, ela se manifesta por sinais como um hóspede secreto dos mais singelos gestos da minha vida, mas não pode cair diretamente sob o olhar de minha consciência. ... ela se anunciará aos outros como o resíduo vivo de todas as suas análises e se revelará a eles na atenção de sua vida interior.”⁹⁵⁵

c) Fica claro que à pessoa ficam submetidos igualmente o mundo interior e o mundo exterior, como notamos antes, e que ela opera com a mesma imediatez sobre ambos. Não é necessário que aja primeiro sobre o mundo íntimo e, através dele, sobre o exterior. Como já dissemos, para Mounier, em matéria de psicologia, tudo é, ao mesmo tempo, causa e efeito.⁹⁵⁶ E isso já é uma compreensão. Todavia, uma que não autoriza o estabelecimento de uma causalidade rígida. Nossas aproximações procuram seguir uma didática, mas sem se esquecer de que *se trata sempre de uma didática sujeita, ela mesma, a aperfeiçoamento, e sem a pretensão positivista de descrição das coisas como elas “realmente” são no sentido de palavra final.*

A pessoa não está mais próxima daquele que deste, pois experimenta a resistência de ambos de um modo igualmente direto. Daí que uma ação pessoal é uma unidade – um *ato* – que não pode ser fracionada, que não pode ser dissolvida em seus diversos elementos constituintes nem sucessivos de vivências anímicas ou de processos corporais. A pessoa é a frustração de todo sonho cerceador da psicologia racionalista. “Esta unificação progressiva de todos os meus atos, e, por eles, de minhas personagens ou de meus estados, é o ato da própria pessoa.... Este princípio vivo e criador é o que nós chamamos, em cada pessoa, sua *vocação*. Ela não tem por valor primeiro ser singular, pois, dando-lhe uma caracterização total de maneira única, ela aproxima o ser humano da humanidade de todos os seres

campo da “reciprocidade das consciências”, como diz o personalista Maurice Nédoncelle. A pessoa é realmente, para o personalismo, o *não-inventariável*. Em *Traité ...*, *op. cit.*, p. 523, Mounier diz: “Sendo a pessoa, com efeito, a própria presença do ser humano, a sua característica última, ela não é suscetível de uma definição rigorosa. Também não é objeto de uma experiência espiritual pura, destacada de todo trabalho da razão e de todo dado sensível.”

⁹⁵⁴ *Révolution personaliste et communautaire, Oeuvres I*, p. 182.

⁹⁵⁵ *Révolution ...*, *op. cit.*, p. 177.

⁹⁵⁶ *Traité ...*, *op. cit.* p. 354.

humanos. Mas, ao mesmo tempo que unificante, ela é *singular por acréscimo*. O fim da pessoa lhe é, assim, de alguma maneira, interior: ela é a perseguição ininterrupta dessa vocação.”⁹⁵⁷

Não há, repetimos, interno e externo para a pessoa, pois as duas dimensões a afetam, por sua vez e ao seu modo, de uma mesma maneira, *mutatis mutandis*, enquanto resistências. Por outro lado, como expressão histórica e cultural, desde que a cultura é a realização humana, tanto nela quanto na história podemos entrever está característica “progressiva”, como *emergência e insurgência* da pessoa na história, que temos tentado apresentar aqui e que comanda a expressão da pessoa em todas as suas facetas. Todavia, não há, para o personalismo, lugar para o aristocratismo de seres de exceção: “A vida pessoal é, com efeito, uma conquista ofertada a todos, e não uma experiência de privilegiados, ao menos acima de um certo nível da miséria.”⁹⁵⁸

II.3.d A concretude da pessoa

a) Na elaboração do pensamento sobre a pessoa e seu modo de ser, a concretude do objeto desse pensamento nunca pode ser esquecida, não se trata de pura abstração, mas de *concretude*, pois no desenvolvimento de um tal pensamento, sujeito e objeto sempre estarão intimamente imbricados numa “unidade dramática”: isso caracteriza o *ato* próprio de pensamento acerca da pessoa, segundo o personalismo. Como já vimos, o ser, para Mounier, não é nem o sujeito, nem o objeto, e nem a união destes, mas *transbordamento*. O próprio ato de pensamento é, ao mesmo tempo, um ato de pensamento sobre a pessoa e o ato de uma pessoa. *Uma pessoa [que] é um ser espiritual constituído como tal por uma maneira de subsistência e independência em seu ser; ela conserva essa subsistência por sua adesão a uma hierarquia de valores livremente adotados, assimilados e vividos por um engajamento responsável e uma constante conversão; ela unifica assim toda sua atividade na liberdade e desenvolve por acréscimo, em golpes de atos criadores, a singularidade de*

⁹⁵⁷ *Manifeste au service du personalisme, Oeuvres I*, p. 528.

⁹⁵⁸ *Manifeste ...*, *op. cit.*, p. 524.

sua vocação.⁹⁵⁹ A concretude da pessoa seria, em relação às mediações institucionais – pátria, Estado, família, escola, igreja etc. – a expressão de uma realidade última de valor incontornável limitativa do poder coercitivo destas aderências estruturais que, com o passar do tempo, esquecem de seu papel unicamente auxiliador na provisão de condições reais e apropriadas para a liberação do movimento próprio de expressão e de liberdade da pessoa, passando a oprimi-la e sufocá-la. “Jamais ela [a pessoa] pode ser considerada como parte de um todo: família, classe, Estado, nação, humanidade. Nenhuma outra pessoa, e, por mais forte razão, nenhuma coletividade, nenhum organismo pode utilizá-la legitimamente como um meio. O próprio Deus, no ensino cristão, respeita sua liberdade plenamente vivificando-a do interior: todo mistério teológico da liberdade e da falta⁹⁶⁰ original repousa sobre essa dignidade concedida à livre escolha da pessoa. Essa afirmação de valor pode ser em alguns o efeito de uma decisão que não é mais irracional nem menos rica de experiência que qualquer outro postulado de valor.”⁹⁶¹

b) Não se pode chegar ao conceito de pessoa a partir do eu individual nem a partir da alma. Cabe aqui a pergunta quanto a quem é que vincula em unidade a diversidade dos atos de julgar, amar, perceber etc. de um indivíduo. Segundo o personalismo, o sujeito dessa unidade na diversidade não pode ser um “eu” nem uma “alma”, mas um singular humano concreto, uma *pessoa*. O eu corresponde só à percepção íntima, porém, o executor unitário de tão diversas classes de atos só pode ser a pessoa. “Se nós chamamos personalidade a este perpétuo ruído que é em nós, a cada momento, o vigário da pessoa – transação entre o indivíduo, as personagens, e as aproximações mais finas de nossa vocação pessoal – em uma palavra, o golpe no presente da obra de personalização, *minha pessoa*

⁹⁵⁹ *Manifeste ...*, p. 523. Por espiritual, nesta aproximação de Mounier, entenda-se *integral e não redutível*. Em vez de hierarquia de valores, seria melhor, de acordo com a intenção mais geral da obra de Mounier, dizer “uma *ordenação de valores* livremente adotados”.

⁹⁶⁰ Mounier prefere usar a palavra *faute*, em vez de *péché*, por considerá-la muito carregada, tanto pelo uso que dela fazia uma certa tendência jansenista, uso que Mounier considerava abusivo e insultante à liberdade humana, quanto pela crítica unilateral de seus detratores que se nutriam da concepção polarizada para jogar o seu jogo maniqueísta. Todavia, a noção de *pecado*, como já vimos, é uma noção teológica muito importante que expressa uma dimensão da vida humana que o pensamento não religioso, sem conseguir deixar de alguma forma de tocá-la, procura, para que não veja sua “autonomia laica” comprometida com o que a intuição religiosa já propôs a respeito em relação a ela, é o que parece, só usar termos diferentes, mas que querem expressar uma mesma experiência radical. Na verdade, sempre mais radical e pesada em relação à *natureza humana* do que a noção de bíblico teológica. Ver sobre essa questão, em relação ao pensamento freudiano: *O século de Freud*, IBRASA, São Paulo, 1959: “Parte 6: Filosofia e religião”, pp. 221 ss.

⁹⁶¹ *Manifeste ...*, *op. cit.*, p. 524.

não é minha personalidade. [grifo nosso] Ela está além, supra-consciente e supra-temporal, uma unidade dada, não construída, mais vasta que as vias que eu tomo, mais interior que as reconstruções que eu tento. Ela é uma *presença* em mim.”⁹⁶² Mais à frente, perspectivando melhor a *diacronia* do movimento de personalização, em relação ao que pode parecer uma queda em uma espécie de *sincronia* sem drama da aproximação, diz Mounier: “Minha pessoa é, em mim, a presença e a unidade de uma vocação atemporal, que me chama a ultrapassar indefinidamente a mim mesmo, e opera, através da matéria que a desvia de sua direção, *uma unificação sempre imperfeita, sempre recomeçada, dos elementos que agem em mim.*”⁹⁶³ [grifo nosso]

c) Pode dar-se o eu e a alma sem que se dê a pessoa. Quando os antigos pensavam que os escravos não eram pessoas, não negavam que tivessem um eu, uma vida, uma alma. Da mesma forma, têm havido na história épocas e culturas – e na experiência brasileira ainda esta atitude vigora, ainda que de maneira velada – que não têm admitido o caráter pessoal da mulher.⁹⁶⁴ Com isso, este tipo de indivíduo era considerado como coisa e se lhes negava os caracteres próprios da pessoa: responsabilidade moral, independência e liberdade; fazia-se isso, no entanto, sem menoscar a perfeição psicológica destes indivíduos. A queima de viúvas na Índia, os sacrifícios humanos em culturas primitivas e os não menos sacrifícios humanos da Inquisição são provas do valor que estas culturas davam a indivíduos não considerados como pessoas, ou nos quais essa condição era passada por alto. “A pessoa ... se revela não pela experiência imediata de uma substância, mas na experiência progressiva de uma vida, a vida pessoal.”⁹⁶⁵

⁹⁶² *Révolution ...*, *op. cit.*, p. 178. A metafísica da pessoa, no personalismo, se define pela busca de uma unidade de sentido. Já vimos como essa busca de unidade de sentido foi determinante para o surgimento da filosofia na Grécia e o quanto os princípios eleáticos e heraclitianos vão ser proficuamente contrastados na história do pensamento ocidental. Ver sobre o problema do Uno parmenediano na solução gnosciosológica que Aristóteles lhe dá em sua crítica à solução platônica em: SPINELLI, Miguel, “O Um existe em si ou é uma exigência da razão?”, in *Caderno de Atas da ANPOF – Primeira reunião da Sociedade Brasileira de Paltonisitas*, Suplemento ao BOLETIM DO CPA, IFCH – UNICAMPI, n° 10, agosto/setembro de 2000, pp 65 ss.

⁹⁶³ *Révolution*, *op. cit.*, p. 178.

⁹⁶⁴ Ver, *Manifeste au Service du Personalisme, Oeuvres I*, “A mulher também é uma pessoa”, 1936, p. 559. Para uma idéia da irradiação e diálogo do personalismo com o movimento feminista, ver: *Actes du colloque tenu à UNESCO*, tome 2, pp. 387 ss.: artigos sobre “Le féminisme”.

⁹⁶⁵ *Révolution*, *op. cit.*, p. 524.

d) Se o conceito de pessoa diz respeito a uma “totalidade”, nada que não seja essa mesma totalidade pode ser legitimamente colocado como portador do significado pleno da pessoa. Se a responsabilidade moral, a independência e a liberdade são caracteres próprios da pessoa, então, em qualquer condição de uma existência possível em que estes caracteres sejam negados nos deparamos com a escravidão. E apesar da condição de escravo ser uma condição negadora da pessoa, por outro lado, esta mesma não lhe nega nem o “eu”, nem a “vida” e nem *alguma* “alma”, como vimos. A não consideração dos indivíduos como pessoas é o que possibilita tratá-los como “coisas”.⁹⁶⁶ “*Só a pessoa encontra sua vocação e faz o seu destino. Nenhum outro, nem homem, nem coletividade, pode usurpar este encargo. Todos os conformismos privados ou públicos, todas as opressões espirituais, encontram aí sua condenação.*”⁹⁶⁷

e) Da mesma forma, não se pode admitir uma responsabilidade moral sem o caráter pessoal: uma criança, um louco, ou um bêbado executam atos mandados por um “eu” e, no entanto, não têm um sujeito pessoal pelo qual possam ser imputados. Por esta razão, na esfera jurídica e ética, – dimensões às quais Mounier também dirige sua crítica – a idéia de pessoa não tem nada a ver com as idéias de eu, animação ou conceitos semelhantes. É por isso que uma jurisprudência não *comprometida* procuraria atualizar a legislação com base nas aspirações por justiça vindas da pessoa, e não com vistas à atualização das reivindicações do indivíduo liberal e burguês seguindo simplesmente a famigerada e cômoda liberal “forças das circunstâncias”.

f) A distinção entre pessoa e sujeito psicológico é de grande importância também para a ética em relação à diferença entre o moralmente bom e psiquicamente normal, assim

⁹⁶⁶ O *argumento filosófico-teológico* da Igreja institucional medieval, que legitimou teologicamente a ação de aprisionamento dos africanos como escravos na época das descobertas, negava-lhes a existência da “alma racional”, seguindo a análise aristotélica. ABBAGNANO, Nicola, *Dicionário de filosofia*, Editora Mestre Jou, São Paulo, primeira edição, 1970, verbete “alma”, p. 30: “... Aristóteles alude à parte intelectual da alma, que ele chama “um outro gênero de alma” e a considera como a única *separável do corpo* [grifo nosso] (*De anima*, II, 2, 413 a 4 segs.)” Todavia, essa antropologia aristotélica nunca existiu em paz consigo mesma. Já nos referimos em nota anterior, segundo Mondofo, à recomendação do próprio Aristóteles à academia platônica de prosseguir nas *anterioridades lógicas*. Nesse sentido, uma segunda série de determinações da alma segundo Aristóteles se refere a sua *simplicidade* e *indivisibilidade*, ora, esta série é anterior à *complexidade* e *divisibilidade*.

⁹⁶⁷ *Manifeste ...*, op. cit., 528.

como o moralmente mau e o enfermo.⁹⁶⁸ De acordo com Mounier, tudo o que descreve a psiquiatria acerca das variações do caráter em determinadas enfermidades psíquicas não pode afetar a pessoa; o que pode ser dito nos casos mais graves é que a doença torna invisível por completo a *tal pessoa* e por isso já não é possível nenhum juízo sobre ela.⁹⁶⁹ Essa impossibilidade de juízo, por outro lado, leva implicitamente admitida a existência de uma pessoa atrás daquelas variações de caráter, que não tem sido alcançada por causa delas. Por isso, os sujeitos que as realizam não são responsáveis, ainda que sejam seus autores. Como dissemos antes, para Mounier, em seu realismo integral, em matéria de psique, *tudo é, ao mesmo tempo, causa e efeito*. Isso conduz a um tipo de tratamento psicológico bem diferente do herdado pelo paradigma racionalista.

g) Porém, fora dos casos mais graves, nos quais a pessoa se torna invisível, nos casos normais a experiência oferece um testemunho constante de que os problemas psicológicos são inteiramente independentes das intenções morais. Quantos atos heróicos não são realizados por neuróticos! E, de maneira inversa: quantas vezes os valores morais são deteriorados pela histeria e/ou a neurose; e, no entanto, em ambas as ações se perfilam os mesmos delineamentos de caráter histérico. Em troca, o valor moral é bem distinto. É por isso, portanto, e não por causa de uma metafísica do instinto, travestida do álbi de pensamento científico, logo, acima do pessoal – considerado como subjetivismo – pelo sonho da posse de uma teoria objetiva final, que se deve evitar, com todo cuidado, nas análises psiquiátricas do enfermo, a aplicação de sanções morais.⁹⁷⁰

h) Daqui que o enfermo psíquico é autor e não responsável de suas ações, pois a responsabilidade se encontra em conexão essencial com o ser da pessoa. Eis aí um “rigor” do qual o personalismo não abre mão: para o personalismo, a capacidade de ser sujeito de ações e a responsabilidade devem ser distinguidas com o maior rigor. Todavia, esse rigor, no personalismo de Mounier, não deve se restringir ao campo da análise psicológica, da clínica, mas deve se estender às análises dos condicionamentos sociais que são em muito os

⁹⁶⁸ MARCOS, *op. cit.*, p. 30 s.

⁹⁶⁹ Não é um truismo dizer que isso não deveria ser esquecido pelos psiquiatras, ainda muito cegos pelo paradigma racionalista de causa e efeito que comanda a medicina alopata na sua visão quimicamente reduzível dos problemas psíquicos onde, para Mounier, tudo é causa e feito ao mesmo tempo.

⁹⁷⁰ MARCOS, *op. et loc. cit.*

verdadeiros provocadores e geradores da desordem social. Nisso, como ainda veremos, o liberalismo tende, de modo interesseiro e estratégico, a isentar a sociedade, salvando assim o seu esquema social da crítica, quando prescreve como ato de justiça a culpabilidade plena do indivíduo. O liberalismo é *anarquista* quando afirma que o indivíduo tem de arcar as conseqüências como se existisse sozinho, isoladamente, e é *socialista* quando legitima a responsabilidade plena do indivíduo e a sua condenação como se efetuando em nome da sociedade como a verdadeira interessada na condenação e em vista de sua proteção enquanto sociedade. A partir do ocultamento dessa inconsistência ingênita ao sistema jurista nefasto do liberalismo, segue-se todas as formas de hipocrisia para encobrir sua farsa.

Diante do que foi colocado quanto à pessoa enferma, o que se depreende não é uma diminuição dela, mas, pelo contrário, a *indicação de sua dignidade por traz da enfermidade*, dignidade que se relaciona imediatamente com a sua pessoa como o elemento irreduzível. Esse é o sentimento que, nos nossos dias, já pode ser constatado nos movimentos de humanização no tratamento de pessoas com problemas de ordem psíquica.

II.3.e A liberdade da pessoa

a) Como no conceito de pessoa desaparece a antítese entre mundo íntimo e mundo exterior, como já vimos, ou percepção interna e externa, isto quer dizer que a pessoa é *psicofisicamente indiferente*. “A vocação de ser uma pessoa não tem, pois, nenhuma relação com a busca da personalidade. A pessoa é um infinito, ou ao menos um transfinito ... A personalidade é, ou tende sempre a ser, a reivindicação do finito que se crispa sobre sua finitude. A personalidade, contrariamente ao indivíduo, se engaja, comanda, se compromete, mas também se choca, se desconfia, se reserva, se lamenta, em uma palavra, se recusa.”⁹⁷¹ Portanto, a personalidade não é a última palavra sobre a pessoa, apesar de representar uma apresentação mais global dela.

⁹⁷¹ *Révolution ...*, op. cit., p. 181.

A noção de liberdade da pessoa, que é uma noção axiológica e não legalista, só num primeiro momento pode receber o tratamento que o “Eu” usufruidor de Emmanuel Lévinas recebe.⁹⁷² Todavia, essa análise de Levinas é necessária para que, ali mesmo onde a volúpia niilista e pessimista de Heidegger ancora, ali mesmo, possamos encontrar os constituintes de dimensões positivas de uma noção de Eu que se constrói em um movimento constante de unidade consigo mesmo, apesar da tentação de queda no solipsismo, a qual Levinas procura evitar na análise da dimensão complementar e tão intrínseca quanto a “solidão gozoza do eu” que é a da abertura para o outro, mas como segundo momento de sua reflexão. Todavia, a dimensão *relacional*, para Emmanuel Mounier, como já enfatizamos, é *anterior* e vista como “a” experiência original, e para Lévinas continua sendo posterior.

⁹⁷² Ver: SUSIN, *op. cit.*, primeira parte, *passim*.

CAPÍTULO III

PERSONALISMO e LIBERALISMO

Pessoa como Singularidade Axiológica e o Indivíduo do Individualismo Liberal e Burguês

Nesta parte, pretendemos elencar primeiramente alguns *aspectos gerais* e depois os aspectos mais pontuais de um fenômeno complexo – moral, cultural, econômico e político⁹⁷³ – denominado *liberalismo*, que se mantém atualmente na intenção da manutenção de sua hegemonia ideológica, cuja nova retórica, apoiada pelos meios de dominação simbólico-institucionais⁹⁷⁴, pretende colocá-lo como a única opção de vanguarda em relação às aspirações de liberdade e emancipação políticas atuais por parte da humanidade. Por outro lado, estas, não obstante, enquanto expressão política mesmo, se inscrevem e recebem o seu elã na *linha do movimento de emergência da pessoa humana*, tal como estamos tentando descrever a partir da reflexão personalista de Emmanuel Mounier.

Ademais, os velhos e ultrapassados compromissos históricos assumidos pelo liberalismo com seus pares decadentes – moral burguesa, individualismo reivindicador, mundo do dinheiro e seu primado do lucro sobre o da produção, sua pseudo-democracia parlamentar representativa, seu juridismo abstrato, totalmente desligado da vida real e instaurador da ditadura do legalismo abstrato, é o que compõe, para o personalismo, o seu *adiamento da pessoa*. Todavia, não conseguem deixar de se expor, apesar de toda retórica, a uma experimentação axiológico-existencial de sua decadência de morte passível de ser complementada com uma análise lúcida mais detida. A experimentação de que falamos aqui é a que diz respeito ao primeiro ato, a primeira atitude da vida pessoal em relação à

⁹⁷³ Nesta seqüência, mas sem esquecermos de que se trata de um *complexo*, ou seja: Cf. HOUAISS, *Dicionário da Língua Portuguesa*, Editora Objetiva, Rio de Janeiro, 2001: “como um todo mais ou menos coerente, cujos componentes funcionam entre si em numerosas relações de interdependência ou de subordinação, de apreensão muitas vezes difícil pelo intelecto e que geralmente apresentam diversos aspectos ...”

⁹⁷⁴ Cf.: JÚNIOR, Lirácio Girardi, *A sociologia de Pierre Bordieu e o campo da comunicação*, Tese apresentada ao programa de Pós-Graduação em Sociologia do Departamento de Sociologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para a Obtenção do título de Doutor em Sociologia, São Paulo, 2003, pp. 105 ss.: “Capítulo VI, “Bordieu, Jornalismo e Televisão”, e *passim*.

vida anônima. Ato que funda, no personalismo, a base de sua crítica que, antes de tudo, como já dissemos, é uma *autocrítica* e que, por isso mesmo, não permite qualquer tipo de evasão teórica que queira tomar o fenômeno social sob uma objetividade humanamente impossível, dado o pressuposto personalista da participação incontornável do sujeito na vida do objeto.

“A liberdade da pessoa é a de descobrir ela mesma a sua vocação e de adotar livremente os meios para realizá-la. *Ela não é uma liberdade de abstenção, mas uma liberdade de engajamento.*”⁹⁷⁵ [grifo nosso] Para Mounier, fala-se muito de engajamento como se fosse algo que dependesse unicamente de nós. Lançados no mundo, nós estamos *previamente engajados*. A questão é o quanto este engajamento – que só toma o sentido da verdade plena de sua expressão na conclusão de uma vida – apresenta a solidez de seu trajeto na manutenção dramática de uma fidelidade aos valores que diz assumir. Trata-se, por parte da pessoa, de fidelidade a si mesma, nas pequenas e grandes ações tomadas no tempo dilacerante, pois é fidelidade aos valores que comporão o arco de sentido de sua vida. É ato de lucidez, pois é tomado na convicção de um compromisso, de uma fidelidade aos valores: é o ato que mais especifica o ser humano, é a sua *vocação*. O engajamento, para o personalismo, tem o próprio sentido da afirmação da vida. E a escolha do personalismo da pessoa criadora como expressão mesma dessa vida é o que lhe faz buscar esclarecer os valores que lhe são correspondentes, *fora da mentira*.⁹⁷⁶

Para o personalismo, sem aquele primeiro ato fundante de *autocrítica*, a crítica torna-se evasão e por isso cumplicidade na *mentira geral*. Encontramos essa consciência de autocrítica presente em Mounier desde os seus primeiros escritos: “O primeiro ato de iniciação à pessoa é a tomada de consciência de minha vida anônima. O primeiro passo, correlativo, de iniciação à comunidade, é a tomada de consciência de minha vida indiferente: indiferença aos outros porque é indiferença dos outros.”⁹⁷⁷ Até nos seus mais recentes: “O mundo do *Se* não constitui nem um *nós* nem um *todo*. Ele não está ligado a tal

⁹⁷⁵ *Manifeste au service du personalisme, Oeuvres I*, p. 533.

⁹⁷⁶ Falaremos mais sobre o ato de engajamento, segundo a perspectiva personalista, que, como já dissemos, é a reflexão de Paul Louis Landsberg que vai delinear e precisar a própria posição de Mounier e do movimento *Esprit*.

⁹⁷⁷ *Révolution persoannaliste et comunautaire, Oeuvres I*, 1935, p. 186.

ou qual forma social, ele é, em todos, *uma maneira de ser*.⁹⁷⁸ [grifo nosso] O primeiro ato da vida pessoal é a tomada de consciência dessa vida anônima e a revolta contra a degradação que ela representa.”⁹⁷⁹ O reconhecimento desse ato deve ser entendido como pressuposto em nosso remetimento à crítica elaborada por Emmanuel Mounier, e sua equipe em *Esprit*, e se configura como a análise da qual nos valem aqui para estabelecer uma aproximação ao fenômeno do liberalismo.

* * *

Paul Ricoeur, em um artigo de 1983, lamenta “a escolha infeliz, pelo fundador do movimento *Esprit*, de um termo em *-ismo*, ademais posto em competição com outros *-ismos* que se nos mostram amplamente hoje em dia como fantasmas conceituais”.⁹⁸⁰

Essa observação de Ricoeur, por outro lado, está em total sintonia com a própria proposta que identifica a reflexão de Mounier como anti-ideológica na sua radicalidade.⁹⁸¹ Tanto que Ricoeur, não obstante o *-ismo* de personalismo, e a partir da mesma reflexão, pode encontrar e cunhar uma *expressão feliz* para definir a reflexão de Mounier não como uma filosofia, simplesmente de profissão, mas como um pensamento, do qual Ricoeur não nega ser devedor, que propõe “matrizes filosóficas”.⁹⁸²

Não obstante tudo isso, pelo fato dos outros *-ismos* que perfaziam, junto com o personalismo, um reino tripartite, “personalismo-existencialismo-marxismo”, terem sido entendidos por Mounier como característica durável de uma época e que tomam hoje o caráter de uma ilusão⁹⁸³, seria temerário concluirmos que não poderíamos mais esclarecer o caráter ideológico, passível de descrição, do liberalismo, que, não obstante, o *-ismo* e todas

⁹⁷⁸ Isso fica mais claro quando entendemos a crítica que Emmanuel Mounier inicia como *crítica do hábito*, e não dos *costumes* pela qual o racionalismo foi sempre tão cioso. Para isso, também remetemos ao interessante ensaio de HIRSCHMAN, Albert O., *As paixões e os interesses – Argumentos políticos para o capitalismo antes de seu triunfo*, Paz e Terra, São Paulo, 2000.

⁹⁷⁹ *Le personnalisme*, *Oeuvres* III, 1949. p. 458.

⁹⁸⁰ RICOEUR, Paul, “Morre o personalismo e volta a pessoa”, in *A Região dos Filósofos*, col. Leitura 2, Editora Loyola, São Paulo, 1996, p. 155.

⁹⁸¹ Ver: Lacroix, Jean, *O personalismo como anti-ideologia*, Coleção Substância, Rés Editora, Porto, s/d.

⁹⁸² Ver: RICOEUR, Paul, “Emmanuel Mounier: une philosophie personaliste”, in *Histoire et Vérité*, collection *Esprit/Seuil*, 1955, p. 138. Como já notamos, este artigo de RICOEUR se encontra primeiramente lançado como parte desta coletânea mista em homenagem a Mounier no número especial de *Esprit* de 1950, p. 860, com o título: *Une philosophie personaliste*. Há uma tradução em Português da coletânea *Histoire et Vérité*: RICOEUR, Paul, *História e Verdade*, Forense, Rio de Janeiro, s/d.

⁹⁸³ RICOEUR, *A Região dos Filósofos*, *op. cit.*, p. 156.

as críticas que lhe são pertinentes em relação a isso, como Ricoeur bem vê em relação ao marxismo, ao existencialismo e ao próprio personalismo, continua atuante e reinante no mundo atual em conjunto com os seus constituintes – *moral burguesa* (moralismo, base dos hábitos = sua ética), *individualismo* (base de sua antropologia), *sistema financeiro capitalista* (capitalismo, base de sua economia, do seu mundo do dinheiro) e *pseudo-democracia parlamentar representativa* (base de sua política). E isso mesmo com o risco apontado pelas chamadas “ontologias regionais”, risco que vêm contido no *-ismo* do liberalismo sem que, no entanto, consigam propor uma saída em conjunto. Risco também de *personalismo*, sem dúvida, mas que será tomado aqui como inspiração crítica e frontal diante desse atual “totalitarismo” usurpador e coercivo das inspirações fundamentais do projeto democrático que pertence à *humanidade*. E é com base nesse critério que ele deve ser julgado. Pois, para o personalismo, estas inspirações que se encontram na base do ideal democrático, e que se inscrevem dentro do próprio movimento de personalização, o qual temos descrito, tomam o seu primeiro esboço e sentido, como *política*, na experiência, todavia restrita, de constituição da *cidade* grega antiga.⁹⁸⁴ Mas este esboço grego, para Mounier, não deixou de sofrer a influência do universalismo cristão, como já vimos. Isso faz com que à pergunta feita a Mounier sobre se ele era pró ou contra a democracia ele responde: “somos pró a democracia que está por se fazer, e contra a democracia que se desfaz.”⁹⁸⁵

⁹⁸⁴ Devemos lembrar que, no atual balaio do que se configura pelo nome de *neoliberalismo*, o *capitalismo*, com toda a arrogância de se pretender detentor único hegemônico sobre o que diga respeito à dimensão econômica do ser humano, e que “ainda é” o modelo econômico adotado pelo (neo)liberalismo, para Mounier, (*Révolution ...*, *op. cit.*, p. 386), não responde à definição de tirano da filosofia política porque ele a *ultrapassa em ignomínia e em capacidade de inumanidade*. Para Mounier, ao menos com o tirano restava alguma humanidade, fosse a de ódio a um indivíduo concreto. Quando falarmos da crítica de Mounier ao capitalismo, elucidaremos como se dá o uso desse conceito da filosofia política, historicamente mais atrelado à figura concreta do indivíduo tirano, em relação ao *sistema* abstrato do capitalismo. Todavia, já adiantando aqui alguma explicação, não obstante a vontade de abstração, o capitalismo é *personificado* pelos seus próprios e atuais técnicos e pela dominação simbólica das mídias (Ver, para isso: JÚNIOR, Liráucio Girardi, *A sociologia de Pierre Bordieu e o campo da comunicação*, *op. cit.*) que gostam de manter esse jogo de personificação-abstração. Funciona como recurso psicológico e retórico usado para contrabalançar o sentimento de vazio e de impunidade geral que paira sobre a sociedade atual. É mantido estrategicamente pelo seu jogo abstrato no qual toda injustiça perpetrada por suas ações ficam desviadas do plano da injustiça propriamente dita, quer dizer, *do juízo de valor moral*. Se não fosse assim, ficaria claro o fundo de responsabilidade pessoal última que comanda sua pseudo-lógica abstrato-científica. Por isso, os problemas e as mazelas que o seu sistema obsoleto causa para milhões de vidas humanas podem ser tomados e desviados, desse caráter responsável pessoal último, e tomados como *problemas de ordem técnica e resolvíveis apenas por técnicos*.

⁹⁸⁵ MOUNIER, Emmanuel, “Appel a um rassemblement pour une démocratie personaliste”, in *Bulletin des amis d’Emmanuel Mounier*, Numéro 60, Octobre, 1983, p. 9.

Nesse sentido, para o personalismo, o liberalismo é tão democrático quanto qualquer outro regime que tenha lançado mão desta noção esvaziada como mote de sua demagogia, seja parlamentar ou partidária. Consequentemente, o liberalismo, mesmo em sua complexidade fenomênica, não foge à análise dos moventes mais íntimos dos regimes totalitários, quer dizer, segundo o personalismo, dos regimes que não elegem a pessoa concreta como a base doadora de sentido e aferidora última, em suas prerrogativas incontornáveis, das táticas e das ações políticas. Nesse sentido, diz Mounier: “Começamos, pois, por uma escolha brutal. Chamamos *regime totalitário* a todo regime no qual uma aristocracia (minoritária ou majoritária), do dinheiro, de classe ou de partido, assume, impondo suas vontades, os destinos de uma massa amorfa – seja ela consentidora e entusiasta, e tenha ela, por aí mesmo, a ilusão de estar sendo refletida. Exemplos em níveis diversos: as “democracias” capitalistas e estatizantes, os fascismos, o comunismo stalinista. ... Chamamos *democracia*, com todos os qualificativos e superlativos que se deve, para não confundi-los com suas minúsculas contrafações, o regime que repousa sobre a responsabilidade e a organização *funcional* [grifo nosso] de todas as pessoas constituindo a comunidade social.⁹⁸⁶ Então, sim, sem rodeios, nós estamos do lado da democracia. Acrescentamos que, desviada de sua origem por seus primeiros ideólogos, mais estrangulada no berço, e pelo mundo do dinheiro, *esta democracia jamais foi realizada de fato, e que ela se encontra com dificuldade nos espíritos.*”⁹⁸⁷

Como dissemos, a experiência grega, que se inscreve a seu modo no movimento de personalização de que falamos, em suas inspirações mais profundas e, portanto, porque mais originais, mais fiéis ao movimento da pessoa nesses seus primeiros balbuciosos democráticos, constitui a base de verdade sobre a qual a mentira ocidental e sua democracia parlamentar tem se mantido. Aliás, como diz Mounier, a mentira só se mantém porque se nutre, como um parasita, da seiva da verdade que ela compromete.⁹⁸⁸ O cristianismo de

⁹⁸⁶ Está aqui, na noção de *funcional*, a recusa implícita, por parte de Mounier, da *metafísica do hierarquismo* em termos de relações sócias, sobre o que ainda teremos oportunidade de falar mais amplamente, quando tratarmos da relação *Pessoa e existência* em capítulo abaixo.

⁹⁸⁷ *Révolution ...*, op. cit., p. 294.

⁹⁸⁸ O que Berdiaeff diz da mentira do comunismo, vale para a mentira do liberalismo. Na verdade, assim como ao lado do *problema do mal* se deve levar em consideração, para o personalismo, o *problema do bem*; ao lado do *problema geral da verdade*, inscreve-se o *problema geral da mentira*. Cf. *Manifeste au service du personnalisme*, *Oeuvres* I, p. 515: “‘O que o comunismo tem de tão temível’, escrevia Berdiaeff no primeiro número de *Esprit*, ‘é essa combinação de verdade e erro. Não se trata de negar a verdade, mas de destacar o erro.’ Precisemos: o que o comunismo tem de temível é este entrecruzamento de erros radicais com as visões

Mounier não lhe permite idealizar⁹⁸⁹, por isso ele sabe que, quanto ao tipo de crítica que pretende iniciar em *Esprit*, não se trata apenas de construir uma “boa teoria” sobre o mundo. Sobre o fundo axiológico em que os problemas se perspectivam no personalismo, o ponto inicial para ele é, (antes que a expectativa de aquiescência por parte do público quanto a uma boa *descrição de como as coisas são*), um apelo ao que se mantém irreduzivelmente humano, irreduzivelmente pessoal, irreduzivelmente não inventariável, em cada um dos seus leitores. “*A prosperidade permite o jogo e mascara a injustiça. A miséria oprime o ser humano sobre os seus problemas essenciais e faz descobrir, através dos grandes véus de encobrimento, os pecados de um regime. A experiência [grifo nosso] ou a proximidade da miséria, eis aí nosso batismo de fogo.*”⁹⁹⁰ E, mais à frente: “*Não é somente o caso dos homens servirem por sua vez abertamente a Deus e a Mamom⁹⁹¹: pode-se evitar um perigo desafortunado. Mas as próprias palavras que se crêem puras ocultam a mentira e a duplicidade à força de viver entre os homens duplos. Nós romperemos com estes homens, quebraremos estas palavras, e trabalharemos para purificar estes valores aos quais seus próprios inimigos, no mal-entendido atual, são, mais de uma vez, profundamente fiéis.*”⁹⁹²

A situação em que a civilização moderna estava metida (e, salvo alguma ilusão da minha parte, *essencialmente continua*), e por sua própria condescendência ao jogo mentiroso que a decadência burguesa havia lhe imposto, fez com que o início do ato filosófico de Mounier, em vez de se dar por um espanto contemplativo de admiração pelo vislumbre da beleza do mundo, ou, antes, pelo despertar inquiridor do ser, como queria Aristóteles⁹⁹³, se desse com um “espanto” diante da miséria da decadência do indivíduo moderno e sua mentira acerca de si mesmo mantida para encobrir a emergência

parcialmente justas e incontestavelmente generosas, esta anexação ao erro de causas dolorosas cuja urgência nos oprime.”

⁹⁸⁹ Mounier *et sa génération*, *Oeuvres IV*, p. 625: “Eu não tenho nenhuma vontade de idealizar. É uma destas pequenas manias que um pouco de cristianismo nos tira em muito o gosto. De cada amigo verdadeiro, eu espero com alegria o dia em que nós nos revelaremos um ao outro uma grande fraqueza: nós estaremos, então, fora da mentira.”

⁹⁹⁰ *Révolution personaliste et communautaire*, *Oeuvres I*, 1932, p. 132.

⁹⁹¹ Palavra aramaica que permanece na transliteração do Grego Koinê do Novo Testamento em Lc 16.13 como *μαμωνᾱ* / *mamonâ* / *dinheiro*. Esta é a única ocorrência no Novo Testamento em que, frente à Divindade, o Dinheiro é colocado como também propiciador de um *culto*, assim, de uma “religião”.

⁹⁹² *Révolution ... op. cit.*, p. 133.

⁹⁹³ ARISTÓTELES, *Metafísica*, col. Os Pensadores, Abril Cultural, São Paulo, 1978, Livro I, cap. 2, 982b: “Foi, com efeito, pela admiração que os homens, assim hoje como no começo, foram levados a filosofar, sendo primeiramente abalados pelas dificuldades mais óbvias e progredindo em seguida pouco a pouco até resolverem problemas maiores.”

da pessoa e sua dignidade.⁹⁹⁴ Por isso: “Tomar consciência em nós, em torno de nós, da mentira coletiva e individual.”⁹⁹⁵ Para o personalismo, portanto, a consciência deve se dar primeiro por parte da própria pessoa em relação a si mesma, em sua inserção e participação incontornáveis na presente realidade; *autoconsciência crítica*, e, conseqüentemente, se expandindo para a consciência dos verdadeiros condicionamentos do seu entorno, daí, e só daí, então, ela se encontra em posse dos constituintes do que se denomina *consciência crítica*. Não é necessário que a consciência siga esta trajetória. Cada pessoa tem a sua maneira própria de chegar a esta consciência amadurecida. Todavia, em qualquer consciência que se diga crítica, mas que venha a faltar um desses aspectos fundamentais, o personalismo não deixará de apontar a sua *meia-verdade*.

Do ponto de vista do primado desta consciência de si requerida pelo pensamento de Mounier, justifica-se iniciarmos pelo fenômeno do liberalismo, e não pelo do marxismo, e nem pelo do existencialismo, já que o liberalismo é aquele que tem imperado e pretendido delinear as formas de vida imprimindo-lhes o seu espírito. Como lembrou Ricoeur e nos lembram as chamadas “ontologias regionais”, deixemos os moribundos para depois, tratemos dos que ainda permanecem vivos. Como diz Jean Lacroix⁹⁹⁶ sobre o juridismo liberal: “O liberalismo é a distinção, levada até à separação, do privado e do público. A sua penetração opera-se cada vez mais na vida, e, então, uma nova codificação jurídica deverá confirmá-la.” Essa tendência da “vontade de contenção” da realidade concreta, por parte do espírito liberal, por meio do seu juridismo mirabolante⁹⁹⁷, é um dado suficiente para nos manter alertas a respeito de todo o pretense discurso técnico jurídico-filosófico atual e sua vontade de açambarcamento dos problemas concretos e emergentes do mundo da vida nas teias do seu abstracionismo jurídico. O juridismo não é uma característica recente do liberalismo, *é sua tara ingênita*.

⁹⁹⁴ “... este espanto diante de nossa própria vida...” *Révolution ...*, *op. cit.*, p. 160.

⁹⁹⁵ *Révolution ...*, *op. cit.*, p. 368.

⁹⁹⁶ LACROIX, Jean, *O personalismo como anti-ideologia*, Coleção Substância, Editora Rés Ltda, Porto-Portugal, s./d., p.129.

⁹⁹⁷ No sentido de *extravagante* e *delirante*. Ver, HOUAISS, *Dicionário da Língua Portuguesa*, Editora Objetiva, Rio de Janeiro, 2001. CALDAS AULETE, (*Dicionário Contemporâneo da Língua Portuguesa*, Vol. III, Editora Delta, 3ª edição, R. J., 1983.), apõe a seguinte glosa: “*Mirabolante*, *adj.* (depreciativo) espalhafatoso; ridiculamente vistoso; fantástico, extraordinário ...” Usaremos esta palavra, aqui, sempre nesse sentido.

Essa doença do liberalismo pode ser claramente constatada a partir de livros de autores simpatizantes⁹⁹⁸, em que essa decadência é tomada por tão certa que é vista já como parte da “natureza humana”, de tal maneira que ficamos em dúvida, quanto a sua apologética, se se trata de ingenuidade ou de cinismo.⁹⁹⁹ Esse tipo de sentimento do liberal típico, que obscurece o nosso juízo, é percebido pelo colaborador em *Esprit* Harold Laski já em seus alvoreceres: “O centro criador do pensamento liberal, no século XVIII, é a França. ... O pensamento político inglês, nos setenta anos que antecederam a Revolução Francesa, pouco mais fez do que elaborar as implicações da filosofia de Locke. Não será irrazoável dizer que o próprio Adam Smith desenvolveu com magistral ênfase uma doutrina cujos postulados já existiam antes de seu tempo ... *O inglês médio do século XVIII estava, se me permitem usar um paradoxo, em paz – mesmo quando estava em guerra. Sentia que tinha feito seu pacto com o destino. Preocupava-se mais com os detalhes do que com os princípios do sistema em que vivia.*” [grifo nosso]¹⁰⁰⁰ Ora essa atitude característica não é neutra, é comprometida com valores específicos e identificáveis, para quem quiser ver, e todo esforço da retórica liberal segue no sentido de encobrir este comprometimento inevitável.

Essa eleição do abstracionismo pela modernidade e sua vitória no trato das realidades concretas, na verdade, é o que possibilita seu afastamento tranqüilo destas realidades graças ao estabelecimento da retórica liberal que se pretende baseada em *método científico*. Isso desde sua adoção da metafísica do matematismo e do método quantitativo da física moderna como modelos que, por um lado, têm-lhe possibilitado a elaboração e manutenção de um ardid pelo qual ele consegue tanto situar o *locus* dos seus problemas sempre em outro lugar, que o da pessoa concreta, quanto isentar-se da culpa pelas mazelas que o seu sistema caduco tem causado aos seres humanos que vivem sob sua égide. Essa tara abstracionista do liberalismo deixa seus rastros em tudo que toca. Vemo-la já estender seus tentáculos castradores até na esfera da religião, na íntima relação que mantém com o deísmo do século XVIII e sua noção do deus relojoeiro *distante, indiferente e despreocupado com o mundo*; vemo-la também em sua relação com o protestantismo e sua

⁹⁹⁸ Tais como: *Le libéralisme, textes choisis & presentes par Mikaeël Garandau*, Flammarion, Paris, 1998.

⁹⁹⁹ No sentido não filosófico, pejorativo.

¹⁰⁰⁰ LASKI, Harold J., *O liberalismo europeu*, Editora Mestre Jou, São Paulo, 1973, p. 117.

quase antonomásia com o protestantismo americano¹⁰⁰¹, pela manutenção de uma certa interpretação americana, de cunho mais conservador e fundamentalista, *da predestinação calvinista como fatalismo teológico*.¹⁰⁰² O concreto e o real do liberalismo não têm voz, estão marcados e condicionados previamente pelos seus construtos teóricos. É esta sensação de conforto pela posse de uma realidade cativa o que propicia o *estado de graça do liberal típico* no trato das questões do mundo da vida. Este considera estar tratando da realidade concreta quando, na verdade, está inserido num movimento de autofagia de suas próprias idéias. A posse dessa tara abstracionista propicia ao liberal típico uma justificação prévia e um apaziguamento da consciência em relação a toda injustiça reinante, cuja “explicação” – *justificação* –, pela teoria geral que adota, lhe basta como resposta suficiente, deixando as ações de comprometimento social para o âmbito da filantropia departamental e ao discurso moralista, quer dizer, a atitudes que por sua vêz não implicam nem *participação* de fato e nem *responsabilidade* de fato, dimensões estas, por outro lado, características de um regime de inspiração personalista.

¹⁰⁰¹ Tirando o que possa haver de excesso no ensaio de Max WEBER, (*A ética protestante e o espírito do capitalismo*, Livraria Pioneira Editora, São Paulo, 1967.) tanto (a) em relação à desconsideração do fenômeno “capitalista” como se dando, é o que parece, já no século XIII entre os comerciantes italianos, portanto, não dependente puramente da ética protestante (Ver: LASKI, Harold J., *O liberalismo europeu*, Editora Mestre Jou, 1973, pp. 22 ss., 25, 67 s.); quanto (b) sua leitura mais próxima de um puritanismo de segunda fase, como era ao que remete na experiência americana, puritanismo já distante do espírito da primeira fase mais de cunho transformador social (Ver: LASKI, *op. cit.*, *passim.*), e (c) seu sentido de reducionismo do calvinismo como proclamador do individualismo. Sobre isto, diz LASKI, *op. cit.*, p. 23 s.: “Weber e seus discípulos reconheceram isso [a noção de que o Estado era sempre subserviente a uma idéia de ordem social cristã incompatível com o novo espírito que estava surgindo], de fato; foi na obra de Calvino, e não na de Lutero, que encontraram as principais provas para os seus pontos de vista. Que as idéias de Calvino diferem profundamente das de Lutero é mais do que evidente; mas nada existe nesse poderoso autoritarista que nos autorize a proclamá-lo um protagonista do individualismo. A prova está, sem dúvida, no que fez de Genebra, sua disciplina maciça e tirânica, sua rigorosa subordinação do comportamento comercial ao preceito religioso, seu apaixonado repúdio da liberdade de consciência. A própria essência do calvinismo é a teocracia. Aí, nenhum indivíduo possui uma personalidade particular. Pertence, como Choisy disse, à coletividade de que é uma parcela e essa coletividade, por seu turno, pertence a um corpo de leis de inspiração divina, das quais o indivíduo não pode afastar-se, a não ser à custa de sua salvação. Comparada com esse absolutismo, a famosa carta a Claude de Sachins, em que ele permite a cobrança de juros, pesa muito pouco na balança.” Essa adoção de um coletivista como pai do individualismo, que à primeira vista nos parece um paradoxo, não o será, quando percebermos que a unidade de sentido deste fenômeno complexo chamado *liberalismo* que estamos tentando esboçar aqui, a partir da reflexão de Emmanuel Mounier, baseada na sua tara abstracionista, não vai impedir Mikaël GARANDEAU (*Le libéralisme*, Texts choisis & presentes par Mikaël Garandeanu, Falammerion, Paris, 1998, p. 175.) de elencar ninguém menos que Hegel, na categoria de pensador liberal. Todavia, é Mounier quem vai apontar esta consangüinidade ideológica de fundo, esse DNA, e não Weber, cujas preocupações são outras.

¹⁰⁰² Sobre isso, a obra de Paul Tillich, que viveu um bom tempo nos Estados Unidos, vai representar um combate frontal ao fundamentalismo religioso americano. Ver: Tillich, Paul, *Systematic Theology*, 3 vols., The University of Chicago Press, 1957.

Essa situação do liberal típico, todavia, não consegue ocultar o aspecto volitivo que está na base das “doutrinas” liberais – volitivo não só no sentido que o liberalismo quer dar à fundamentação do Contrato Social como ato de vontade do indivíduo, mas como implicando, na perspectiva do personalismo, a adoção livre de determinados valores¹⁰⁰³ – por exemplo, do utilitarismo, do pragmatismo, do conforto etc. – em detrimento de outros mais fundamentais e menos epidérmicos.¹⁰⁰⁴ Estes valores do liberalismo, os quais têm prevalecido na civilização sobre a qual a burguesia tomou para si a função de inauguradora, já não conseguem mais ocultar sua inadequação num mundo de recursos finitos que já não suporta o modelo de consumo que se fundamenta sobre esses seus valores. Exemplo: suponhamos que o discurso universalista liberal burguês, (mais visível no antigo liberalismo, mais corajoso e empenhado nos seus inícios, pois o atual, o *neo-liberalismo*, já

¹⁰⁰³ HOBBS, Thomas, *Leviatã – Ou Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil*, col. Os Pensadores, Abril Cultural, São Paulo, 1979, p. 61 s.: “...Também receber benefícios de um igual ou inferior, desde que haja esperança de retribuição, faz tender para o amor, porque na intenção do beneficiado a obrigação é de ajuda e serviço mútuo. Daí deriva uma emulação para ver quem superará o outro em benefícios, que é a mais nobre e proveitosa *competição* que é possível, na qual o *vencido* fica satisfeito com sua *vitória*, e o outro se *vinga* admitindo a *derrota*.” [grifos nossos] É impressionante, mas Hobbes toma como tão certo que os seus pressupostos “são” o espelho da natureza humana enquanto tal que ele não consegue abandonar a linguagem belicosa, da disputa, nem para falar da possibilidade de um ato gratuito de amor desprendido. Por outro lado, Hobbes parece muito mais consciente da possibilidade de refutação do seu *racionalismo* do que os seus pares mais recentes. Ele sabe muito bem que se colocar a possibilidade da existência de um único ato humano sequer que não implique, refutando a sua teoria geral, nem a beligerância e nem a vontade dominação como fundo movente, os pressupostos sobre os quais constrói o seu sistema ruiirão. Isso *necessariamente*, quer dizer, logicamente, o forçaria escrever um outro livro que o *Leviatã*. Vemos que Hobbes percebe perfeitamente que não é a *razão* que está em jogo – como diria Lutero: “A grande meretriz.”; boa como serve, mas terrível como senhora –, mas o seu sistema que se vale da racionalidade como alibi para a defesa, na verdade, de uma *posição de vontade*, de uma *crença* não passível de aferição racional última. Esta a posição de vontade que tem prevalecido no Ocidente sobre a gama dos seus pseudo-valores e que “crê” que todo ser humano é sempre menos que um ser humano. A primeira tarefa da *tradição liberal* será então, a partir de Hobbes e Maquiavel, disseminar ao derredor onde se instala o que pulula no tipo de psiquismo que a fomentou com o que ela, por sua vez, impregna o meio ambiente em que se instala. Mikaeïl GARANDEAU, *op. cit.*, inicia seu livro com John Locke, todavia sabemos o quanto Locke depende de Hobbes. O espírito do absolutismo de Hobbes, que é atomizado, pulverizado e “atenuado”, em sua expressão gritante do monarca único absoluto, pelo indivíduo fundador lockeano do contrato social, não é impedimento para GARANDEAU, (*op. cit.*, p. 175 ss.), deixar de elencar na fileira do liberalismo a ninguém menos que Hegel: “Hegel foi particularmente atento às idéias da tradição liberal, malgrado sua denúncia das concepções liberais como “abstrações”, sua crítica do utilitarismo e do contratualismo. Na realidade, ele demonstrou muito mais atenção para com a tradição liberal do que a tradição liberal manifestou a seu respeito. Essa incapacidade em sacar o alcance do sistema de Hegel é uma das principais lacunas do liberalismo moderno.”

¹⁰⁰⁴ É interessante notar essa manobra já no *Leviatã* de HOBBS, conforme nota anterior. Como vemos, trata-se de ali de algumas linhas, que Hobbes dedica ao tratamento sobre o movente do evento do que chamamos de *presente, dom*, sobre o qual, passa rapidamente por cima reconhecendo seu caráter antitético ao seu pensamento. Portanto, este seu livro escrito versará sobre o método de contenção – *não de extinção* – da guerra de todos contra todos, que permanecerá como uma espécie de *idéia reguladora* da concepção jurista do Estado liberal, no âmbito mesmo da fundação da metafísica do pessimismo do indivíduo do liberalismo, sempre cioso e ruminando a defesa de sua propriedade e a tomada da dos outros, se sentir-se livre da coação da lei.

é menos comedido em seu desaforo social), e não quanto ao problema geral da justiça social, mas quanto a um item mais simples e que representa bem o seu espírito, quer dizer, a produção e distribuição, com margem mínima de lucro por unidade, de geladeiras, tornasse possível sua aquisição, se não pelos sete bilhões de habitantes do mundo, ao menos por cinco bilhões. O resultado a que a civilização chegaria seria o de um colapso total, levando-se em consideração o nexos causal que implicaria tal cadeia produtiva ligado à variedade de insumos necessários para a produção que, por sua vez, dependeriam de fontes e recursos que comportam limitação não só *quantitativa*, o que a retórica liberal resolveria pela reposição do problema da produção, mas *qualitativa*, quer dizer: impossibilidade da manutenção das formas de vida no âmbito do funcionamento do eco-sistema tal qual nós conhecemos.

A partir dessa simples constatação, podemos ver que o liberalismo, mesmo quanto a um item, o do *consumo*, que alardeia aos quatro cantos da Terra como o trunfo do seu sistema, não consegue ocultar a mentira do falso universalismo que ecoa por trás de suas posições de *bom-senso*. Vemos claramente que a verdade da crítica do capitalismo à economia planificada do comunismo como não cobrindo um aspecto importante da psique humana no âmbito do econômico, fundamenta-se sobre a mentira da universalização do seu ideal de consumo que significa, por sua vez, como podemos ver, a total destruição da vida no planeta Terra. É claro que este argumento não demove o liberal típico do seu *otimismo para com o seu esquema*. Estamos na verdade tratando, como quando tratamos dos coletivismos, de uma *religião*, quer dizer, de uma *pseudo-religião*. E não nos surpreenderíamos se surgisse algum liberal propondo, para salvar a pureza de sua doutrina, a reforma de todo eco-sistema como sendo o que realmente está errado. Todavia, a cada vez mais visível incompetência do liberalismo em tratar dos problemas que ele mesmo cria tem forçado, atualmente, a retórica liberal a se diluir estrategicamente em diversos matizes filosóficos, mas que não conseguem ocultar uma mesma inspiração de fundo valorativa, a sua *consangüinidade*, à qual, não obstante, estão intimamente ligados. No entanto, este aspecto volitivo é passível de ser constatado já num autor *fundacional* como Thomas Hobbes, sem dúvida, um dos grandes colaboradores no delineamento dos inícios difusos da ideologia liberal como vimos em nota anterior.¹⁰⁰⁵

¹⁰⁰⁵ Todavia, ver também: LASKI, *op. cit.*, p. 10, 12

Como o personalismo se inscreve na fileira dos que querem *participar* e contribuir para o esclarecimento da “verdade”, no âmbito do que nós poderíamos denominar “o problema geral da verdade”, esta, para o personalismo, como um “centro de apelo”, exige uma postura, por parte dos que a buscam¹⁰⁰⁶, que faça justiça a sua dignidade milenar, ou seja, (como temos tentado expor), ao *seu sentido de construção, de cooperação e de inacabamento que pode ser seguido e percebido ao longo da história da humanidade*. Mounier, citando Péguy, de quem adquiriu o gosto pela verdade no burilamento das pequenas verdades, diz: “Nós não corremos atrás do inédito; não corremos atrás do desconhecido; não corremos atrás do extraordinário: nós procuramos o justo e o conveniente ... Mas quando o bizarro é justo, verdadeiro, conveniente e harmonioso, acolho o bizarro e eu mesmo o investigo; e quando é o conhecido, o banal, que é justo, verdadeiro, conveniente e harmonioso, eu acolho este banal de que não tinha saído à procura.’ A paixão da verdade e a paixão da justiça se unem nele (Péguy) em uma mesma fidelidade da qual toda sua obra palpita. Voluntariamente cego às exigências de partido e às obrigações de circunstâncias, ele impõe aos *Cahiers* o seguinte programa: ‘Dizer a verdade, toda verdade, nada mais que a verdade; dizer bestamente a verdade besta, fastidiosamente, a verdade fastidiosa, tristemente, a verdade triste.’ Não procurar a paz de sua consciência na abstenção do silêncio: ‘Quem não grita a verdade, quando sabe a verdade, se faz cúmplice dos mentirosos e falsários.’”¹⁰⁰⁷

Ora, a maneira como o liberalismo vê a verdade, se é que a vê, está nos antípodas da compreensão personalista: “Para um certo liberalismo, ao contrário, ela (a verdade) não é o centro de apelo, mas somente o ponto de vista relativo em constante evolução. A via do espírito, para ele, é a de jamais se doar, jamais concluir, pois toda conclusão seria uma suspensão da inteligência. Contanto que elas sejam sinceras, todas as doutrinas são válidas: quanto mais elas se misturarem, mais neutralizam, umas nas outras, uma tentativa de dogmatizar. O ecletismo, desde então, é a regra de colaboração, que é a de não ter regra.”¹⁰⁰⁸ Não devemos nos iludir. Esta atitude do liberalismo, que parece soar muito “atual”, muito de “vanguarda”, no sentido em que um certo relativismo fácil que tem

¹⁰⁰⁶ A verdade para Mounier não se reduz à verdade da lógica, à proposição ou ao conceito. A verdade, para o personalismo, é uma adesão explícita e corajosamente afirmada e, ao mesmo tempo, amável e generosamente depositada sobre o altar do fogo purificador que sai dela mesma.

¹⁰⁰⁷ *La Pensée de Charles Péguy, Oeuvres I*, 1931, p. 25.

¹⁰⁰⁸ *Révolution ...*, p. 212.

conquistado seu lugar e tocado um bom número de consciências como o único antídoto às chamadas “grandes ideologias falidas”, lhe é possível porque já tem, como *pressuposto* de que não abre mão em sua tirania sofisticada, os seus valores estabelecidos socialmente como *costume*: seu desvio para o *locus* da abstração e a lógica, sob e dentro da qual suas instituições permitem que se jogue o jogo de sua tagarelice. A observação de Mounier quanto ao ecletismo do liberalismo vai nesse sentido: ele consegue neutralizar, num só golpe, as verdades que se apresentam, no jogo que ele permite ser jogado dentro de sua lógica interna comprometida com sua metafísica do individualismo reivindicativo.

Assim, o liberalismo desviriliza as verdades de seu apelo último que seguem no sentido da pessoa, salvando a sua metafísica de fundo e tranqüilizando as consciências tranqüilas pelo o sentimento de trabalho realizado pela pura tagarelice, e perturbando as inquietas que, ou por falta de opção, ou por medo, ou por covardia, ou por vontade de instalação, adornam-se com ares de vanguarda na manutenção de um relativismo fácil e descomprometedor, o qual julgam *neutro* e que, para Mounier, são formas outras de uma mesma intenção de justificação e instalação geral. Para o diretor de *Esprit*: “O culto da verdade é o mais escrupuloso dos cultos. Ela é preciosa em si, porque é divina. Só uma alma grosseira se satisfaz em distinguir as grandes verdades, ‘as verdades explosivas, gloriosas’, que querem a defesa, da miúda bagatela negligenciável das pequenas verdades. São as pequenas mentiras e as pequenas injustiças, lentamente infiltradas, que apodrecem um país e necessitam de uma revolução. ‘Nós não devemos manter uma preferência, um gosto malsão pela verdade cirúrgica, devemos, pelo contrário, tratar de escapar daí modestamente pela prática regular da verdade higiênica.’”¹⁰⁰⁹

Na se deve confundir *personalismo* e *liberalismo*. Ou seja, não se deve confundir o núcleo diretor do personalismo que é a pessoa, núcleo *não inventariável* doador e aferidor do sentido possível, com o ente de razão chamado *indivíduo* do liberalismo, que, tomado em suas manifestações particulares, dentro do espaço que lhe é permitido na lógica abrangente e retentora do liberalismo, sempre acaba cativo e submisso à objetificação e subsunção taxionômica de si sob o sentido redutor da apreensão racional dos seus dados de exposição. “Sobre um campo menos estreito, muitos tentam cobrir com o personalismo

¹⁰⁰⁹ *La penser de Charles Péguy, Oeuvres I*, p. 25. [Em nota, MOUNIER coloca a referência da citação de Charles PÉGUY: “*Personnalités*, III-12, p. 42, (I, 463).”]

uma defesa do liberalismo. Dos valores que ele afirma: pessoa, liberdade, iniciativa, os liberais fazem um bloco espiritual “anti-marxista” onde as advertências pertinentes se misturam, sem distinção, a reflexos de defesa social. Koestler é, nos dias de hoje, e até mesmo contra a sua vontade, o ponto de união desta confusão. Ela altera duplamente a inspiração personalista. Por um lado, ela negligencia todo o setor dos valores e das realidades coletivas. Por outro, ela fixa os valores postos por nós em evidência no sentido e no estatuto particulares que eles têm recebido na época liberal, pois tentam fazer passar como absolutas estas formações transitórias. A liberdade dos direitos do homem e do século XX, este direito incondicional de ir e vir, de falar, de escrever, de fazer o comércio de dinheiro e do Estado, traduz a situação do liberalismo nascente no momento mesmo em que, diante de um campo de expansão praticamente ilimitada, ele falha em dar ao interesse privado o máximo de possibilidades¹⁰¹⁰: o tempo do mundo finito e pleno não permite hoje a mesma facilidade e a mesma anarquia de movimento; a organização, que ele evoca urgentemente, entranha uma limitação fatal às liberdades tradicionais. ... ligada ao liberalismo, sua dominante [a da liberdade] é fortemente egocêntrica, ela maltrata o movimento essencial de nossa humanidade que não é somente a preocupação da coexistência na limitação recíproca das fantasias, mas colaboração, devotamento, comunidade de destino, sacrifício à ordem ou ao futuro comum. De fato, ela [a dominante liberal da liberdade] não tem, enfim, para uma ampla parte, senão uma liberdade declarativa e formal, que é recusada à grande maioria. Assim, pois, o liberalismo tem podido, a um momento da história, contra a máquina esclerosada da monarquia decadente, se identificar com o destino dos valores pessoais. Todavia, continuar hoje em dia a afirmar essa identificação, no momento em que o liberalismo os compromete de maneira totalmente evidente, é ligar a vida à morte. Não se trata, desde então, de defender a liberdade – caduca – do liberalismo, mas de dirigir a permanente vocação do ser humano à liberdade para um estatuto novo adaptado às condições que o século XX¹⁰¹¹ lhe oferece. ... estas novas situações são, por outro lado, enriquecedoras, pois elas vão nos fazer reencontrar uma liberdade viva, experimentada em um esforço de libertação, antes que nas facilidades herdadas; uma liberdade dramática, conquistada e disputada contra suas próprias obras,

¹⁰¹⁰ As quais sempre prometeu.

¹⁰¹¹ Se as coisas não mudaram muito, e acredito que não, creio que poderíamos estender, *mutatis mutandis*, o prazo para o nosso século XXI.

uma liberdade devotada, onde o sentido do trabalho e da salvação em comum, com os sacrifícios necessários do indivíduo à comunidade, e das comodidades presentes aos dias seguintes melhores, tomarão a frente da reivindicação egocêntrica e imediata.”¹⁰¹²

A relatividade (relacionalidade)¹⁰¹³ inerente à dialética, para Mounier, não implica a dissolução de toda verdade prática – política –, mas um ajustamento mais preciso do espírito de rigor.¹⁰¹⁴ Portanto, o personalismo não poderia simplesmente aceitar, sem mais, as regras do jogo propostas por um modelo arqueado de velhice, que é o do liberalismo, e que ainda se sente o supra-sumo da sofisticação política, mas cuja inspiração se encontra no velho ceticismo grego e no ecletismo romano.¹⁰¹⁵ Não. O personalismo de Mounier não poderia simplesmente aceitar o lengalenga da abstração da “mão invisível” e da “auto-regulação” do seu sistema propositalmente impessoal para a manutenção do seu regime – *expressamente pessoal* – de irresponsabilidade. Isso seria, para Mounier, a negação da sua principal inspiração: *a pessoa em sua dignidade concreta e em seu movimento de personalização*. Movimento cuja expressão pode ser entrevista na cultura, quer dizer, nas formas que a sociedade tem tomado pelo assunção livre dos valores de base que são, em seu sentido próprio, a expressão mesma da *emergência* da pessoa na história. *Emergência* que, por causa do estancamento deste seu elã natural de afirmação da vida – a pessoa é um *ser para a vida e não para a morte* – é obrigada a se tornar *movimento de insurgência* da pessoa na história,¹⁰¹⁶ ou seja, *revolução*, a cuja realização da experiência o personalismo de Emmanuel Mounier e de sua equipe em *Esprit* sente como sua vocação própria apelar ao

¹⁰¹² *Qu'est-ce que le Personnalisme?*, *Oeuvres III*, 1947, p. 238.

¹⁰¹³ Aqui, *passim*, trataremos da noção de “relativo” – e também da de “absoluto” – a partir da reflexão do diretor de *Esprit*, a qual será substituída pela noção de “relacionalidade”, muito mais afim com a inspiração do seu personalismo.

¹⁰¹⁴ Ver o que Mounier diz sobre a dialética marxista em: *Feu la chrétienté*, *Oeuvres III*, pp. 617 ss. Já falamos sobre o método de Mounier, cuja filosofia dialógica que propõe o seu personalismo não pode ser confundida com *ecletismo* porque o sentido do diálogo que inaugura sua filosofia está em ir além da mera “concordância” das verdades parciais. Para isso, ver: MELCHIORRE, Virgilio, *Il método di Mounier ed altri saggi*, Feltrinelli Editore, Milano, 1960, p. 7: “Sem subtrair-se à escolha essencial, buscava o além da conciliação, ainda que com o risco de parecer um eclético ou de ser mal entendido pela parte diversa.”

¹⁰¹⁵ Obviamente, naquela época, incomparavelmente mais eróticos, mais expressão de uma vida, e não desse atual e decadente apêndice do intelectualismo moribundo que se chama “liberalismo”.

¹⁰¹⁶ Para Mounier, o que para alguns é pleonasma (Ver: *Actes du Colloque tenu à UNESCO*, vol 2, *op. cit. passim.*), a revolução deve ser *personalista e comunitária*. Para a noção de “revolução personalista”, ver *Révolution ...*, *op. cit.*, *passim.*)

ser humano contemporâneo que realize; se é, como diz Ricoeur, que “o personalismo deva então morrer para que volte a pessoa”.¹⁰¹⁷

Vemos assim o quanto o abstracionismo liberal mantém em sua gênese o encobrimento de uma situação real e latente de um estado de violência que, para sua metafísica, sempre pessimista em relação ao seu ente de razão abstrato denominado *indivíduo* – depois de garantida a estabilidade de suas instituições – e otimista em relação às suas abstratas *leis naturais*, viciada no ponto de partida e contida em sua lógica comprometida com seus pseudo-valores de morte, é, *no plano da ação concreta*, por sua sutileza, sofisticação e requinte, uma das expressões teórico-práticas mais violentas contra a pessoa já cunhada na história.

Devemos pontuar que há um otimismo do liberalismo em relação ao indivíduo. Este se dá em relação ao indivíduo como aquele que assina o Contrato Social, ou seja, o peteleco do esquema social liberal. Todavia, logo depois desse gostinho de sujeito que o liberalismo permite que o seu indivíduo tenha ao assinar o Contrato, o mesmo que a sua pseudo-democracia parlamentar representativa concede ao seu indivíduo no dia do sufrágio, ele o reduz a objeto: no liberalismo, o indivíduo começa como sujeito e termina como objeto. É nesse sentido que o personalismo de Mounier vai desconfiar de uma crítica à *filosofia do sujeito* que permaneça só no âmbito da gnosiologia, sem ter um alcance na ética, como uma *meia-crítica*, um *meio caminho*. O que não vai deixar de apontar a Mounier certos compromissos de fundo internos a essas mesmas supostas críticas com características fundamentais dessa “filosofia do sujeito”. “O mundo das relações objetivas e do determinismo, o mundo da ciência positiva, é, por sua vez, o mais impessoal, o mais desumano e o mais distante que há da existência. A pessoa não encontra aí lugar porque, na perspectiva que esse mundo mantém da realidade, ele não tem em nenhuma conta uma nova dimensão que a pessoa introduz no mundo: a liberdade. Nós falamos aqui da liberdade espiritual. É necessário distingui-la cuidadosamente da liberdade do liberalismo

¹⁰¹⁷ RICOEUR, *op. cit.*, p. 155-162. Esta morte do personalismo já era desejada por Mounier. Sua vontade era a de ter de deixar de falar o óbvio sobre a dignidade da pessoa humana e, após séculos de fracasso da burguesia como mentora da história, ver os ideais personalistas como formas comuns assimiladas na realidade da existência humana, e, assim, não fosse mais obrigado a ficar retomando e enfatizando o óbvio.

burguês.”¹⁰¹⁸ Como nota Candide Moix: “Há estados violentos como há atos violentos. Mas como os primeiros são menos visíveis, nem todos têm a consciência da sua existência.”¹⁰¹⁹ A propósito, escreve Mounier: “Há pessoas que têm e pessoas que não têm consciência de que vivemos num mundo amplamente bárbaro: quase todos mal-entendidos vêm daí.”¹⁰²⁰

A preocupação do liberalismo com o que chama de *ordem*, o leva facilmente à utilização da força, do poder de polícia do Estado, para a contenção do que ele rotula previamente, porque resistente e fora da *sua ordem*, como *desordem social*. Este poder de polícia, para o liberalismo dominante, diferentemente de outras atribuições que ele considera extrapolativas, não deve ser reduzido, em função da manutenção de sua ordem, no Estado, em nada, o qual, na verdade, deve manter o poder da utilização da força como sua atribuição até mais fundamental.¹⁰²¹ “O reflexo do liberal diante do perigo é fazer o fascismo.”¹⁰²² A chamada ordem oculta um dado mais fundamental: “Há mais estados violentos do que eventos violentos. Um velho hábito da tranquilidade burguesa nos faz crer na ordem, cada vez que o repouso se estabelece. A questão é saber se o mundo não é antes feito de tal sorte que o repouso aí seja sempre uma desordem.”¹⁰²³ A percepção da existência e diferença necessária entre estados de violência e eventos violentos por parte de Mounier, como sendo o primeiro o mais profundo, nos remete a uma crítica fundamental ao: 1. estado de direito inaugurado no século XVII pelos contratualistas, mas também; 2. ao modo como se mantém hoje em dia.

Quanto a (1), uma crítica assim consideraria o caráter axiológico e estruturalmente violento do estado moderno cuja fundação se trataria justamente de uma declaração que oculta a intenção da manutenção de um estado de violência em nome da contenção de eventos violentos. Na base desta atitude, tomada na mais tranqüila das cauterizações de

¹⁰¹⁸ *Manifeste ..., op. cit.*, p. 523. A “liberdade espiritual” pode ser denominada, a partir do personalismo de Mounier, como “liberdade axiológica”, pois esta é inerente à pessoa como valor, já que a *inerência* é a grande característica da analiticidade da pessoa.

¹⁰¹⁹ MOIX, Candide, *O pensamento de Emmanuel Mounier*, Paz e Terra, Rio de Janeiro, 1968, p. 62 s.

¹⁰²⁰ Citado por Candide MOIX, *op. et loc. cit.: Esprit*, n. 4, janeiro, 1933, p. 666: “Crônica do mundo bárbaro.”

¹⁰²¹ Salvo outras informações que desconhecemos, não nos recordamos dos U.S.A., segundo berço do liberalismo com todo seu discurso democrático, terem sido tão severos e pertinentes, como foram em sua luta contra o comunismo, em relação aos regimes autoritários da América latina. Não será também por causa de afinidades profundas entre os regimes? Ou, como diz Mounier: querela de família?

¹⁰²² ROUGEMONT, Denis de, *Penser avec les mains*, Gallimard, 1972, p. 15.

¹⁰²³ *Révolution ..., op. cit.*, p. 138.

consciência jamais vista na história humana¹⁰²⁴, pois se encontra sempre psicológica e previamente justificada em seus motivos, está a *manutenção da ordem liberal*, pela qual todos os esforços são poucos. Tudo isso para, na verdade, subsumir tudo: indivíduo, sociedade, ética, religião, política, arte, literatura, filosofia etc., e sempre dentro de sua lógica interna, à defesa da sua *filha predileta*, Alfa e Ômega das suas inspirações e dos seus sonhos, a verdadeira menina dos seus olhos: a *propriedade*. “Quando se vê essas pessoas tanto mais apaixonadamente defender o direito de propriedade, e se tornarem professoras de virtude pela defesa de seus interesses, é que elas têm menos preocupação das *realidades e dos deveres da posse*. [grifo nosso] No mesmo momento, elas nos oferecem o paradoxo de ver um direito de uso reivindicado por aqueles mesmos que são incapazes ou se tornam indignos do uso.”¹⁰²⁵ Vemos, então, que o liberalismo confunde propositalmente sua ordem “democrática” como sendo a última palavra em ordem político-social humana. E é só por causa dele encontrar um *costume social* preestabelecido, que toma essa confusão interesseira como natural, que ele pode, por sua vez, tratar tranqüilamente todos os eventos sociais sob o manto do “natural”, e daí do “científico” da sua “ciência”. Para o personalismo de Mounier essa situação se apresenta muito claramente, pois a “pessoa” nunca coincidirá com o lugar que o liberalismo deixa ao indivíduo, e nem suas aspirações por vida comunitária coincidirão com o projeto de “democracia liberal”. Se estas noções, a de pessoa e sociedade, não são “definíveis” para o personalismo *in perpetuum*, no entanto, elas manterão sempre o seu lugar de princípio normativo e de inteligibilidade em seu estatuto real fundador. Trata-se para o personalismo, à *instalação liberal*, de *revolução permanente* motivada por um ultrapassamento real baseado em um movimento de transcendimento real, e não do tipo “patinar na esteira aeróbica”.¹⁰²⁶

¹⁰²⁴ Além da chamada *globalização*, como sinônimo também de universalização do espírito e da *sensibilidade liberal* no trato das coisas no mundo da economia e da vida com sua vontade de completar o que o plano Marshal inciou, ou seja, o norte americanismo do mundo, é, por outro lado, o sonho de conquista de unanimidade acalentado por todas as chamadas utopias coletivistas, cujo jogo, no campo da dominação, do poder, não tem sido tão sutil como o realizado pelo liberalismo. Ver: MOUNIER, *Le pact atlantique*, de maio de 1949, escrito com a colaboração política de Paul Fraisse e Jean-Marie Domenach, in *Les certitudes difficiles*, *Oeuvres IV*, coletânea de textos de 1933 a 1950, p. 217.

¹⁰²⁵ *Révolution ...*, *op. cit.*, p. 431.

¹⁰²⁶ Para uma outra crítica personalista, ver: René HABACHI BORNE, Étienne, *Les Nouveaux Inquisiteurs*, Paris, “Le pohilosophie”, 1983, pp. 172 ss.; in *Bulletin des amis d’Emmanuel Mounier*, Numéro 60, Octobre 1983, pp. 22 ss.

Contraopondo-se à pseudo-ordem liberal burguesa, Mounier vai utilizar a expressão *desordem-estabelecida*. E em relação à propriedade, Mounier vai ampliar e antepor, ao uso interesseiro do liberalismo, como vimos, que faz dela algo como pertencente somente ao âmbito da técnica – *questão de técnicos* –, o problema do seu uso moral: “Assim se entremesclam, no problema da propriedade, um problema técnico da gestão e um problema moral do uso.”¹⁰²⁷ Como é típico do pensamento liberal *dividir* e *separar* o ser com base no princípio da conveniência – pragmatismo, utilitarismo, imediatismo etc. –, cujo contraste gritante com seus princípios de rigor racionalistas não é suficiente para impedir essa sua impostura – eis aqui o princípio volitivo, quer dizer, de *má-vontade*, que está na base do seu suposto racionalismo da *clareza* e da *distinção* sempre maquiado de *bom-senso* –, o problema técnico vai ser para , interesseiramente pelo liberalismo, sempre uma questão independente da moral.

Mas isso não é novo, já é claramente percebido no seu maior expoente, John Locke. Enquanto em seus *Dois tratados sobre o governo*¹⁰²⁸ Locke se preocupa com a fundamentação da sociedade contratual individualista, a moral se depreende, em caráter *a posteriori*, da constituição tanto de sua epistemologia empirista¹⁰²⁹, que nos apresenta já a visão essencialmente instrumental da razão¹⁰³⁰, quanto do que decorre das noções de liberdade e igualdade que, na constituição do seu *Contrato Social*, aparecem totalmente comprometidas e dependentes da visão jurídicista que fundamenta a sua visão social. Nela, a liberdade é a que é *concedida pela lei* – liberdade diante da Lei – e a igualdade é uma *atribuição*, uma *dotação extrínseca à pessoa*, ligada à condição do *indivíduo social do contrato* que deve ficar feliz por desfrutar desta igualdade concedida, segundo a retórica liberal, e não daquela insegura mantida no *estado de natureza*. Todavia, para o personalismo, será esta liberdade insegura, mantida pelo liberalismo como pertencente aos tempos idos do *estado de natureza*, que, na verdade, fora da mentira da retórica liberal, constituirá a verdadeira *idéia reguladora* da ideologia social liberal. A essa hiperbólica da

¹⁰²⁷ *De la Propriété Capitaliste a la Propriété Humaine, Oeuvres I*, 1934, p. 446.

¹⁰²⁸ LOCKE, John, *O segundo ensaio sobre o governo – um ensaio referente à verdadeira origem, extensão e objetivo do governo civil*, pp. 777 ss., in *Dois tratados sobre o governo*, Martins Fontes, São Paulo, 1998, *passim*.

¹⁰²⁹ *Great Books of the Western World*; Nº 35; LOCKE, John, *An Essay Concerning Human Understanding*, Willian Benton, *Publisher*, ENCYCLOPÆDIA BRITANICA, INC - 1978. Em Português, pela Coleção: *Os Pensadores*, LOCKE, John, *Ensaio Acerca do Entendimento Humano*, Abril Cultural, São Paulo, 1ª edição, 1973.

¹⁰³⁰ Percebemos isso logo nas primeiras linhas do *An Essay ...*, *op. cit*, IV, 17.

insegurança, o liberalismo vai propor, pelo seu bom-senso de costume, a que a sociedade opte pela *menos hiperbólica possível* que, diga-se de passagem, é justamente a que se confunde com o seu esquema.

Como o que importa, *na verdade*, depois de comprovado o estado de graça da consecução da sociedade contratual, é a *manutenção da ordem* – coroada, desde então, e de maneira sempre positiva, como *legal* –, pois é ela que garante a posse e o usufruto da *propriedade*, assim como a idéia reguladora será aquela do *estado de natureza* latente, esta da *propriedade* será definitivamente o verdadeiro movente, o verdadeiro *peteleco da vida social*, segundo Locke.¹⁰³¹ Nesse sentido, tanto a *liberdade* quanto a *igualdade*, sempre a *posteriori*, serão, a partir de então, mais explicitamente neste momento fundante em Locke¹⁰³², e mais camufladamente no liberalismo atual, ditadas segundo as atribuições que os únicos capacitados para tal – *os proprietários* – se disporem a conferir-lhes pelo poder abstrato de um *meio* que o liberalismo moderno transformou em *fim*: o *dinheiro*. “O liberalismo pretende fundamentar-se na satisfação das necessidades. De fato, ele deixa geralmente a estimativa destas ao acaso, regula-se muito menos pelas necessidades reais do

¹⁰³¹ Se tivesse que citar passagens de os *Dois tratados* que corroboram esta minha afirmação teria de citar praticamente o livro todo. Para isso, remeto à leitura, para quem tiver paciência, dos *Dois tratados* onde o *leitmotiv* da salvaguarda e usufruto da propriedade é uma constante. Todavia, no *Segundo tratado*, *op. cit.* p. 495 § 124, diz Locke: “O *fim maior* e principal para os homens unirem-se em sociedades políticas e submeterem-se a um governo é, portanto, a *conservação da propriedade*.” Reduzir um ato tão fundamental e complexo da existência espiritual da pessoa em sua dimensão coletiva, comunitária, à *conservação da propriedade*, é uma redução que o Ocidente aceitou e da qual estamos ainda muito longe de medir o alcance destrutivo, mas cujo preço está se mostrando cada vez mais caro.

¹⁰³² Sós os *proprietários*, os que detêm a posse do verdadeiro movente social, são *cidadãos integrais*, podem exercer sufrágio. A noção de *povo* é apenas expediente retórico em *Dois tratados*. Serve para justificar como um ser celerado surge do caos, fora da organização racional liberal, por necessidade de “revolução”, quer dizer, de reposição das coisas conforme a cartilha do liberalismo lockeano, “quando não mais houver *juiz sobre a terra*” (*op. cit.*, p. 535). Quer dizer, quando o esquema jurista da “legalidade liberal” de fundamentação da sua *sociedade dos proprietários* gerar o seu filho rebelde, o tirano. Locke, obviamente, não pensa assim. Para ele o “povo”, que poderíamos chamar de “multidão”, é o espelho coletivo desordenado com o qual o tirano vai ter de se deparar. Na verdade, a corrupção coletiva do governo tirânico, que Locke concede que possa se dar nas mãos de “alguns” – tirania do legislativo (*loc. cit.*) –, ainda é motivo para que se retorne a sua *democracia dos proprietários*, cujo número, realmente será maior do que o dos componentes do legislativo tirânico. Esse fator numérico da democracia dos proprietários, para Locke, não justifica que se o denomine de “tirânico”, como se pode fazê-lo em relação ao pequeno número do legislativo tirânico. A defesa da propriedade, sendo “o” critério racional da fundamentação da vida social, quer dizer, “da natureza” mesma mais íntima dela, encontra sua elucidação cabal na teoria lockeana que, portanto, não obstante a subsunção de todo complexo da existência coletiva que ela realiza ao dado “único” da defesa da propriedade, por ser “racional”, quer dizer “da natureza”, é a unidade legítima sobre a qual o vínculo social pode se estabelecer. Podemos dizer então que o povo para Locke tem esse papel específico de espelho coletivo *do tirano*, este sob sua forma unitária ou plural, e não de suas teorias. A entrada em cena dos proprietários, os verdadeiros cidadãos, implica, para Locke, a negação do tirano e do povo, saem de cena tanto um quanto o outro. E assim prosseguirá o otimismo liberal da teoria e pessimismo visceral em relação à pessoa criadora e o povo.

que de acordo com a sua expressão monetária, que as falseia, e de modo algum se integra a respeito do volume ocupado pelas necessidades econômicas no conjunto das necessidades humanas.”¹⁰³³ Aos olhos de Mounier, três são as obras próprias do dinheiro: o rico, o pequeno burguês e o miserável.¹⁰³⁴

Quanto a (2), um exemplo recente ligado à mídia brasileira pode nos ajudar a lançar alguma luz. A percepção da existência e diferença necessária entre *estados de violência e eventos violentos*, distinção fundamental que Emmanuel Mounier propõe, colocaria em questão a suposta *neutralidade* dos meios de comunicação de se manterem como tais quanto à qualquer tipo de relação direta entre a geração de violência na sociedade e suas veiculações. Isso, notadamente, em países do terceiro mundo, como o Brasil, por parte da televisão. Em relação a isso, estudos quantitativos atuais, tomados como última palavra em seu caráter “sociológico estatístico científico”, apresentam o que definem como impossibilidade de se estabelecer uma relação direta – (Mas, e uma remota?) – de causalidade entre a violência social e a veiculação televisiva que se possa apontar como tal.¹⁰³⁵ Ora, esta tese, que se ressentir de toda ontologia liberal, que vê a realidade como

¹⁰³³ *Manifeste ...*, op. cit., p. 592. Desde o primeiro número de *Esprit* em 1932, o economista personalista, André Ulmann, participou ativa e assiduamente na elaboração de um pensamento e projeto econômico de inspiração personalista, a qual Mounier define como *economia pluralista e descentralizada até à pessoa*. As noções atuais de *economia solidária* e de formação de *cooperativas* se enquadram dentro da perspectiva econômica personalista que, por sua vez, nutre-se da inspiração prodhouniana. Alguns dos principais artigos de André ULMANN lançados em *Esprit* são: “La vocation de l’économie” (novembro de 1932), que é a de estar a serviço do ser humano e não o contrário; e em abril de 1933, ele apresenta, nessa mesma perspectiva, uma “Declaration des droits de l’homme économique”; ao se tornar rapidamente secretário da revista *Esprit*, torna-se animador de um grupo crítico da situação econômico-social e participa do número especial “L’argent, misère du riche, misère du pauvre” (janeiro de 1936) com um longo estudo crítico sobre a “L’émigration, problème révolutionnaire”. Na coleção “Esprit”, é devido a ele o lançamento do segundo livro, depois do de Mounier, *Révolution personalista et communautaire*, que se intitula *Police, le 4^a pouvoir* (Paris, Aubier-Montaigne, 1935). Cf. MOUNIER, Paulette, “resenha” do livro *André Ulmann ou le Juste Combat*, Paris, Sté des Ed. Internationales, 1982, de Michel GOILDSCHMIDT et Suzanne TENAND-ULMANN, in *Bulletin des amis d’Emmanuel Mounier*, Numéro 60, octobre 1983, p. 18.

¹⁰³⁴ *Révolution ...*, op. cit., p. 238.

¹⁰³⁵ Essa é a posição apresentada em entrevista de televisão pelo Diretor do Núcleo de Estudos da Violência da Universidade de São Paulo, Dr. Sérgio Adorno. O Dr. Sérgio Adorno, em uma outra entrevista que consta no *blog* abaixo citado, diz o seguinte quanto à relação entre pobreza e violência: “... existe uma co-relação estatística entre más condições de infra-estrutura urbana, população pobre e vítimas preferenciais da violência. ... a pobreza e a desigualdade não explicam o crime, o crime está disseminado por toda a sociedade. Mas elas explicam, provavelmente, a maior incidência da criminalização e da punição sobre os mais pobres.” Quais são os pressupostos que estão na base desta interpretação de dados meramente quantitativos? Divide-se para dominar, generaliza-se para ocultar. Vemos o sociologismo fechando o cerco. O neokantismo de fundo desta perspectiva fica também evidente, quando o professor Sérgio pede para que se analise uma questão como a do aborto, por exemplo, de maneira *menos apaixonada*. Mas ele diz que se houver a paixão, esta não deixará de ter alcance público. Sem dúvida essa concessão inevitável à paixão, no âmbito da democracia liberal, se dá porque a sua discussão possível se fundamentará sobre um conteúdo gnosiológico legal *a priori*

esfacelada, dividida e estanque, em seu ser e funcionamento, o que privilegia o estabelecimento de um tipo de casualidade “científica” que convenientemente a torna melhor para o exercício do seu domínio, como vimos, e que não consegue colocar as coisas sob o *ponto de vista da relação*, é, por outro lado, contestada pela própria produção televisiva que, em suas ações, *crê e age exatamente motivada por uma crença contrária* a destas pesquisas científicas. E não só ela, os seus anunciantes e o Estado crêem também da mesma forma que ela: para todos estes, a televisão tem o poder de orientar, senão ainda absolutamente – eis o sonho de todo tirano –, ao menos na *quantia exata* que, numa sociedade acostumada a validar ao modo liberal as coisas e os eventos pelo cômputo, gere a opinião majoritária. É em nome dessa crença comum que as redes de televisão geram os seus lucros enormes em quantia de dinheiro que os anunciantes que pagam embutem, com a total aprovação e leniência governamental, que também participa do bolo, nas mercadorias veiculadas, fechando, assim, o círculo do complô dos famintos por dinheiro em total detrimento do verdadeiro sentido humano do consumo social. Sociedade da qual vivem como parasitas, existindo como corpos estranhos ao organismo social. Segundo a perspectiva personalista, essa situação ontológica mantida por estes setores, situação que desregula todo sentido do social em função de sua ganância por dinheiro, torna o organismo social, despossuído de suas prerrogativas e fora do sentido do seu verdadeiro destino, “doente”, cujo mau os mesmos que a parasitam alimentam e fazem a manutenção, sem, todavia, deixar com que o corpo social expire de vez.

Um outro exemplo recente. Exatamente no mês de outubro de 2008, em que o reconhecimento público da crise financeira mundial atual foi divulgado, os bancos brasileiros ficaram em greve. Bem entendido, bancos estatais e privados com a única ressalva de uma liminar cedida, alguns dias após a declaração da greve, ao banco privado Bradesco, de característica popular correntista. Esta greve, que sem dúvida tinha suas justificativas, coincidindo com o momento da divulgação pública da crise financeira

aceito como fundamento bastante, onipotente. Será dentro dos limites da lógica interna deste seu conteúdo legal noético que o neokantismo permitirá o desenrolar da discussão. Não obstante o reconhecimento que há por trás também destas afirmações de que não se deve estigmatizar o pobre como criminoso, todavia, essa boa intenção acaba servindo ao conservantismo social. Enfim, em tudo isso, *o capitalismo e os seus pares, a sociedade hipócrita injusta, naquilo em que poderiam ser responsabilizados, saem incólumes* e com os louros ainda de uma plena justificação através de um discurso denominado científico. (<http://blog.zequinhabarreto.org.br/2008/07/21/entrevista-com-srgio-adorno-revista-e-sesc/>)

mundial, não deixa de dar motivo para que se veja aí um certo apoio na possibilidade de se evitar um colapso do sistema bancário brasileiro por parte dos investidores que, como em vários países europeus, com o anúncio da crise financeira mundial, correriam às agências para sacar seu dinheiro e guardá-lo em casa. Se essa observação fizer algum sentido, pois reconhecemos que é apenas uma conjectura, então, desta vez, a televisão, a mídia mais popular e “acessível” no Brasil, se fortaleceu em mais uma de suas crenças a respeito de si mesma. Desta vez, marcada por um importante papel de *desinformação* no tratamento modesto na cobertura deste evento, em vista do que uma greve destas proporções geraria de tagarelice jornalista diária em situação “normal”, serviu como uma espécie de silêncio parmenediano em relação ao não-ser: *não se pode falar a respeito do que não é*. Eis que um grande poder, proporcional e paralelo ao que a mídia já se reconhecia como detentora, o de *dizer o que é*, se descortina: *poder de não dizer o que não é*, ou, ao menos, do que não tem importância, do que é insignificante. Para confirmar ainda mais esse fenômeno, durante o “apagão” ocorrido nos dois últimos anos do governo Fernando Henrique Cardoso, 2001 e 2002, foi impressionante ver as redes de televisão brasileiras orquestradas numa preocupação e empenho em desenvolver, na população brasileira, o censo de economia de energia elétrica. Para isso orientava-se o telespectador a trocar de modelos de lâmpada, de diminuir o uso de eletrodomésticos, de desligar determinados eletrodomésticos etc. enquanto sobre o uso do aparelho de “televisão”, cujo uso, nas casas brasileiras, costuma ser o de mais longa duração, *nem sequer cogitava-se*. Assim, confirma-se a nossa suspeita: no Brasil, o que a televisão não diz, *não é*, não tem densidade ontológica.

Emmanuel Mounier, não obstante, reconhece uma “dimensão autêntica” no uso da violência, que se dá no limite entre a compreensão do sentido da força, ou estado de força, e a agressividade. Para isso e para a frustração dos pacifistas a todo custo, Mounier cita algumas vezes uma palavra do grande pacifista Gandhi: “Ali onde não há escolha entre a covardia e a violência, eu aconselho a violência... Eu cultivo a coragem tranqüila de morrer sem matar. Mas quem não tem esta coragem, eu desejo que ele cultive a arte de matar e de ser morto, antes que fugir vergonhosamente do perigo... Eu arriscaria mil vezes a violência à emasculação de toda uma raça...”¹⁰³⁶ Essa distinção é necessária por causa da confusão que o liberalismo faz entre sua pseudo-ordem social como estado de paz. Para Mounier, o

¹⁰³⁶ *Révolution ...*, op. cit., p. 308.

estado de paz é um estado de força e não de fraqueza: “A não-violência não é um estado de tranqüilidade que se alcança aquém da violência, ela é um estado de domínio e de tensão – sempre instável, sempre ameaçado – que se conquista indo-se além da violência. Só aquele que é capaz de violência, e no domínio de refrear a marcha de sua violência, é capaz da não-violência. A espiritualidade não é esquivar o instinto (ou se encontrar desnudo), é ultrapassá-lo. Não é permitido falar de triunfo a não ser se a resistência tenha sido atravessada. Os desmaios, os sonhos azuis e as delicadezas lacrimejantes das almas sensíveis são ainda o instinto – um outro instinto, um outro entrelaçamento, mais amável, que aquela dos coléricos e dos violentos, mas também elementar, em tudo mantém também a grosseria. A espiritualidade, pois bem, não! Não é salvar as boas-maneiras.”¹⁰³⁷

Num estudo de 1939¹⁰³⁸ sobre o problema da paz, estudo precedido de uma introdução que leva o título *Munich, signe de contradictions*, que apareceu nessa época com o título *Pacifistes ou Bellicistes?* em Paris nas Éditions du Cerf, Mounier, juntamente com sua equipe em *Esprit*, preocupado com o rumo para o qual os eventos se orientavam, escreve que o aspecto essencial da paz cristã é a transfiguração da força: “... eu reencontrei, em um aspecto essencial da paz cristã, uma transfiguração da força: não mais violência agressiva, mas vigor aplicado, ofensivo, aventureiro, generoso.”¹⁰³⁹ E partindo da apropriação que a teologia cristã fez de uma intuição aristotélica fundamental quanto à interpenetração das virtudes, diz: “A força espiritual foi integrada ao elenco das virtudes cristãs, e a teologia retomou essa profunda intuição aristotélica sobre a interpenetração das virtudes em um tipo de *corpus* em que nenhuma é isolável sem que ela se desvie ou perca o sabor; força, prudência, temperança e justiça conservam-se organicamente e todas em conjunto são subordinadas do interior à Caridade: isto quer dizer que a força virtude cai à deriva se ela se isolar desse aparelho espiritual, mas que, também, ela o penetra e o caracteriza em seu todo. Ela não tem sua medida em si mesma, mas nos valores aos quais ela serve: ela leva consigo, nesse serviço, seu andar próprio, um fervor de absoluto, uma energia espiritual, uma audácia e, na provação, uma firmeza que são a tensão mesma da esperança. Ela também não produz, como a força brutal, a acrimônia, o constrangimento, a humilhação, mas um tipo de ternura viril. *Suaviter et fortiter* [*brandura e firmeza*]: as duas

¹⁰³⁷ *Révolution ...*, *op. cit.*, p. 317

¹⁰³⁸ Intitulado em *Oeuvres I, Les chrétiens devant le problème de la paix*.

¹⁰³⁹ *Les chrétiens devant le problème de la paix, Oeuvres I*, p. 800.

palavras estão indissolúvelmente ligadas na descrição dos tratos divinos, elas o são nas virtudes cristãs que, como a Sabedoria, ‘golpeiam tudo com força, de um extremo ao outro do mundo, e dispõe tudo com doçura’.¹⁰⁴⁰ – Isso praticamente é retomado com Montherlant: ‘Fazer uma paz que tenha a grandeza de alma da guerra. Reconduzir na paz as virtudes da guerra.’¹⁰⁴¹ Não fazer das associações para a paz um hospital para impotentes, uma clínica dos sentimentos efeminados. E desconsiderando totalmente a guerra moderna, que não é mais heróica, mas velhaca, mecânica, desumana, mentirosa, e que penetra sua infecção na paz que a entorna, restituir nessa paz as virtudes viris, o sentido do sacrifício, a força de ultrapassamento que se atribui à guerra. Persuadir os espíritos e seduzir os corpos a admitir, por meio de disciplinas convergentes, essa verdade primeira de nosso pacifismo: ‘a paz não é um estado fraco, ela é o estado forte que requer de nós o máximo de despojamento, de esforço e de risco para aí manter o heroísmo de nossa vocação cristã.’”

1042

Para o diretor de *Esprit*, as diferenças na superfície não conseguem encobrir o parentesco de consangüinidade entre as ideologias: todas, se apresentando para o personalismo como um *adiamento da pessoa*, se encontrarão, de alguma maneira e em algum momento, nesta inspiração negadora comum de fundo.¹⁰⁴³ Como dissemos, para o personalismo, o modo de ser relacional comanda o ser da finitude, e a única forma de fazer valer realmente a finitude com todas as suas atribuições possíveis, enquanto expressão do ser, que é, para o personalismo, *superabundância*, é a locação da pessoa no seu devido lugar fundante. “Mounier está entre os que melhor pressentiram e identificaram as raízes metafísicas de uma lógica do inumano na qual se comunicam o pequeno “um” do

¹⁰⁴⁰ Sabedoria 8.1. [Referência em nota por Emmanuel MOUNIER, *loc. cit.*]

¹⁰⁴¹ Não se deve confundir, como veremos adiante, essa *virtude da guerra*, uma condição inerentemente intrínseca ao *ser*, quer dizer ao *dever*, com o *estado de agressão epidérmica, de fricção, de guerra de todos contra todos*, pelo qual o liberalismo quer justificar sua paz de superfície e manter sua pseudo-ordem. Essa *virtude da guerra*, cara já aos cristãos primitivos que chamavam Heráclito, que teve a sua intuição fundamental, de “o cristão antes de Cristo”, é algo cuja profundidade axiológica permanece fora do foco do racionalismo contratualista. Ver: INGE, William Ralph, *The Christian Mysticism*, *op. cit.*, p. 47.

¹⁰⁴² *Les chrétiens devant le problème de la paix*, *Oeuvres I*, p. 801.

¹⁰⁴³ Mounier entende o comunismo como sendo o *filho bastardo do capitalismo*, e toda discussão entre capitalismo e comunismo como se tratando de *querela de família*. Ver *Révolution ...*, *op. cit.* p. 270.

individualismo e seu irmão inimigo, o grande “Um” do totalitarismo comunista e fascista.”¹⁰⁴⁴

Como exemplo da compreensão de Emmanuel Mounier dessa *comunidade de inspiração axiológica*, lemos: “Paralelamente a sua afirmação anti-intelectualista, o fascismo é uma reação anti-individualista. Aqui ainda nós não poderíamos senão nos felicitar pela reação se, em sua rejeição ao individualismo, ela não compromettesse, ao mesmo tempo, as garantias inalienáveis da pessoa humana, e, querendo restaurar a comunidade social, a estabelecesse sobre a opressão. – Quando eles [fascismo e nazismo] demonstram que o Estado-Nação é a única fração da espécie que seja organizada para alcançar os objetivos da espécie (Rocco), é sobre a biologia social, não sobre a pessoa que eles associam sua doutrina. Quando eles se aferram a mostrar que aquele é a necessidade espiritual central do indivíduo (Panunzi), “a expressão completa do devir do espírito”, “a síntese do universal e do individual”, e que assim “ele encerra em si as razões do nosso direito quanto do nosso dever, as razões da extensão de nossa individualidade quanto de seus limites” (Giuliano), na há mais dúvida sobre a ontologia anti-personalista que anima o sistema. Na linguagem de Mussolini e de muitos de seus comentadores, não se deve somente declarar um rigoroso estatismo jurídico: é um verdadeiro panteísmo religioso, no sentido mais estrito, o que inspira sua fórmulas. O estado me é mais interior a mim mesmo que eu mesmo; a verdadeira liberdade é adesão e fusão total em sua vontade, que engloba e anima minha vontade; o fim do indivíduo é sua destinação ao Estado como o fim da pessoa, para o cristão, é a identificação (aqui sobrenatural e elevadora) da pessoa a Deus. ... – O individualismo nietzscheano que se afirma em certas palavras de M. Mussolini, a complacência do fascismo novato para com o liberalismo econômico não deve deixar ilusões. O antipersonalismo do fascismo italiano é radical. ‘O indivíduo vive na Nação, pois ele é um elemento *infinitesimal e passageiro*, e aos fins da qual ele deve se considerar como o *órgão e o instrumento*’ (Gino Arias). Não somente negligenciável, a pessoa é o inimigo, o mal. É aqui que joga o profundo pessimismo sobre o ser humano que está na base dos fascismos como de todas as doutrinas totalitárias depois de Maquiavel e Hobbes: o indivíduo tende inevitavelmente ao atomismo e ao egoísmo, quer dizer, ao estado de guerra,

¹⁰⁴⁴ CF. GOFF, Jacques le, “resenha” sobre o livro: *La cite personaliste d’Emmanuel Mounier*, Presses Universitaires de Nancy, 1983, de Marie-Thérèse COLLOT-GUYER; in *Bulletin des amis d’Emmanuel Mounier*, Numéro 60, octobre 1983, p. 20.

à insegurança e à desordem. Só o artifício da razão, engrenado sobre uma hábil mecânica das paixões (dirão os latinos), ou só a afirmação incondicional da força pública (dirão os germânicos) podem engendrar a ordem civil, que constrange o mal e organiza o caos. E para o constranger, bem longe de um “mínimo de governo”, segundo a exigência liberal, inspirada no otimismo rousseauiano, é um máximo de governo que é necessário ao indivíduo.¹⁰⁴⁵ Esta ordem civil é indiscutível, porque só ela é humana e espiritual. Ela é mesmo divina: pois o Estado, na literatura fascista, se afirma muitas vezes como uma Igreja, mais que uma Igreja, pois não reconhece nenhuma realidade às pessoas e aos grupos intermediários senão em sua própria substância.”¹⁰⁴⁶

É incrível como, neste texto de 1936, estas observações de Mounier sobre o regime totalitário fascista corroboram em *sua essência, mutatis mutandis*, levando em consideração algumas especificidades que não alteram a essência, ao que temos dito até aqui sobre o liberalismo. A possibilidade de promiscuidade conceitual, que deixa Mounier atento à vontade de redução destas expressões denunciadoras a uma preocupação obsessiva por rigorismo verbal, o qual tende a falsear os comprometimentos axiológicos de fundo, seus verdadeiros moventes, aparece, no texto, em *dois momentos*, dos quais queremos fazer menção, pois cremos que corroborarão com que estamos tentando dizer. O primeiro diz respeito ao “mínimo de governo”, segundo a exigência liberal. Já falamos que, para o liberalismo, em vista da manutenção do que ele chama “ordem”, sempre apresentada como justificada em si mesma, não deve haver mínimo no uso da força por parte do Estado, ao contrário do que ele espera quanto à intromissão do Estado na regulação da economia, salvo no caso de que este tenha de realizar a divisão, ou seja, o comunismo ou socialismo dos prejuízos. Tanto uma quanto outra devem funcionar, para o liberalismo, sob o ditame de sua conveniência.

O liberalismo, fenômeno complexo e difuso, teve um início heróico, em que se valeu de inspirações profundas ligadas à emancipação da pessoa: *liberdade*. Se não fosse

¹⁰⁴⁵ Vemos como a adoção do individualismo é congênere, consubstancial, a alguma forma de totalitarismo. Afinal, o indivíduo, elemento fundante e juguete da lógica interna da sociedade moderna, como ente de razão que é, pode *hipostasiar-se* num outro ente de razão, que é o Estado, como o Grande Indivíduo, que, por sua vez, pode *rehipostasiar-se* na figura concreta do tirano detentor de sua representação universal. A comunidade de inspiração na negação da pessoa, único concreto para o personalismo, é o que propicia a circulação e a permuta destes conceitos. É por isso que, para o personalismo, a *questão do rigor*, não se circunscreve *somente* ao uso correto de uma palavra, mas tem que ir adiante, tocando na questão mais profunda do esclarecimento dos verdadeiros ou pseudo-valores que o motivam.

¹⁰⁴⁶ *Manifeste au service du personnalisme, Oeuvres I*, p. 503 s.

assim, não encontraria correspondência alguma nos movimentos de transformação social que tornaram possível seu estabelecimento como ideologia reinante.¹⁰⁴⁷ Nesse sentido, toda demonização e, ao mesmo tempo, toda angelização, em outras palavras, toda “querela de família” entre estes sistemas ideológicos irmãos, tende a ser *uma verdade sobre a mentira do outro encoberta pelo véu da mentira da verdade de quem critica*. Eis a regra de um jogo que Mounier não quer jogar. Para Mounier é necessário desvencilhar a liberdade do liberalismo enquanto o único portador de sua reivindicação legítima: “A liberdade nos foi dada juntamente com todo o aparelho do mundo liberal ocidental. Ela está ligada, em nosso espírito e em nossos costumes¹⁰⁴⁸, a todo um conjunto de realidades e de hábitos que estão a um passo de nos mostrar seu esgotamento e seu anacronismo. Nossa liberdade ocidental é muito fraca, muito indiferente, muito recuada. Ela só é sentida na abstenção, na recusa ou na provocação para o combate. Não há, para tanto, no coração mesmo da liberdade, uma necessidade de se dar mais do que si mesmo, de assumir outra coisa que a si mesmo, de colaborar. Ela é invocação tanto mais que provocação; é essa verdade de fundo que tem sempre oposto os teólogos cristãos ao liberalismo, e que se deve ler na transparência de tantas críticas reacionárias. De um outro lado, hoje em dia, a Rússia, o Oriente, nos fornece, sobre as relações do homem com sua liberdade, uma linguagem às vezes estranha e nova aos nossos ouvidos. Ela nos choca, mas pode contribuir para nos livrar da prisão invisível de nossas liberdades estreitas, ardentes e estéreis. Não nos apressemos em recusar, em anatematizar, não sejamos conservadores inquietos com uma força tão revolucionária. Entretanto, não se pode ler sem emoção a última literatura liberal. Ela defende o que não é mais defensável, com um acanhamento evidente ou uma cegueira impressionante. Mas, sob essa confusão frêmita, a exaltação de uma grande e inquieta fidelidade à imagem inalienável do homem. É necessário lançar as más razões e manter a exaltação. Isto é o que chamamos de *libertar a liberdade dos liberais*.”¹⁰⁴⁹ [grifo nosso]

O segundo momento da penúltima citação é o que complementa o anterior: *segundo a exigência liberal, inspirada no otimismo rousseauiano*. O otimismo rousseauiano é

¹⁰⁴⁷ Esse início heróico e suas decadências são bem apresentadas por LASKI, Harold J., *op. cit.*, *passim*.

¹⁰⁴⁸ Aqui fica claro que o projeto de Mounier está ligado ao reconhecimento do papel fundamental do *costume* como elemento constante a ser relevado em toda reflexa crítica, e não, como quer o racionalismo, os *desejos*.

¹⁰⁴⁹ *Qu'est-ce que le Personnalisme?*, *Oeuvres* III, 1947, 221.

para com o “homem em estado de natureza”¹⁰⁵⁰ e não para com o homem em estado civil. Rousseau aceita a concepção individualista, mas quer distinguir o originário do artificial.¹⁰⁵¹ Há mesmo uma inversão paradoxal em Rousseau do homem social entendido coletivamente, captado na experiência concreta e pessoal de Rousseau, mas que se perde como ente abstrato na coletividade; e o homem singular do estado de natureza, captado, como o próprio Rousseau reconhece, como hipótese¹⁰⁵², mas que é tomado como aquele que se expressa singularmente, ou seja, *concretamente*.¹⁰⁵³ Isso faz com que a característica própria do ser humano civilizado, e para o seu próprio bem, segundo Rousseau, é deixar-se guiar pela *vontade geral*, que é sempre certa.¹⁰⁵⁴ O flerte com o totalitarismo está posto. Não obstante ter sido Rousseau quem inaugura o tema da igualdade no pensamento filosófico de uma maneira que serviu como marco e ponto de partida para a tradição socialista posterior retomá-lo como tema fundamental para suas ações programáticas¹⁰⁵⁵, a igualdade não chega a ser, para Rousseau, um *valor*; é antes uma *idéia reguladora política* pela qual a desigualdade social deveria se medir.¹⁰⁵⁶

Vai ser por esta perspectiva da igualdade como idéia reguladora política e não como valor, como propõe o personalismo, que a passagem de uma inspiração fundamental de vida comunitária pertencente ao universo da vida pessoal marcará, no *coletivismo*, como o

¹⁰⁵⁰ Reafirmo novamente minha dificuldade em entender a manutenção da expressão “ser humano”, no composto paradoxal rousseauiano de “ser humano selvagem”, e ainda em relação a um ser que encontrava *unicamente no instinto* todo o necessário para viver no estado de natureza. Cf.: *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre s homens*, vol 2, Os Pensadores, Editora Nova Cultural, São Paulo, 1999, p. 75. A situação fica ainda mais confusa quando Rousseau diz em *Última resposta a Sr. Bordes*, referente ao *Discurso sobre o restabelecimento das ciências de das artes*, vol. 2, Os Pensadores, Editora Nova Cultural, São Paulo, 1999, p. 278 s.: “Em verdade, tais como peço que sejam, assemelhar-se-ão bastante aos animais e, tais como são, assemelhar-se-ão bastante aos homens.” Em nada vejo esclarecer o remetimento de Rousseau à zoologia para que resolva o caso dos *orangotangos*. Cf. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade*, *op. cit.*, p. 134 s. Para o personalismo, não obstante sua recusa em substancializar, em definir a *essência* do ser do ser humano como *razão*, como quer o racionalismo, todavia, a *razão*, que é a *lógica da personalidade integral*, segundo o personalismo, faz parte da *essência* do que se constitui como ser humano que implica o juízo e, logo, a superação do nível meramente instintivo. Portanto, segundo a perspectiva do personalismo, a expressão: *ser humano selvagem*, com base nas condições hipotéticas de um “estado de natureza” como o pensado pelo contratualistas, não tem nada de “rigorosa” e muito menos de “racional”.

¹⁰⁵¹ *Prefácio ao Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade*, *op. cit.*, p. 46, cf. nota 1.

¹⁰⁵² ROUSSEAU, *Ibidem*, p. 52 s.

¹⁰⁵³ *Ibidem*, sobre isso ver nota (i) ao mesmo *Discurso*, p. 127.

¹⁰⁵⁴ ROUSSEAU, Jean Jacques, *Do contrato social*, vol 1, Os Pensadores, Editora Nova Cultural, São Paulo, 1999, p. 91 ss.

¹⁰⁵⁵ Ver: VOLPE, Galvano Della, *Rousseau e Marx*, Ediciones Martinez Roca, S.A., España, 1972, principalmente: “2. El problema de la libertad igualitaria en el desarrollo de la democracia moderna: o sea el Rousseau vivo”, pp. 40 ss.

¹⁰⁵⁶ ROUSSEAU, *Discurso sobre a origem ...*, *op. cit.*, p. 112.

outro do *individualismo*, a passagem de um movimento inicial de afirmação incondicional da liberdade, que fundamentará a ação revolucionária, para a ditadura, posterior à revolução, dos revolucionários, que não pretenderão se revolucionar a si mesmos.¹⁰⁵⁷

Ademais, já vimos que o otimismo do liberalismo é para com as leis, e não para com o indivíduo: contra este e a sua cobiça e demais desejos, sempre latentes pelos impulsos desordenados do estado de natureza que ainda respiram nele, deve ser aplicada a sanção da lei. Tirando essa vertigem típica da modernidade, a conclusão a que somos levados é que todas estas filosofias, não obstante as diferenças de superfície, mantêm, em profundo e em comum, *um otimismo sempre ligado ao construto abstrato de suas idéias e nunca ao concreto*. É isso que caracterizamos, como uma espécie de acordo velado na modernidade entre parentes distantes, de *adiamento da pessoa*. É com base nessa conclusão, quanto a essa comum inspiração de fundo, que passamos agora à análise de aspectos mais pontuais do liberalismo. Vamos, por sua vez, ver como Mounier, ao longo de sua reflexão, e como uma proposta de avanço em relação à crítica realizada pelo marx-ismo, elabora a crítica aos constituintes “ainda” fundamentais do que se estabelece como o atual *pensamento único*, quer dizer, o *liberalismo: individualismo, burguesia e capitalismo*.

III. 1 A burguesia e o burguês diluídos como “espírito pequeno-burguês”, segundo o personalismo

Para Mounier, a *burguesia como classe*, como categoria sociológica “pura”, para a infelicidade de uma crítica estritamente estrutural, teve sua época conquistadora e agora não passa de um peso morto como classe específica, mas não como *espírito de classe*, que, a custo de manter os seus privilégios e assegurar os seus caprichos pelos meios mais covardes, envenena as fontes salutaras de onde a pessoa poderia beber as águas com os nutrientes para o seu desabrochamento. Em outras palavras, a crítica estrutural marxista, e, apesar dos seus esforços em contrário, a sua latente tendência à redução economicista –

¹⁰⁵⁷ Veremos mais sobre isso, quando falarmos, mais *abaixo*, de *revolução personalista e comunitária e revolução coletivista*.

materialismo dialético – de todo fenômeno social¹⁰⁵⁸, não dá conta, segundo o personalismo de Mounier, do aspecto cultural, espiritual, que tomou o espírito burguês.

Apenas para ilustrar a crítica de Mounier à burguesia, pequena e grande, apresentamos o extrato de uma carta de Mounier a seu antigo mestre, Jacques Chevalier, que é, com muito pesar para Mounier, o esclarecimento de uma incompatibilidade de visões antípodas: “24 de outubro de 1936: Não me faleis de meus ‘novos amigos’. Eu não frequento mais os homens ‘de esquerda’ hoje como ontem, eu detesto o espírito partidário de esquerda como o espírito partidário de direita. Eu sou – veja antes o nosso número de outubro – sem ambigüidade possível antimarxista. Não confundamos as coisas. ... Mas o que nos diferencia irredutivelmente no temporal, é que vós credes na salvação da civilização pela burguesia unida, grande e pequena, e que dessa burguesia, a pequena (que vós chamais povo, tão distante do povo de Péguy, de Michelet e Jeanne Darc) como a grande, eu tenho, após muitas resistências, arrependimentos, paciências, desesperado completamente. Os melhores não fazem senão manter as fidelidades dormentes. Nada mais de humano se cria aí. E nos outros (a maior parte), avareza, dureza de classe, medo, medo, medo, e uma completa falta de Inteligência histórica.”¹⁰⁵⁹

A luta contra a burguesia só como classe, para Mounier, tende a ocultar o que de espírito burguês dormita em cada um de nós. Por isso, para Mounier, sem rodeios, deve-se ir ao ponto. Não é possível crítica sem autocrítica: *todos somos de alguma forma burgueses*. Mas “conhecer o próprio caráter é lutar contra próprio caráter”.¹⁰⁶⁰ Não há, como já vimos, lugar crítico seguro, isso já é uma marca do espírito burguês que já tem dominado. “Veremos se não conseguiremos, ao menos em alguns, sustar a invasão da alma burguesa. No final de tudo, pedimos ser julgados sobre isto.”¹⁰⁶¹ Com essa entonação crítica, o pensamento de Emmanuel Mounier pode ser inscrito como uma das grandes contribuições à crítica da modernidade, juntamente com Nietzsche, Marx e Freud. O viés axiológico, pelo qual Mounier constrói seu pensamento crítico, pela sua base autocrítica – para ele, como já vimos, *todos somos burgueses* – e que corresponde ao inicial e necessário, mas não único, *movimento de desconstrução* – e pelo seu projeto de *revolução personalista*

¹⁰⁵⁸ Por caminhos diferentes, esta redução ao econômico é a mesma que se dá com o (neo)liberalismo em sua visão acerca do trato das questões sociais.

¹⁰⁵⁹ *Mounier et sa génération, Oeuvres IV*, p. 598.

¹⁰⁶⁰ *Traité ...*, *op. cit.*, *passim*.

¹⁰⁶¹ *Révolution ...*, *op. cit.*, “Playdoyer pour l’enfance d’un siècle”, pp.129 ss.

e comunitária – movimento de construção – que vinha se amadurecendo e fora rompido pelo seu falecimento prematuro, responde tanto à pergunta do lugar do crítico, que para o personalismo está relacionado ao *modo da sua posição* frente à resistência do objeto e não em algum suposto lugar seguro, teórico ou não; quanto à pergunta quanto à dimensão propositiva, construtiva que toda crítica que não quiser se tornar monólogo tem, de alguma forma, de procurar delinear. Nesse sentido a base dialógica do personalismo de Mounier é o que dá o sentido da dimensão construtiva do seu pensamento.

Para tanto, a seguir elencamos algumas aproximações caracterizadoras do espírito burguês, encontradas nos primeiros escritos de Mounier, que parecem ser um esclarecimento vindo de um auto-esclarecimento. Pelo seu caráter axiológico, estas observações não deixam, ao mesmo tempo em que elucidam, de nos provocar. À pergunta “Quem é o burguês?”, Mounier responde: “‘O burguês’ é menos uma entidade moral imaginária; é uma entidade histórica, como o estóico, o epicureo, o cristão. Nós não nos referimos, seguindo Sombart, a sua sistemática, nem, segundo Max Jacob, à sinfonia burlesca de suas variedades. O burguês não é somente curioso ou engraçado, ele representa, para o que nos ocupa aqui, uma forma bom-homem do Anticristo: e isto não é o que nele é o menos odioso.”¹⁰⁶² Ora, não se pode tratar o burguês como um ente de razão ou como o bufão das caricaturas. O próprio burguês tem o seu ente de razão, joguete dos seus arranjos, que é o *indivíduo*. O burguês é uma figura histórica, quer dizer, cujo surgimento, como todo evento histórico de monta, pode ser *aproximativamente* datado, localizado no tempo. Isso, ao mesmo tempo em que o pontua, torna frágil toda sua tentativa de absolutizar suas instituições: o tempo é um grande inimigo do burguês. Este surge como portador da emergência do tempo diante do modelo mais estático da Idade Média, mas tendo conseguido seu lugar de comando, não quer mais que o tempo passe e mostre o caráter passageiro de suas conquistas.

Sobre o *ser e o tempo* do burguês, continua Mounier: “Primeiro axioma: o burguês é o homem que perdeu o sentido do ser. ... O mundo sensível não tem mais encantos para ele. Ele passeia entre as *coisas*. As coisas que não o apelam, as coisas paralelas e que se classificam. Há sempre duas categorias, mas um só interesse: as coisas úteis, e as coisas insignificantes; ou ainda: os negócios e o tempo perdido. Tempo perdido, o amor das coisas

¹⁰⁶² *Révolution ...*, *op. cit.*, p. 390.

e a liturgia do mundo. Tempo perdido: precisamente porque ele não tem nada a perder.”¹⁰⁶³ O burguês não tem nada a perder, porque já perdeu a si mesmo dentre as coisas. A esta realidade, ele sobrepõe a ilusão de que as coisas substituirão e preencherão o vazio de ser que a sua existência representa. Vemos o quanto, o ser e o tempo, para o burguês, destoando dos primeiros momentos do seu despertar na modernidade, ciosa pela *mudança*, pelo *tempo*, no momento de sua instalação, segundo o personalismo, apresenta o seu verdadeiro sentido. O ser não estando mais, para o burguês, no mundo histórico, este, como cópia do ser impassível que o burguês passa a amar, deve representá-lo como ordem. Agora, passa a ser bem-vinda qualquer metafísica – religiosa ou filosófica – que desloque o ser para bem longe, e deixe o mundo com seu movimento, que para o burguês é o não-ser, a cargo do tempo organizador do útil ou do inútil do burguês, segundo as regras bem consolidadas que o espírito burguês dispõe para a sociedade como as imagens ordenadoras do ser.

Mounier continua: “Segundo axioma: o burguês é o homem que perdeu o Amor. ... Porque não ama, o burguês não tem fé. Ele não crê nos eventos, não crê nos seres humanos, não crê nas iniciativas, não crê nas loucuras. ‘Crente’, ele crê na exata medida em que não costeará o povo e suas superstições – de uma crença distinguida, dominical e racional. Descrente, ele o é sem paixão, e se guarda de não tocar neste freio: ‘A religião para o povo’. Sim, vê-se que é sempre o povo que tem a fé, e que o ateísmo, devoto ou livre pensador, é uma filosofia de classe.”¹⁰⁶⁴ Já falamos sobre o ato de fé, como aquele que exige a presença total da pessoa. Ora, o burguês não quer ter fé, ele quer ter apenas crença, mas como alibi para o seu relativismo absoluto, quer dizer, dogmático e feroz quando vê as suas verdadeiras bases relativizadas. Todavia, mesmo esta crença, (diferentemente das crenças que moveram o mundo por sua audácia, a dos seus pais conquistadores, por exemplo), já é parte de sua simulação. A única crença que o burguês da decadência permite é a crença inofensiva. Quer dizer, a que não coloca em questão os seus valores enquanto crenças, ou seja, como não sendo *nem absolutos nem universais*. Vemos que o espírito burguês não atinge somente a religião, até o ateísmo professado pelo burguês é falso. É um ateísmo sem paixão, porque não é um verdadeiro ateísmo. Tem, por trás da máscara anti-

¹⁰⁶³ *Révolution ...*, op. cit., p. 391.

¹⁰⁶⁴ *Ibidem*, p. 392.

Deus, centenas de ídolos dos quais o burguês não abre mão. Ou seja, o ateísmo devoto é a crença do burguês, que, quando devoto, é um simulacro da fé e, quando livre pensador, é sem paixão. É interessante a conclusão de que tanto o sentido da verdadeira fé quanto o da verdadeira descrença se encontram em sua posição última contra a crença e a descrença do espírito burguês.

Mas nada disso impede o avanço do liberalismo em arregimentar, sob o seu ecletismo autoritário, florido com o tema da liberdade, toda e qualquer expressão que, ao ser tocada pelo seu toque necrófilo, imediatamente perde todo seu vigor. Torna-se necrosada, vazia, e, o seu discurso, nivelado pelo interesse na manutenção da *ordem* liberal. Em relação a isso, o liberalismo não mede esforços. O individualismo liberal vem esvaziando e anulando, desde o Iluminismo, todo o patrimônio humano do sentido comunitário positivo acumulado e advindo da experiência de vida comunitária ocidental que, por exemplo, a noção de ἐκκλησία / *ekklesia* / *assembleia por convocação*, contém, tanto no sentido político democrático advindo da inspiração democrática da *polis* grega, quanto no sentido comunitário religioso que o Novo Testamento apresenta. Consequentemente, o individualismo liberal esvaziou o que dessa noção-experiência poderia se nutrir o *espaço laico* em suas inspirações de criação de uma vida comunitária cívica. Obviamente, isso não aconteceu sem a participação e o apoio das lideranças religiosas da Igreja Institucional que há muito já haviam sucumbido e desistido, com muito ressentimento, do ideal de *Imperium mundi* e, com esse seu sonho frustrado – mas ao que parece ainda hoje alimentado –, agora se contentam com o papel de subservientes à manutenção da ordem burguesa. Emmanuel Mounier, sobre essa capitulação, diz o seguinte: “Não é demais insistir em que o mundo cristão, sociologicamente considerado em determinado momento da história, não é o cristianismo, e que pode mesmo exprimir muito infielmente o cristianismo. O mundo ocidental cristão pauta hoje seu comportamento médio por uma tabela prática de valores na qual a componente sociológica, principalmente burguesa e pequeno-burguesa, há um século, assumiu tal importância que mascara, no mais das vezes, com sua sombra projetada, a tabela de valores propriamente cristãos.”¹⁰⁶⁵

Já vimos o quanto, na Antiguidade, a religião, mesmo justamente criticada pelo pensamento que buscava, em sua juventude desbravadora, destemida e corajosamente sua

¹⁰⁶⁵ *Feu la chretienté, Oeuvres III*, p. 539 s.

autonomia, não deixou de fornecer temas, noções e pontos de partida para este mesmo pensamento independente.¹⁰⁶⁶ Aproveitando-se da decadência a que havia chegado a Igreja Institucional em sua promiscuidade com os desmandos do poder estabelecido, o espírito burguês liberal pode enfim concretizar sua façanha e cantar sua vitória no mundo ocidental. O liberalismo mantém em sua base este ente de razão chamado indivíduo cunhado como a grande expressão da conquista da autonomia do ser humano em relação à religião e, portanto, a base sobre a qual a modernidade, emancipada da religião, poderia então construir um espaço laico independente. Todavia, como notamos em nota, esse canto de vitória do liberalismo não passa de fogo de artifício e temeridade.¹⁰⁶⁷

O que temos dito, à luz do personalismo de Emmanuel Mounier, pode nos esclarecer um pouco mais a mentira da chamada laicidade moderna autônoma, que, enquanto partícipe da idolatria liberal, apresenta as ressonâncias religiosas deturpadas que impregnam também suas bases, justamente das quais se diz emancipada. Na verdade, estas

¹⁰⁶⁶ Para a perspectiva do personalismo, o uso de um *participio* em vez de um adjetivo “autônomo” para o *pensamento*, é perfeitamente cabível, pois a “autonomia”, cantada a quatro vozes e festejada pelo liberalismo como um *fato* consumado, para o personalismo é *uma obra a ser realizada*, é uma *obra inacabada*. E a discussão sobre a quebra dos ídolos da idolatria do pensamento não interessa somente ao *verdadeiro ateísmo*, mas também à *verdadeira fé*. Pelo que temos apresentado do personalismo de Mounier, e sua crítica ao paganismo do liberalismo, a sua idolatria, para usarmos expressões do mundo das religiões ainda válidas mesmo nesta conexão, uma das conclusões a que se deve chegar é que a autonomia alardeada pelo liberalismo é uma *mentira da modernidade*.

¹⁰⁶⁷ É impressionante ver um filósofo de expressão como Jürgen HABERMAS, (ver: *A inclusão do outro*, op. cit.), não obstante seus esforços por manter o rigor em sua argumentação, todavia, comprometida com toda uma *metafísica do intelectualismo* que pode ser denominada de *gnosciologismo kantiano*, usar, de maneira um tanto quanto frouxa, como vimos em nota anterior, a palavra *metafísica*. Esta, que em sua reflexão crítica serve como nomenclatura para desclassificar as experiências de pensamento que ele considera incompatíveis com o que chama de atualidade pós-metafísica, aparece como sempre ligada a um substancialismo do tipo platônico-aristotélico conforme a interpretação vigente que, por isso mesmo, não tem mais espaço numa sociedade pluralista que tem de procurar, entre os emaranhados não comunicáveis das metafísicas, o elemento que corresponda a um *conteúdo racional* que, sem dúvida, a *teoria da razão comunicativa* de Habermas pretende ser a expressão veiculadora, o que não deixa de ser, por sua vez, uma *metafísica*: “Como a controvérsia sobre verdades metafísicas e religiosas permanece aberta sob as condições do pluralismo contínuo, é apenas a “racionalidade” dessa consciência reflexiva que pode por ora transferir-se como predicado de validação, passando de imagem de mundo racionais a uma concepção política de justiça compatível com todas as doutrinas desse mesmo tipo racional.” (*A inclusão do outro*, op. cit., p. 80.) A impressão que todo esse neokantismo não deixa de dar é a de que tudo na existência é *a priori expediente* para algo que se encontra sempre aquém e que não é a *pessoa viva*, mas antes, um *critério de racionalidade* cuja validação, como originário, só pode se dar por conta do esquecimento interesseiro, na retórica liberal, de acordo com a perspectiva personalista, de sua real secundariedade ontológica e axiológica como “um valor” em relação às formas de pensamento, aos valores, a cultura, ao modelo político, à moral, à religião, à educação, etc. que passam a ser nessa retórica objetos de aprimoramento por meio deste critério que, por sua vez, é tomado como primário, quando na verdade cumpre estrategicamente o papel secundário de validação das formas sociais dadas que se quer aprimorar dentro de um círculo fechado, de uma lógica interna, da analiticidade do discurso de validação conservador liberal que, de outra forma, deveriam ser questionadas *enquanto tais*, ou seja, como *formas liberais*.

bases, patentes e estrategicamente mantidas pelo liberalismo, matam dois coelhos com uma só cajadada. Servem-lhe tanto para a manutenção de um espaço laico *concebido por ele*, sempre dúbio e infrutífero, quer dizer, *a sua imagem e semelhança*, quanto para sua castração das pulsões vitais e potencialidades transformadoras e de doação de sentido à vida humana que caracterizam, como já vimos, a essência de toda verdadeira religião. A esta, o capitalismo quer como aparelho auxiliador na manutenção de sua tão querida *ordem* social, e como bem-comportada, enquanto uma das facetinhas da vida privada do seu indivíduo dominical; como mais uma sob a qual o indivíduo liberal concede em se deixar objetificar e neutralizar. Por causa da prontidão do liberalismo em conceder tão facilmente um lugar ao sol à religião dominical, não seria desinteressante, em relação ao que estamos tratando, perceber alguma nuances dessa “concessão”.

A fim de uma maior elucidação, tomemos a palavra de um teólogo biblista britânico contemporâneo, Thomas Manson, cujo trabalho na área de exegese do Novo Testamento é bem conhecido e respeitado. Numa análise da noção de *ἐκκλησία* / *ekklesia* na teologia de Paulo, Manson aponta-nos a dominância – seguindo o modelo do contrato social do liberalismo – do indivíduo sobre o que a noção de *ekklesia* apresentava enquanto inspiração de vida comunitária. Sobre isso, ele diz que “... desde os dias do Iluminismo, com sua ênfase na importância e responsabilidade do indivíduo, se tendeu a pensar antes no indivíduo do que no grupo. A idéia do ‘Contrato Social’ dominou, em grande parte, o pensamento político e teológico da época. O ‘crente’ é o primeiro elemento, e as igrejas são ‘*collegia quae libera hominum coitione constant*’ [Colégios (corpos) que são compostos pela livre união dos seres humanos].¹⁰⁶⁸ Inclusive Schleiermacher faz uma afirmação no mesmo sentido. A conclusão é que a igreja é posterior ao indivíduo. Não é necessária para a salvação. Os cristãos se congregam, uma vez salvos, com finalidades práticas: edificação mútua e testemunho unânime para o mundo de fora. E assim como esses cristãos individuais se unem para formar a congregação ou a igreja local, da mesma forma, as congregações se unem para formar a grande Igreja. A Igreja seria uma ‘confederação’. Está construída a partir de baixo. A parte é anterior ao todo. Toda idéia de igreja é construção

¹⁰⁶⁸ Em nota de: MANSON, Thomas W., *On Paul na John, Studies in Biblical Theology*, nº 38, SCM Press Ltd, London, Great Britain, Second impression, 1967, p.68: “PUFENDORF, citado por O. LINTON, *Das Problem der Urkirche in der neueren Forschung* (Lund 1932) p.7.”

fortuita.¹⁰⁶⁹ Na década dos anos 70 e 80 do século XIX, este era o ponto de vista predominante. Um forte legado desta tese é a obra de Hatch: *The Organisation of the Early Christian Churches*.¹⁰⁷⁰ Isso se vê também no ensaio de Lightfoot, sobre o ministério cristão, em seu comentário de Filipenses.¹⁰⁷¹ ... Quem deu o primeiro passo para se afastar deste ponto de vista foi R. Sohm em seu *Kirchenrecht*.¹⁰⁷² O ponto central é que, se a igreja é a sociedade que o consenso supõe, ela tem de ter, por sua própria natureza, uma constituição e uma lei. A principal tese de Sohm é a de que a Igreja e a lei são incompatíveis. A Igreja é governada de forma carismática e não de forma jurídica. Esse ideal se realizou somente em duas ocasiões: na Igreja Primitiva e na Reforma. Nos dois casos, chegou-se a perder o fruto conseguido: no primeiro, perdeu-se pelo surgimento da Igreja Católica Primitiva; no segundo, pelo estabelecimento do Estado e seu controle sobre as Igrejas Protestantes. ... Sohm mantém o ponto importante de que a concepção de *ekklesia* provém do Antigo Testamento, em que *ekklesia* ocupa o lugar de *qahal*, ‘o povo de Israel reunido solenemente *diante de Deus*’. Assim, a *ekklesia* do Novo Testamento é o ‘povo de Israel neotestamentário de Deus’, ou seja, ‘*todo o corpo cristão*’. A igreja não é uma confederação de congregações locais, as congregações é que são as manifestações locais de toda a Igreja. ... A pesquisa posterior tem avançado por esse caminho. Linton¹⁰⁷³ disse: ‘Tem havido uma mudança completa na mais recente bibliografia sobre a Igreja: ela (a Igreja) não surge por meio de um conjunto de seres humanos, não se forma de seres humanos, mas existe antes deles; o indivíduo entra na Igreja. A Igreja é uma *criação de cima*.’ Sobre isso tem que se considerar três pontos: a) *Teologicamente*. A Igreja vem de cima, de Deus. Não é uma criação humana. É a *ekklesia* de Deus, o corpo de Cristo, o campo de ação do Espírito Santo. Soteriologicamente, a Igreja é anterior ao indivíduo, pois, ser salvo e ser membro da Igreja é a mesma coisa. b) *Sociologicamente*. O fator decisivo não é a relação das pessoas que se reúnem pelo motivo de compartilharem de uma mesma fé ou de desejarem viver de uma determinada maneira. A Igreja é uma associação de pessoas que, antes de tudo, se encontram em uma determinada relação com Cristo: por exemplo, que ele é o Mestre e cada um deles um discípulo. c) *Historicamente*. Antes a

¹⁰⁶⁹ Em nota de: MANSON, *On Paul and John*, op. cit., p. 68.: “*Ibid.*, p.8.”

¹⁰⁷⁰ *Ibidem*: “Bampton Lectures, 1885.”

¹⁰⁷¹ *Ibidem*: “J. B. LIGHTFOOT, *Paus’ to the Philippians* (Londres 1883).”

¹⁰⁷² *Ibidem*, p. 69: “Vol. I (Leipzig 1892).”

¹⁰⁷³ *Ibidem*: “*Op. cit.*, p. 133.”

regra geral era considerar o surgimento da grande Igreja como um fenômeno tardio: primeiro apareceram os cristãos; em seguida, a comunidade local e, posteriormente, a grande confederação. Atualmente, a tendência é retroceder à origem da grande Igreja, inclusive à vida de Jesus.”¹⁰⁷⁴

Esta citação, um tanto longa, não obstante, esclarece um pouco o esforço que a reflexão teológica atual empreende por libertar sua liberdade do liberalismo que, se não está tão em moda como método assumido *ipsis litteris*¹⁰⁷⁵ em teologia propriamente dita, ainda se encontra forte e firme na orientação, ou melhor, *desorientação* das expressões que, por outro lado, poderiam ser frutuosas e com as quais o pensamento teológico poderia contribuir com a sociedade em sua busca de sentido. Citamos o exemplo da “igreja”, ou *ekklesia*, porque, não obstante ser o mesmo conceito usado pela assembléia por convocação para se discutir os problemas da polis pelos gregos¹⁰⁷⁶, relacionado ao ajuntamento religioso, tocamos diretamente com o que estamos tentando esclarecer quanto a atitude do liberalismo em relação à religião no seu esquema social mas que não deixa de estender, a qualquer outra instituição que tenha como sentido fundamental o ensejo comunitário, o sentido de sua “tolerância liberal”. Para isso, a noção de *ekklesia* é oportuna. Nesse sentido, a tolerância do liberalismo em relação à religião, nomeadamente no Ocidente a cristã, se dá na medida em que ele pode esvaziar e neutralizar todo sentido essencial de vida comunitária que ultrapasse o plano do seu modelo individualista. Ou seja, assim como para o personalismo, como temos dito, uma *comunidade* deve ser uma *pessoa de pessoas*, para o liberalismo, um *ajuntamento* deve ser a expressão em *cômputo numérico* do seu *indivíduo*, deve espelhar a estrutura axiológica que fundamenta este ente de razão liberal.

Citamos o exemplo da igreja porque a investida liberal de emasculação do sentido comunitário é aí bem mais imediatamente aparente. Isto por causa do discurso religioso ter de lidar, de alguma forma, com essa inspiração comunitária intrínseca à essência do religioso em seu caráter de discurso pessoal e por causa também do fato de que a religião toca imediatamente nas questões axiológica e existencialmente últimas do ser humano de

¹⁰⁷⁴ MANSON, *On Paul and John*, op. cit., p. 69.

¹⁰⁷⁵ Há teólogos que negam ser liberais em teologia e afirmam ser liberais em política. Trata-se de uma atitude ingênua da parte desses teólogos que desconhecem o alcance ontológico das reivindicações do liberalismo em termos do seu “consentimento”, quer dizer, “tolerância”, e ao papel que deixa à religião no seu esquema social.

¹⁰⁷⁶ Cf. BAILLY, A., *Dictionnaire Grec – Français*, op. cit.

maneira mais direta do que o discurso político. Por sua vez, a projeção sociológica da religião, capitulada e a serviço do mundo do dinheiro e de sua instalação de morte, terá de procurar, por todos os meios retóricos possíveis, sempre desvirtuar este seu sentido original. É essa ação de traição aos seus valores mais fundamentais que tem servido como mote para a crítica sociológica do serviço da religião como se prestando unicamente à adaptação e manutenção do *statu quo* de injustiça social, como *aparelho reprodutor*. Por outro lado, este exemplo da “igreja religiosa” pode nos ajudar a entender a extensão da investida liberal castradora ao plano mesmo da comunidade político-social, ao que o liberalismo chama de “democracia”. Como vimos, o fator decisivo do ajuntamento cristão, baseado numa relação “pessoal” que o membro mantém com o Fundador, é o que queremos destacar como compondo “o” conteúdo axiológico do caráter de relação e adoção pessoal livre que, para o personalismo, funda a relação comunitária não só religiosa, mas *enquanto tal*.

Nesse sentido, ela é o antípoda ao que o liberalismo espera e concede: ou seja, “relação de pessoas que se reúnam pelo motivo de compartilharem de uma mesma fé ou de desejarem viver de uma determinada maneira”. Ora, é esse conteúdo preciso de adesão pessoal livre em vista da oportunidade de criar relações pessoais mais sólidas e verdadeiras, e daí construir uma comunidade de destino, que, no plano político, a democracia liberal só tem servido, segundo o personalismo, como impedimento. Para o personalismo, esta comunidade de destino nunca poderá ser fundada ou se resumir a conteúdos tipicamente próprios da carctereologia do indivíduo moderno. A comunidade, para o personalismo, como temos visto, é uma realidade tensa, *dialética*, entre pessoa livre e responsável e comunidade, a qual se constrói aos poucos em inter-relação tensa e frutuosa. A liberdade perpetrada pelo liberalismo é uma liberdade castrada dos valores essenciais que podem criar a vida comunitária. É por isso que o liberalismo é “tolerante” com a religião dentro do seu esquema, pois trata-se de uma religião domesticada e castrada de sua seiva de vida comunitária. Nesse sentido, a religião e qualquer outra instituição que o liberalismo tolera são as que se mantenham à imagem e semelhança do seu indivíduo egoísta e reivindicador.

Ao mesmo tempo, segundo o personalismo, a exemplo da teologia, a filosofia também – o pensamento laicizante – deve procurar, a todo custo, se libertar da liberdade liberal e construir o seu próprio caminho. Já falamos o quanto a religião, em tensão com o

pensamento que procura independência, com o pensamento filosófico, no entanto, nessa tensão mesma, promoveu na história do pensamento bons frutos. Portanto, fica explicado, mais uma vez, porque para o personalismo não há problema em confrontar-se com o pensamento religioso ou valer-se dele. O pensamento filosófico, para o personalismo, é caracterizado como *pensamento-crise*. Ou seja, pensamento cuja característica principal, e não um “problema”, no sentido burguês de uma imposição imperiosa da busca de uma instalação, é permanecer em crise. Pois diferentemente do pensamento seguro de si, do tipo dogmático, o pensamento filosófico, segundo o personalismo, deve procurar, como sua função própria, repor-se criticamente, colocar constantemente sob suspeita seus próprios fundamentos, seu ídolos. Segundo o filósofo personalista e integrante da equipe *Esprit*, Etienne Borne, a filosofia tem se deixado intimidar pelo postulado do reducionismo das ciências, e agora, que se encontra em refluxo a vaga das ciências humanas, a reflexão filosófica se encontra humilhada e constrangida a juntar os restos do ser humano esparsos por todos os campos do saber, e por não se considerar inútil, dá a si um falso ar de dignidade se ocupando da análise das situações sem as esclarecer, seguramente, (segundo René Habachi sobre a obra de Borne), “à espera de novos valores que tenham alguma razão de sair do seu eclipse decretado”.¹⁰⁷⁷

O sentido que se destaca da noção de uma dimensão comunitária – relacional – que neste viés ontológico reflete, para o personalismo, a experiência originária, ao que a teologia contemporânea pensa, lançando mão da metáfora ontológico-espacial como sendo uma *criação de cima* para se contrapor à investida individualista do liberalismo sobre as prerrogativas da comunidade religiosa, na linguagem filosófica de Mounier vai tomar o sentido da necessidade de um inserimento, nessa relação entre pessoa e comunidade, de um elemento de tensão dialética pelo qual, nessa relação, a pessoa e a comunidade, cada qual assegurando suas características e prerrogativas próprias, assegurarão, uma a outra, o ótimo da existência de cada uma no suporte de cada uma em si que, não obstante, já será o suporte da manutenção da própria relação de uma com a outra em um caráter frutuoso. Para Mounier, a questão não estaria em colocar o problema da precedência – Sujeito ou objeto? – para ver quem ganha na disputa maniqueísta entre individualismo e coletivismo. Para o

¹⁰⁷⁷ Cf., René HABACHI BORNE, Étienne, *Les Nouveaux Inquisiteurs*, Paris, “Le pohilosophie”, 1983, pp. 172 ss.; in *Bulletin des amis d’Emmanuel Mounier*, Numéro 60, Octobre 1983, p. 22.

personalismo de Mounier, a questão está em posturas e buscas dos verdadeiros valores que estão na base da implicação da vida comunitária únicos que servem integralmente à realização da vida pessoal. Daí que se deva provar os valores da democracia. É nesse sentido também que em Mounier, o personalismo é incontestavelmente um pensamento social antes de ser um pensamento do Estado, um pensamento do instituinte prévio à instituição. Por outro lado, o lugar do sentido é, aliás, no social, trabalhado pelo fermento comunitário e capaz de se auto-organizar, segundo a perspectiva de Mounier, no quadro de uma democracia social e política que, por sua vez, nunca será a expressão de exaurimento ou de estancamento da fonte comunitária. Mounier sempre se recusou a colocar a questão do político fora da referência fundadora do social percebido como espaço de criatividade cultural e jurídica. “Não se pode compreender sua reflexão sobre as instituições ‘a serviço da pessoa’ se se perde de vista esta preocupação que ele constantemente animou de pensar a sociedade como lugar de colaboração muito aberto das liberdades, portanto, como tecido frágil de comunidades apelando, cada qual, à plenitude de responsabilidade de cada um.”¹⁰⁷⁸ É nesse sentido que Mounier vai afirmar seu socialismo como integrando à grande tradição socialista francesa do século XIX na linha do comunitarismo de Prodhon, como também da teoria pluralista das fontes do direito na linha das pesquisas de Gurvicht.

Não obstante tudo isso, *o burguês é um ser moral*, ou melhor, um moralista. Depois da razão ter iniciado seu flerte com Descartes e ter se tornado subserviente no século XVIII¹⁰⁷⁹ aos ditames burgueses, em seguida, sob a forma do intelectualismo-racionalismo de Kant, a vida moral, que como bem demonstrou Max Scheler¹⁰⁸⁰ se nutre e se move pela simpatia e não por qualquer construto racional, por mais bem esclarecida que seja, consegue ser congelada no famoso *imperativo categórico*. Kant então presta um grande serviço à moral burguesa. Todavia: “O Copérnico da moral não é Kant, é ele.”¹⁰⁸¹ Todas as virtudes que traçam sua órbita em torno da caridade vão, para ele, girar em torno da virtude

¹⁰⁷⁸ CF. GOFF, Jacques le, resenha sobre o livro: *La cite personaliste d’Emmanuel Mounier*, Presses Universitaires de Nancy, 1983, de Marie-Thérèse COLLOT-GUYER; in *Bulletin des amis d’Emmanuel Mounier*, Numéro 60, octobre 1983, p. 20.

¹⁰⁷⁹ ROUGEMONT, Denis de, *Penser avec les mains*, pp. 41 ss.

¹⁰⁸⁰ Ver: Marcos, Manuel S., *Max Scheler –Princípios de uma ética personalista*, Herder, 1986, pp. 83 ss.: “Capítulo III: El Amor”

¹⁰⁸¹ O burguês.

da ordem. Sua medida não é mais o amor que tem lançado os mundos, é um código de tranqüilidade social e psicológica.”¹⁰⁸²

Aqui, inicia-se o estado de graça do burguês. A moral, expressão por excelência da liberdade da pessoa no ato livre de reconhecimento de suas limitações em razão dos seus valores livremente assumidos e em respeito e busca da relação com o próximo na verdade, fora da mentira, passa a ser tema de inspiração para a vontade liberal jurídicista de contenção da realidade humana em sua diversidade de expressão criadora. O moralismo do burguês é a morte da moral. “O burguês é um ser moral. ... as virtudes se tornam nele dispositivos. Amor, perfeição, heroísmo, aventura, toda hierarquia tem vacilado, e agora, como estes ridículos altarcinhos elevados em algum lugar comum sobre os campos das grandes batalhas, ele tem estabelecido seu universozinho nele, e disposto em rodilhas os mandamentos da lei.”¹⁰⁸³ O sentido é manter a ordem, valor primeiro do burguês: “Não uma ordem de marcha, uma estrela¹⁰⁸⁴ das vicissitudes. Não: a ordem, quer dizer, tranqüilidade. Há burguês jansenista, que se faz uma imagem imperiosa e rígida, e o burguês bom filho, que está pronto a sorrir em todo arranjo, conquanto que se arranje. A diferença não é de grande monta: para um e outro, tudo vai bem se não houver nada de estrondoso. ... O burguês é na alma um homem que tem medo. Medo de lutas, medo do dia imprevisível que virá amanhã de encontro a suas previsões, medo da visão cambiante dos seres humanos, medo de tudo o que ele não possui. Ele toma precauções e precauções. Não quer o tempo frágil como uma carne viva, não quer criar sua vida com as horas, com a dor e a incerteza; ele a quer toda fechada e garantida, como que estabelecida de antemão. ... Ele oferece seu respeito a tudo que assegura a visão exterior da ordem: polícia, exército, etiqueta, reserva e discrição.”¹⁰⁸⁵

O espírito burguês quer se colocar na esteira das grandes tradições filosóficas *eudemônicas*. Ao mesmo tempo em que quer cobrir a vida individual, quer se colocar como um modelo de civilização. Colocando a felicidade na órbita dos desejos, o espírito burguês pretende proporcionar sua satisfação através de um ideal de posse de seus objetos integrado

¹⁰⁸² *Révolution ...*, *op. cit.*, p. 392

¹⁰⁸³ *Révolution ...*, *op. cit.*, p. 392.

¹⁰⁸⁴ Enquanto sinal possível de organização.

¹⁰⁸⁵ *Révolution ...*, *op. cit.*, p. 392

ao seu ideal de vida. Assim, ele conseguiu realizar a façanha¹⁰⁸⁶ que a razão sozinha não havia conseguido. Mas precisou chamar a ajuda do capitalismo que conseguiu unificar esse ideal e precisá-lo ainda mais enquanto *ganho de dinheiro*, quer dizer, *busca de dinheiro*. Conseguiu unificar a diversidade e multiplicidade dos desejos sobre o ideal mesquinho e tacanho do jogo do seu hedonismo da posse de poucos em detrimento da penúria, e até da miséria, de uma maioria esmagadora, todavia, sempre ciosa por chegar lá: eis o *espírito pequeno burguês*. Amparado por todo o seu aparato legal, político, religioso, educacional etc., e pela respeitabilidade dos seus símbolos, ou, em última instância, pelo poder de polícia do Estado sempre ao seu lado, o espírito burguês quer fazer valer o seu modelo decadente como universal, de uma forma ou de outra, como proposta de civilização durável. Sobre isso, diz Mounier: “A vida do burguês é ordenada em vista da felicidade. A felicidade, quer dizer, da instalação, o usufruto ao alcance das mãos, como a campanha de chamar do doméstico; repousante, não selvagem, assegurada. *Aurea mediocritas*. Uma mediocridade toda em ouro. Ela é ordenada em vista da propriedade; quer dizer, ao sentimento da solidez do conforto. A preocupação do cristão é *ser*, o burguês não tem por objetivo senão o *ter*. Escutai-o dizer: minha mulher, meu carro, minhas terras, sente-se bem com o que se conta, não com a mulher, com o automóvel, com as terras, mas com o possessivo carnosos. É por isso que ele ama o dinheiro: deve-se ser avaro para não deixar de domar o destino. É por isso que ele coloca o trabalho sobre o altar de sua cidade. ‘A religião’, escreve um deles, ‘é a alma e o alimento de uma indústria útil’.¹⁰⁸⁷ É por isso que ele ama a ação, que mantém o bom humor e concede o poder.”¹⁰⁸⁸

Segundo o personalismo, o vírus da mediocridade burguesa inoculou e comprometeu todas as expressões, e ali mesmo onde elas portam a marca do movimento da pessoa. Com o espírito burguês, a felicidade não está mais ligada ao projeto pessoal.¹⁰⁸⁹ Depois de ter recebido seu esboço na caricatura do indivíduo vacilante da modernidade, ter-se perdido na confusão dos seus múltiplos desejos, perde o sentido da singularidade em que

¹⁰⁸⁶ HIRSCHMAN, Albert O., *As paixões e os interesses – Argumentos políticos para o capitalismo antes de seu triunfo*, Paz e Terra, São Paulo, 2000, *passim*.

¹⁰⁸⁷ Nota de Mounier, *loc. cit.*: “Citado por GROETHUYSEN, *Origines de l’esprit burgeois en France*.”

¹⁰⁸⁸ *Révolution ...*, *op. cit.*, p. 392

¹⁰⁸⁹ MARIAS, Julian, *A felicidade humana*, Livraria duas Cidades, São Paulo, 1989, pp. 261 ss.: “XIX. Felicidade como instalação vetorial”.

a felicidade poderia ser vislumbrada como projeto pessoal.¹⁰⁹⁰ Mudando as crenças vivas em crenças mortas, cortou a seiva que podia nutrir, no plano mais amplo da vida comunitária, o sentido criador de uma cultura enquanto comunidade de destino, o que cumpriria o que *felicidade* pode significar relacionada ao movimento intrínseco à vida comunitária. A mediocridade burguesa comprometeu a dimensão legítima do *ter*, afinal, para o personalismo de Emmanuel Mounier, o *ter* é parte integrante da existência pessoal: “nosso corpo é nossa primeira propriedade.”¹⁰⁹¹ Por conta desse desvirtuamento do *ter* por causa da mediocridade contábil do espírito burguês, justifica-se, em parte, o protesto de Gabriel Marcel em favor de uma cisão um tanto radical entre o *ser* e o *ter*.

Mounier, nestes primeiros escritos programáticos de cunho polêmico, faz eco à chamada de atenção de Gabriel Marcel. A mediocridade burguesa quer ser o substituto do herói que luta contra o seu destino propondo um destino domesticado, sem surpresas, totalmente cativo e sem oferecer perigo. A tudo que corrobore com o seu intuito, o espírito burguês dá boas-vindas, seja ao trabalho seja à religião. Aquele, motivado pelo lucro gerado num primeiro momento pelo trabalho prestado, cede cada vez mais o lugar ao meio pelo qual se dava a remuneração, ao dinheiro; este se torna o ícone sagrado e, quando o burguês descobre a fecundação espontânea do dinheiro pela especulação sem produção, torna-se o Alfa e o Omega da vida. Aquela lhe serve de amparo ao seu frágil moralismo sem vida ancorado na razão. E a relação e condescendência do espírito burguês para com a religião – principalmente a cristã – se dá na exata medida em que ela se deixa castrar nos valores a ela intrínsecos e que caminham na direção oposta ao neopaganismo idolátrico do espírito burguês. Segundo o personalismo de Emmanuel Mounier, e em outras palavras, a condescendência – *tolerância*, para usar a palavra querida dos liberais – do espírito burguês para com o cristianismo se dá na exata medida em que ele deixa-se tornar um *neopaganismo*.

Estando, para o espírito burguês, todas as coisas em seus devidos lugares, o que mais senão, como disse Mounier antes: *amar a ação, manter o bom humor e conceder o poder?* O estado de graça a que o burguês se vê levado pelas provas de sua vitória, o leva à indiferença para com o sofrimento. Todas as expressões deste são passíveis de justificação:

¹⁰⁹⁰ Sobre a felicidade como projeto pessoal, ver o belo livro de: MARÍAS, Julián, *A felicidade humana*, Livraria Duas Cidades, São Paulo, 1989, *passim*.

¹⁰⁹¹ *Introduction ...*, *op. cit.*, *passim*.

os técnicos apresentam seus dados e seus gráficos justificadores; a religião apresenta seus dogmas deterministas que colocam o sofrimento das pessoas na perspectiva de uma metafísica da causalidade universal – ou pela deturpação da *predestinação*, ou pela *reencarnação* –, minando, assim, o apelo singular provindo do sofrimento concreto do próximo. Em sua gnose de ódio ao corpo *simplifica* o sofrimento – *dos outros* – como purificação, necessária para não se ir para o inferno ou para a purificação da alma para que esta se reencarne em um novo corpo, objetificado nestas suas atribuições passageiras e serviçais da alma como invólucro descartável. A indiferença, a capacidade de impassibilidade diante das desgraças alheias, conseguida pelo espírito burguês neste seu estado de graça, em que encontra a justificação para todos os males, é mais do que qualquer religião ou teoria determinista poderia alcançar: “O burguês ignora a cruz, que a menor miséria, que a menor revolta, experimenta todos os dias. Ele se mobília de belas coisas, dentre as quais sua mulher, quer dizer, de coisas agradáveis; ele se faz de bons costumes e de uma boa-consciência; ele é um *bon vivant*. Todavia, a feiúra, o pecado, a morte, nada disso está *presente* em sua vida; a solidão, menos ainda: é um homem muito rodeado. Não falemos de renúncia: a renúncia não é a desposseção? Ele não é bom, dizia Péguy, nem para o pecado, nem para a graça, nem para a desgraça, nem para a alegria. Homem de saúde, homem de felicidade, homem de bem: um homem que tem encontrado seu equilíbrio, enfim, um ser desgraçado.”¹⁰⁹²

Todavia, não confundamos, o comedimento do burguês é a mediocridade: “Ao final das contas, não há verdadeiro burguês senão o pequeno burguês. Todo grande burguês para aí se dirige, é o que se sente em suas maneiras. Ao se rodear do aparelho, ele agrava a evidência: seu volume é muito para ele, para seu mundinho, para suas vistas curtas. Ele não fica contente senão na mediocridade.”¹⁰⁹³

¹⁰⁹² *Révolution ...*, *op. cit.*, p. 392.

¹⁰⁹³ *Révolution ...*, *op. cit.*, p. 390 a 392. Ocorre-me um fato acontecido no cenário brasileiro, que confirma esta observação de Mounier e de Denis de ROUGEMONT de que ao burguês é importante o tingimento de uma vida frugal, simples, mesmo quando tudo em sua existência se apresenta como a negação dessa imagem. *Penser avec les mains*, *op. cit.*, *passim*. Trata-se da reportagem sobre o “empresário” Eike Batista que leva o título metafisicamente interessante de: Ronaldo FRANÇA e Ronaldo SOARES, “Nasce o maior bilionário brasileiro – O empresário Eike Batista se consagra na Bolsa e termina a semana com 20 bilhões de dólares.”, in *Revista Veja*, sexta-feira 13 de junho de 2008, pp. 94 ss. Com destaque para a palavra “nasce” do título. Depois do artigo narrar a breve história da façanha desse “investidor ousado”, desse “novo herói”, desse “Dom Quixote dos investimentos” que, como vemos pelo título, quer dar a impressão de que ele representa a inauguração de um “novo capitalismo” no Brasil, desta vez aberto à iniciativa e ao risco pessoal; quando estamos quase nos convencendo da façanha deste herói nacional solitário nessa sua saga inaudita de

Ora, uma questão tão visceral, tão arraigada na cultura, tão disseminada na vida social e no interior dos indivíduos, *quase* como uma segunda natureza, como é a da presença real do espírito burguês, não pode ser abandonada ao jogo fácil de demonização partidária e classista de uma crítica meramente estrutural e sempre limitada no seu alcance. É preciso encaminhar a questão para o ponto certo. Além de uma crítica, é necessário um despertar. É necessário lembrar às pessoas a *liberdade*, por conta da força que o espírito burguês, totalitário em si, tende a fazê-las esquecer desse modo de ser que é, segundo o personalismo de Mounier, a expressão mesma da vida pessoal. Essa situação se torna mais gritante quando a força dessa decadência impregna de tal maneira a vida da *maioria* que esta passa a viver a *ilusão*¹⁰⁹⁴, sem outro ideal possível de vida proposto na linha do horizonte significativo, de alcançar o status proposto por uma minoria, esta sim, interessada em manter essa situação *a todo custo*. A situação é tão exasperadora e desesperadora, para os que procuram o nó górdio dessa situação em bases críticas estritamente sócio-estruturais, que a possibilidade de tratá-la como uma *espécie de religião*, com a atenção a toda *estrutura simbólico-afetiva* que isso envolveria, nem lhes passa pela cabeça. “O pequeno-burguês não possui os sinais exteriores e as facilidades do rico, mas toda sua vida tende para sua aquisição. Seus valores são aqueles do rico, mirrados, curvados pela inveja. Rico não é só quem tem muito dinheiro. É rico o empregadinho das

inaugurador do “novo capitalismo” brasileiro, desta vez sem a necessidade do apoio político; sem manobras decretais, *ex nihilo*; mudança qualitativa mesmo ocorrida nas esferas etéreas do *locus* de um “novo capitalismo” que existe *em-si*, na virtualidade de uma potência que encontrou nesse nosso novo herói um grande mediador com o mundo da vida, daí nos é narrada a sua descendência nada olímpica (p. 100). Seu papai fora ninguém mais do que Eliezer Batista, “responsável pelo lançamento dos alicerces da, há pouco doada, mas por uma boa causa e com todas as justificações cabíveis, pelo governo do sociólogo ex-marxista Fernando Henrique Cardoso, Companhia Vale do Rio Doce. E como se não bastasse essa informação que embaçou o brilho do quixotismo do nosso herói ainda é dito (*loc. cit.*) que: “O mapa que Eike efetivamente recebeu foi o da enorme rede de influência que seu papai Eliezer angariou desde o início dos anos 60 [do século XX], quando foi alçado à presidência da Vale do Rio Doce por Jânio quadros.” O que aumentou a minha frustração foi que antes de tudo isso muito me havia impressionado, o que posteriormente confirmou as observações de Mounier e de Rougemont, o *jeito* simples e *frugal* deste nosso herói que, não obstante a sua mansão de 3.500 metros quadrados num terreno de 60.000 metros quadrados no valor de de 1,2 milhões de Euros no Jardim Botânico do Rio de Janeiro, do seu Mercedes de 1,2 milhões de Euros, com mais quatorze automóveis na garagem, três lanchas, três aviões e um helicóptero, não obstante tudo isso, o artigo narra seu comedimento na crítica certa quanto a obras de arte caras. Sobre isso, nosso herói aponta a imoralidade do *desperdício* de se gastar “milhões para pendurar na parede algo que pode ser substituído por uma cópia”. (p. 100) No final, este “herói do capitalismo brasileiro” é um bom pai de família, nos fins de semana gosta de estar com os filhos e de tomar cafezinho no botequim para comemorar com os seus amigos as suas façanhas fiduciárias.

¹⁰⁹⁴ Ilusão esta que para o relativismo fácil atual já está justificada porque é, para ele, mais uma entre outras, daí o sinal de decadência compartilhada, de desistência da vida, deste relativismo fácil que se pinta com as cores de pensamento contemporâneo.

ruas que pinta seu jaquetão surrado, e que conquistaria a Toison¹⁰⁹⁵ antes que atravessar a praça com um cesto na mão. É rica a digitadora que submete-se ao mundo por causa dos favores do patrão; a vendedora que toma o partido de seus objetos de luxo; o proletário que devora o ideal recalcado de se tornar empregado de banco; o jovem anti-militarista que sonha em secreto ser sub-tenente de reserva. ... Toda vida privada do rico é dominada por um único valor: o da consideração. Toda vida privada do pequeno-burguês é dominada por um único valor: o da promoção, o que é ainda a mesma coisa.”¹⁰⁹⁶

Essa reação contra o espírito burguês não é apanágio do personalismo, ela está inscrita na própria resistência a ele no movimento de personalização que se deixa entrever na indignação para com sua decadência por parte da juventude européia. É o que Mounier percebe: “Ela combate o medo de viver, o sepultamento no conforto, a estreiteza dos pensamentos e a mesquinharia dos projetos, a eterna oposição dos prudentes à aventura, às loucuras da criação; o amor desesperado pela segurança e felicidade contra a desconfiança, contra o santo ou o herói.”¹⁰⁹⁷ O mal burguês é um mal de civilização, ou seja, o seu *desmoronamento*; um dos sinais da decadência européia. O espírito burguês é o coração deste mal, diz Mounier, espírito feito de avareza, indiferença para com os outros, reivindicação. “Nós assistiremos ao desmoronamento de uma área de civilização, nascida no fim da Idade Média, consolidada ao mesmo tempo em que minada pela idade industrial, capitalista em suas estruturas, liberal em sua ideologia, burguesa em sua ética.”¹⁰⁹⁸ O individualismo é dele a raiz, este isolamento teimoso e egoísta; o mundo do dinheiro é dele o instrumento econômico e social.¹⁰⁹⁹ É por isso que o personalismo propõe uma crítica à civilização, antes que crítica a uma classe: o espírito burguês, fruto inicialmente de uma classe, acabou impregnando todas as camadas da sociedade. Ele criou um tipo de humanidade. A propósito, escreve Mounier: “... hoje, dizia Péguy, há já trinta anos, todo o mundo é burguês. Do homem de dinheiro, a lepra alcançou o comerciante, o operário, o

¹⁰⁹⁵ *Ordre de la Toison d'Or* [*Ordem do Velo de Ouro*], ordem francesa dos cavaleiros encapuzados, fundada por Filipe o Bom, duque da Borgúndia em 1430. .

¹⁰⁹⁶ *Revolution ...*, *Oeuvres* I, p. 241.

¹⁰⁹⁷ *Esprit*, n. 96, janeiro, 1941, p. 164, “Programa para o movimento da juventude francesa”.: cf., *Moix, op. cit.*, p. 73

¹⁰⁹⁸ *Manifeste ...*, *op. cit.*, p. 486.

¹⁰⁹⁹ *Cahiers protestants*, n. 7, novembro, 1940, p. 428, “Lettre de France”.: cf. *Moix, op. cit.*, p. 73.

artesão, o homem do interior, a família tradicional, o novo rico. Em todas as classes ele deixou áreas de saúde, mas em todas elas fez seus estragos.”¹¹⁰⁰

A burguesia teve seu momento heróico, de integridade, de labor e conquista, isso Mounier reconhece. Todavia, para o mesmo, sua morte começou no dia em que se contentou com o adquirido. Aqui e acolá, na obra de Mounier, encontramos uma breve história desta metamorfose, desta decadência. Sua base sendo histórica, o que Mounier insiste em lembrar, com Marx, retira de suas amadas instituições – sua propriedade, sua moral, seu Estado, sua família, sua religião pretensamente cristã – o caráter absoluto que ela gostaria de lhes dar. Todavia, para o personalismo, a temporalidade, ao mesmo tempo em que lhes imprime o seu caráter próprio de fugacidade, apresenta as marcas do seu abandono do bom caminho, o que fora deixado para trás em nome de sua *infidelidade*. Ao contrário de uma dialética que se nutre da história forçando no sentido de uma meta-história ou de uma teoria da história, ou de uma negação da história por uma para-história, Mounier propõe uma dialética no núcleo mesmo do evento histórico: *transcendência na imanência* será o lema personalista de Emmanuel Mounier. Eis, a seguir, uma breve história, por Mounier, da decadência burguesa.

“A idade individualista partiu sobre uma fase heróica. Seu primeiro ideal humano, o herói, é o homem que combate só contra os poderes maciços, e, em seu combate singular, faz estourar os limites do ser humano. Seus tipos viris: o conquistador, o tirano, o Reformador, o Don Juan. Seus servos: a aventura, a audácia, a independência, a altivez, a habilidade, tanto mais na exata medida em que ela decupla a audácia. – Sob as formas sensatas, civilizadas: defesa da iniciativa, do risco, da emulação, os últimos fiéis do liberalismo tentam se valer ainda do prestígio de suas origens. Eles não o podem senão dissimulando a renúncia ou a degradação pelo que a cidade burguesa abandonou esses valores. Por algum tempo, com efeito, o capitão da indústria, na verdade certas aventuras da finança, continuou, nas operações que nós não defenderemos, uma tradição de grande envergadura. Enquanto eles lutaram com as coisas e com os homens, quer dizer, com uma matéria resistente viva, temperaram uma virtude inegável, feita de rigidez e muitas vezes de ascetismo. Estendendo aos cinco continentes o campo de suas conquistas, o capitalismo industrial lhes proporcionou provisórias possibilidades de aventura. Mas quando inventa a

¹¹⁰⁰ *Esprit*, n. 102, julho, 1941, p. 613, “Fim do homem burguês”: cf. *Moix, op. et loc. cit.*

fecundidade automática do dinheiro, o capitalismo financeiro lhes abriu ao mesmo tempo um mundo de facilidades de onde toda tensão vital iria desaparecer. As coisas com seu ritmo, as resistências, as durezas aí se dissolvem sob o poder indefinidamente multiplicado que não mais um trabalho medido nas forças naturais confere, mas um jogo especulativo, aquele do lucro ganho sem serviço prestado, tipo sobre o qual tende a se alinhar todo lucro capitalista. Às paixões da aventura se substituem então, progressivamente, às molezas prazerosas do conforto; à conquista, o bem mecânico, impessoal, distribuidor automático de um prazer sem excesso nem perigo, regular, perpétuo: aquele que a máquina e a renda distribuem. Uma vez comprometida nas vias dessa facilidade desumana, uma civilização não criada para suscitar novas criações, suas criações mesmas fabricam cada vez mais inércia tranqüila. Dois atletas, com a ajuda da publicidade, levam vinte mil indivíduos a se sentar crendo-se esportivos. Um Branly, um Marconi dobram vinte milhões em suas poltronas: um exército de acionistas, de rentistas e de funcionários parasitam uma indústria que, por outro lado, a cada dia, quer menos mão-de-obra e, salvo para um pequeno número, menos qualidade. – *É assim que a substituição do lucro industrial em benefício da especulação, dos valores de criação pelos valores do conforto, pouco a pouco, descortinou o ideal individualista que abriu caminho, nas classes dirigentes inicialmente e depois, por sucessivas descensões, até às classes populares, neste espírito que nós chamamos burguês, por causa de suas origens, que nos parece o mais exato antípoda de toda espiritualidade.*”¹¹⁰¹

Esta pequena história da decadência ocidental narrada por Emmanuel Mounier continuaria, como vimos, com o *ideal individualista*, do qual, todavia, falaremos mais à frente. No momento interessa-nos retocar o quadro do espírito burguês que Mounier nos oferece. Como vimos: “Seu ideal de posse é o repouso passivo, o langor amortecido dos hábitos – estes estrangeiros mais nossos que nossos atos, no sentido em que a caricatura é mais verdadeira que a fotografia. Rebanho, sem guia, dos amores anêmicos, prostituição do espírito em todas as encruzilhadas do lugar comum e do ídolo coletivo, prostituição do coração às duas mentiras do coração de visões tranqüilizantes: prostituição do corpo às comodidades que criam uma atmosfera e uma preparação às comodidades do coração e do espírito. O possuidor e seu bem se circundam de um tipo de imunidade contra as mudanças

¹¹⁰¹ *Manifeste ..., op. cit.*, p. 492 s.

da vida e o contato com os seres humanos. A alegria conquistadora e o vínculo apaixonado dão lugar a um sentido temeroso e suscetível, solene ou delicado, segundo o humor, de *inviolabilidade*. Isto narra a história daquele homem cujo apartamento fora roubado em sua ausência e que, incapaz de viver no lugar desde então impuro, parte pouco depois. O burguês, que desfigura todas as coisas, tem desviado o sentido divino do secreto dos corações, das solidões inadmissíveis, em um secreto dos cofres-fortes, dos orçamentos, dos domicílios, dos escândalos, das alegrias e dos sofrimentos, em um geral ‘Rogai para que não se toque’, que não é outra coisa senão uma cruzada contra o amor. ... Essa segurança, pela qual suspiram os Estados e os indivíduos avaros, que não é a firme confiança da generosidade, mas a tranqüilidade satisfeita daquele que tem se evadido dos deveres heróicos da vida, o dinheiro muitas vezes ajuda a alcançar: se aquele aí não chega, consome, em uma solicitude covarde por segurança do dia de amanhã, toda atenção que ele deveria dar às obras de hoje. – Não resta mais neste cadáver da posse que exalar seu fantasma. A decadência da posse é acompanhada de uma inchação proporcional dos sentimentos de proprietário. As doçuras do conforto não são em si uma alimentação excitante. Mas os imbecis guardam um último agulhão: aquele de erguer alto sua vaidade. Quando o burguês diz: *minha* mulher, *meu* carro, *meu* Picasso, chegou o momento em que o que conta a seus olhos não é mais mesmo essa última vaga fruição que lhe resta do bem, mas a reputação que ele mantém. A consideração burguesa é bem mais vazia que a ostentação do conquistador ou do primitivo, que irradia e propala ingenuamente uma fruição real. O burguês não tem tanto no ter o que tem quanto no que se sabe que ele tem. O processo, que nós indicamos no início, pelo qual o ter, suspenso no ser, se devora a si mesmo, a partir do momento em que ele volta do ser, toca aqui em seu acabamento. Não se pode mesmo falar mais de um primado do ter sobre o ser, da posse egocêntrica sobre a qualidade da alma, mas de um primado por sua vez sobre o ser e sobre o ter concreto de um ter puramente declarativo e publicitário.”¹¹⁰²

¹¹⁰² *Révolution ...*, *op. cit.*, p. 430 s. Mounier vai se manter em guarda em relação à separação muito estanque que sobressai da obra de Gabriel Marcel do *Ser* e do *Ter*, não obstante o valoroso confronto de Marcel contra a objetificação racionalista que tem estado na base de todo ter como modo de existência moderno. Em *Mounier et sa génération*, *Oeuvres* I, p. 647, diz: “Ele [Gabriel Marcel] retoma sua oposição de *Avoir et de l’Être*. O *Avoir* é algo como os pecados do Espírito, no momento em que ele abandona com os seres a relação espiritual de acolhimento, ou de troca, ou de comunhão, ou de respeito – para os aceitar como objetos, em face de si, estranhos, numeráveis...”

III.2 A moral burguesa, segundo o personalismo

A moral burguesa é uma moral rígida, mas sua rigidez, seu rigor, também tem sofrido alterações ao lado do que ela dispõe como flexibilidade. A partir de um truísmo psicológico, podemos deduzir que uma moral simplesmente rígida não iria muito longe, e ainda mais, nesse intento de dominação eclética do espírito burguês, um aspecto, relativizado segundo o esquema burguês, sempre valoriza o outro. A questão é percorrermos o caminho das transformações dessa moral em seus aspectos rígidos e flexíveis, a localização de sua rigidez e de sua flexibilidade. No início, como vimos, segundo Mounier, a burguesia vai contribuindo para tecer o seu aparato legalista se valendo do poder dos símbolos já existentes e de polícia, que vão se organizando e se transmutando como a extensão concreta até se legitimarem definitivamente como sendo, por antonomásia, os próprios símbolos de sua decadência. O surgimento do seu novo aliado, o Estado moderno, também contribui para tornar isso cada vez mais possível. Dentro de uma situação em que a burguesia nascente tomava para si a tarefa de construir uma outra comunidade de destino que integrasse o indivíduo, a família, a sociedade, o Estado, a lei, a religião etc. em contraposição direta ao engessamento e decadência a que o poder hegemônico religioso na Idade Média, que já via o seu ocaso, queria manter ainda como comunidade de destino, com o passar do tempo, e o visível êxito de seus esforços em construir o seu *convencimento* e em *convencer*, ela, a burguesia, começa a se sentir proprietária do que apresentara – este o grande argumento para sua vitória – como sendo *expressão inelutável dos novos valores que a humanidade inteira assumia*, da qual ela se dizia e se apresentava como “a” porta-voz.¹¹⁰³

Logo após a consolidação de suas instituições, e já como consolidação de seus interesses, se apresentar patente, é a hora em que ela, a burguesia, se vê na necessidade de garantir e precisar o *locus* do rigor de sua moral. Como vimos, segundo Mounier, este rigor vai ser pautado sobre a garantia de segurança no usufruto e manutenção da posse de suas

¹¹⁰³ Ver em ROUGEMONT, Denis de, *Penser avec les mains, op. cit.*, pp. 31 ss.: “II D’une culture qui parle dans vide”, e *passim*, o sentido que o personalismo dá à noção de *cultura*: o conjunto expressivo das realizações humanas que procura, em sua diversidade e tensão, a busca da manutenção de uma fidelidade em uma comunidade de destino baseada em valores assumidos pela sociedade e que seja a expressão de uma *medida comum*.

propriedades. Desde então, a história do rigor da moral burguesa se confunde com a história da sofisticação jurídica de uma legislação em defesa da propriedade privada. O sujeito desta moral é o indivíduo, que encontra sua unidade frágil, e sempre provisória, nos papéis que lhe são permitidos na sociedade burguesa, com os quais deve se contentar como sendo o seu quinhão, sempre em perigo de perdê-los, sob a única garantia de uma situação de manutenção da vida cada vez mais frágil e insegura. Essa situação periclitante do indivíduo burguês vai dar a essa migalha permitida, quanto mais difícil se torna sua aquisição de fato, tanto mais o sentido de uma graça concedida: eis que aí entra em cena, no espaço de consoladora que a burguesia lhe permite, a religião dominical desvirilizada.

Sendo, como vimos em Mounier, a defesa da propriedade a unidade de sentido social da sociedade burguesa, o meio de graça será o dinheiro com suas promessas, e, a sua falta, o movente social erótico ao infinito: eis justificada a neo-escravidão chamada financiamento. Com as peças soltas de uma sociedade esfacelada, cujo movimento interno – um pseudo-movimento social, quer dizer, cultural, pois já não é criação humana, é nova versão de sua decadência – esta se volta, em uníssono, para a busca e adoração do grande deus Mamon. Assim, no mundo do burguês, as ações nefastas em nome deste Soberano estão *a priori* plenamente justificadas, afinal de contas ele é um *deus*. Protegido pelos dogmas secretos – *gnose* –, conhecidos apenas pelos grandes iniciados – os técnicos, os especialistas da economia – está estabelecida a nova hegemonia que a burguesia do início negava à Igreja-Império Medieval. É o que nota Mounier: “Entendamo-nos bem. Todo mundo é sincero. Vestido de sua tranqüilidade, o rico crê defender a ordem e a civilização. Se ele é ‘caridoso’ e ‘virtuoso’, como toda nossa velha burguesia, ele não compreende mais o porquê dos anátemas. O homem da rua crê na economia e na virtude dos avanços difíceis. Ele crê que o dinheiro é bom, pois recompensa os trabalhadores e se recusa aos preguiçosos. Ele não gosta que se lhe confunda. Quem pode, senão os turbulentos ou os interesseiros, denunciar tanto mau em um mundo respeitável em que há os poderes que são criados para governar, a justiça para julgar, a imprensa para informar, a polícia para proteger e as nações para brilhar?”¹¹⁰⁴

¹¹⁰⁴ *Révolution ...*, *op. cit.*, p. 245.

Estabelecido todo o aparato simbólico, estrutural, político, jurídico e religioso, com toda cauterização da consciência, pelo moralismo da boa-consciência, podemos ampliar ainda mais a nossa visão de como se dá a rigidez e a flexibilidade da moral burguesa. A tudo que ameace o lucro – antonomásia atual de *propriedade* – deve-se aplicar a rigidez da lei; a todo pseudo-movimento permitido dentro da lógica do mundo do dinheiro, que seguramente não vai por em risco o lucro, aplica-se a flexibilidade do jogo interno de uma moral que carrega a misericórdia concedida por Mamon. Esta misericórdia é um simulacro pagão da misericórdia cristã¹¹⁰⁵ que é a superação da justiça legal pela inserção, no âmbito mesmo do legalismo, de um elemento de imprevisibilidade marcado por *agápe*, o qual desorienta toda vontade de contenção do real, própria da tara jurista. Dentro do esquema do moralismo burguês, que contempla e dá espaço à incontinência devastadora do capitalismo da busca do lucro custe o que custar, (mas no limite dos fundamentos sobre os quais radica e se mantém todo o esquema do mundo burguês), sua misericórdia tem um preço: uma rendição religiosa também completa, mas com vistas à objetificação dos indivíduos devotos. Ela transforma seus agraciados em objetos, e os objetos de reivindicação destes em negócio rendoso. Segundo o personalismo, todas as querelas de família, todas as discussões sobre direitos, toda a tagarelice de partido, toda reivindicação sindical tendem a se inscrever neste jogo, e são tanto mais valorizadas como sinônimo de emancipação, de conscientização etc. quanto mais fizerem usos dos seus meios de protelação. Para o espírito burguês, há muito irmanado com a pesquisa científica, só se pode discutir, de fato, a questão do desenvolvimento, do avanço, do ganho e conquista em matéria de pesquisa científica com esta já comprometida com o seu ideal de lucro e de instalação no conforto.¹¹⁰⁶ Definitivamente, em matéria de avanço moral real, não se pode esperar nada do espírito burguês e do seu moralismo.

¹¹⁰⁵ Cujo exemplo literário tiramos do ato que transfigurou Jean Valjean, em *Os miseráveis* de Victor HUGO.

¹¹⁰⁶ Apesar de não ser uma crítica direta ao emburguesamento da ciência, o livro do professor Lacey, todavia, apresenta o *inelutável* comprometimento da ciência com determinados valores que não têm nada de “científicos” em si. Ver: LACEY, Hugh, *Valores e atividade científica*, Fapesp, Discurso Editorial, São Paulo, 1998.

III.3 A miséria e a pobreza

Mesmo a miséria, para o personalismo, o fenômeno limite da vida social, como a morte é para vida, o nível mais baixo a que um ser humano pode ser submetido, recebe sua justificação no mundo burguês.¹¹⁰⁷ O contato com a miséria marcou profundamente a existência e o personalismo de Emmanuel Mounier. Esta marca pode ser vista, em sua reflexão crítica, como o que motiva cada palavra de indignação contra a hipocrisia burguesa que ali encontramos. A história da consciência dessa indignação, como já dissemos, começa no momento em que Mounier trava conhecimento com o Mons. Guerry, “cuja influência sobre o jovem filósofo, aberto a questões sociais, é ponderável”.¹¹⁰⁸ Mons. Guerry atuava como coadjutor do Arcebispo de Cambrai, vigário de São Lourenço, que era o quarteirão mais pobre de Grenoble. As visitas constantes que Mounier faz às pequenas comunidades religiosas desse quarteirão permitem-no *tocar com o dedo na miséria*. Disto, não se esquecerá jamais.”¹¹⁰⁹ A partir daí, o “povo”, contrário à concepção abstrata do liberalismo, como vimos antes, representará, para Mounier, a saúde, a verdadeira grandeza perante “o espantoso espírito de seriedade”¹¹¹⁰, com o qual ele se deparou na vida universitária.

Para o socialismo de Mounier, inspirado no de Péguy, a miséria é sempre infecunda: “Um burguês, dizia ele [Péguy], pode imaginar lealmente, logicamente, que a miséria é um instrumento de cultura e um exercício de virtude: nós, socialistas, sabemos que nenhuma melhoria pode sair de um instrumento de servidão tão perfeitamente articulado. A miséria é uma enfermidade sobre a terra: um mal absoluto, infecundo.”¹¹¹¹ Todavia, o moralismo burguês, transforma a miséria em tema publicitário de campanha altruísta. Para Mounier, que tocou o dedo na miséria, ela é a negação de qualquer possibilidade de florescimento da pessoa, negada pela impossibilidade de consecução de suas atividades mais elementares.

¹¹⁰⁷ E parece que no estruturalismo de Marx a miséria não mantém nenhum apelo em sua expressão singular de sofrimento de uma existência, negada e dizimada em suas funções mais básicas de existência empírica e de vida espiritual senão como subsumida enquanto categoria de apêndice para a tática da revolução como *lumpenproletariado*, como já vimos antes na citação e comentário de *O Manifesto*.

¹¹⁰⁸ MOIX, Candide, *op. cit.* p. 7.

¹¹⁰⁹ *Ibidem*.

¹¹¹⁰ *Ibidem*, pp. 12 ss.

¹¹¹¹ *La pensée de Charles Péguy, Oeuvres I*, p. 106.

“Nós relembremos o que já se sabe muito: a família deslocada pela usina, o desemprego, as privações, a brutalidade dos costumes que mergulha na brutalidade da vida, todos sentimentos machucados porque é necessário, antes, vender bem as horas de sentimentos, os próprios sentimentos e as próprias intimidades para ter o pão. Todo mundo conhece teoricamente tudo isso. Tem-se lido os romances. É necessário tocar.”¹¹¹² *Tocar a miséria*, como já dissemos, dentro da perspectiva ética personalista, tem muito mais significado filosófico-existencial do que a metáfora tátil pode expressar. Tocar a miséria está no antípoda do espanto grego com a beleza e a ordem cósmica, que, segundo Aristóteles, dá início à inquirição filosófica. A miséria é vista em todo lugar e com qualquer ser humano, para o personalismo, como a oportunidade de aplicar o *modus tollens* à civilização burguesa. Cada pessoa aviltada é, para o personalismo, o $p \supset q, \sim q, \therefore \sim p$, sendo p todo o esquema que se mantém no controle da sociedade burguesa, com todas as suas instituições, e $\sim q$ o excluído social, ou seja, a prova fatídica, o caso particular que “falseia” a teoria geral burguesa da sociedade, universalista teoricamente e elitista na prática. Fato é que a própria intenção de fundo da moral burguesa de se colocar como universal é que a coloca, a contragosto, sob o crivo deste tipo de refutação¹¹¹³, cuja aplicação, um liberalismo de preocupações mais científicas, por outro lado, costuma orientar como apropriada e *específica às outras* teorias gerais sobre a sociedade, e não a sua própria. Assim, a sociedade burguesa, mantendo-se na tradição da estratégia argumentativa que lhe possibilitou sua vitória no Ocidente, critica nas outras teorias, como criticou o modelo medieval nos seus inícios, o que pretende, todavia, guardar e manter como propriedade só da sua. É aí que o liberalismo se pretende como a expressão reflexa da realidade *como ela é*, que, na verdade, nele toma o sentido de única forma da realidade como é *possível que ela seja*. Como toda teoria geral – ou *paradigma*, para usar a expressão de Thomas Kuhn¹¹¹⁴ – a teoria burguesa carrega em si uma ingênita intenção de explicação generalizante, e a

¹¹¹² *Révolution ...*, *op. cit.*, p. 243.

¹¹¹³ É o que Karl Popper aplica ao marxismo e ao freudismo, pela mesma razão que apontamos quanto à moral burguesa, mas que a sua passagem para o plano sócio-político de uma questão de método não lhe permite avançar em sua crítica, escamoteando seus compromissos ideológicos de fundo incontornáveis. Para isso, ver: POPPER, Karl, *Sociedade aberta e seus inimigos*, Editora da Universidade de São Paulo, Livraria Itatiaia Editora Limitada, Belo Horizonte, 1974, vol. 2. Não é desinteressante lembrarmos o que um dos colegas de diálogo de Popper, durante sua discussão com o círculo de Viena, diz sobre o título desta obra, que, segundo ele, deveria ser: *Sociedade aberta escrita por um dos seus inimigos*. Cf. informação por tradição oral em sala de aula pelo professor Oswaldo Frota Pessoa Junior.

¹¹¹⁴ KUHN, Thomas S., *A estrutura das revoluções científicas*, Editora Perspectiva, 3ª ed., São Paulo, 1992.

miséria é, para o personalismo, frente à moral hipócrita burguesa, a exceção que *refuta* a sua suposta regra.

Para Mounier, a miséria não representa apenas a designação de uma categoria marginal social chamada *lumpenproletariado*, uma parte com a qual não se pode contar na revolução, mas o sinal visível – para qualquer um que queira ver – de um apelo, nos cantos e nas ruas, e da mentira da civilização burguesa.¹¹¹⁵ A miséria é, para o personalismo, o desmentido dos pseudo-valores burgueses, e o grito ininterrupto na consciência de cada um que funciona como o termômetro que mede o nível de nossa participação na sua

¹¹¹⁵ Karl MARX – Friedrich ENGELS, *Manifesto do Partido Comunista*, Vozes, Petrópolis, R.S., 1988, p. 76: “O lumpenproletariado*, essa putrefação passiva dos estratos mais baixos da velha sociedade, pode, aqui e ali, ser arrastado ao movimento por uma revolução proletária; no entanto, suas condições de existência o predispõem bem mais a se deixar comprar por tramas reacionárias.” *Em nota da edição brasileira: “Na edição inglesa de 1888, em vez de *lumpenproletariado*, aparecem os termos “classe perigosa” (*dangeours class*) e “escória social” (*social scum*). Seja como for, Marx e Engels referem-se aqui à camada social composta de trabalhadores ocasionais, desempregados, indivíduos incapacitados de trabalhar, vagabundos, criminosos etc. Mais tarde, em *O Capital* (ed. Brás. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1971, Livro I, vol II, cap. XXIII), ao estudar a produção progressiva de um exército industrial de reserva pela acumulação capitalista, Marx irá referir-se a essa camada como sendo “o mais profundo sedimento da superpopulação relativa que vegeta no inferno da indigência, do pauperismo”. Em *Dezoito Brumário de Luis Bonaparte*, de Marx, encontram-se diversas observações sobre o comportamento político dessa camada. O termo alemão *lumpen* quer dizer “andrajos”. É interessante notarmos aqui uma outra comunidade de inspiração entre marxismo e liberalismo, ou melhor, *neoliberalismo*. Enquanto o aumento do lumpenproletariado significa mais perigo para a consecução da *revolução marxista*, será, por essa dica marxista mesmo que o neoliberalismo, da mesma forma, sem nenhuma “dor no coração”, mas por uma boa causa, quer dizer, em nome também do pensamento científico, do bom uso da razão para a consecução da justiça vindoura pela mão invisível, arquitetar o seu “plano econômico”. Neste, o sentido claro e cantado a quatro vezes será, antes de tudo, o de concentrar a riqueza nas mãos de uma minoria. Daí então, e só então, depois do máximo a que se possa acrescer o tamanho do lumpenproletariado, estrategicamente e nas entrelinhas como uma maneira de abafar qualquer indício de lembrança da liberdade pessoal e minguar o número de aderentes à “comocção social dos revolucionários”, através do Estado das “boas-ações paternalistas” e do aumento, por sua vez, do número dos aderentes às ações bem intencionadas ditas “altruístas” por parte da sociedade civil, dar, a contagotas, a uma sociedade saída da indigência, algum gostinho do conforto e da instalação burguesa. Isso servirá ao neoliberalismo como uma espécie de aceno misericordioso de um tirano invisível, mas claro o suficiente para lembrar aos indivíduos *quem é que manda*. Para isso, a alta-tecnologia e uma crescente mecanização da produção cada vez mais ampliada será a grande chave. Depois do neoliberalismo ter rendido totalmente um Estado que tem perdido o sentido de sua existência institucional e ter se transformado, ele também, num parasita; depois do neoliberalismo ter desvirtuado totalmente a produção científica do sentido da pessoa e aos valores da ciência ligados à emergência da pessoa na história para uma questão de “propriedade”, de “marcas e patentes”, a sociedade esfacelada, como uma chaga bem à vista, tem criado todo tipo de evasão por parte dos que, de alguma forma, ainda conseguem um lugarzinho melhor ao sol concedido por esta neomodalidade de tirania abstrata. Diante desse quadro, vemos os marxistas ressentidos, ex-marxistas que se transformaram em cínicos críticos do marxismo em defesa do neoliberalismo; há os marxistas ortodoxos que encontram no fundamentalismo “ortodoxo” intransigente um sentido para permanecerem em sua justa indignação contra injustiça; os indiferentes, que se pintam de vanguarda pela adoção de um “relativismo fácil” de falar e difícil de defender; os liberais instalados que se sentem em um estado de graça com um sorriso fácil e sarcástico diante de tudo, *quando fora de crise*, e a grande massa emburguesada que luta entre ceder à abjeção ao último nível por dinheiro, ou cair na miséria, mas todos querendo *chegar lá*.

manutenção. Assim como há um toque necessário na miséria, há o teste para se saber se não se é tocado pelo seu oposto, aquele que porta a promessa contrária da riqueza e que forma o par com os miseráveis, os sem nada, ou seja, os ricos¹¹¹⁶: “... o burguês não é a definição de uma classe, mas de um espírito... .. Para saber se se é tocado [por ele], não é necessário, pois, consultar o nível do seu rendimento, mas somente entrar no exame de consciência.”¹¹¹⁷

É nesse sentido que Mounier distingue pobreza de miséria. Assim como a burguesia deve ser tratada, de maneira mais fundamental, como espírito, assim também, a “pobreza”, antes de ser reduzida a dado estatístico, sociológico, ou mesmo tema de piedade religiosa, deve ser vista profundamente como *espírito* distinto da condição de *miséria*. Enquanto a miséria é uma imposição destruidora da pessoa e de suas possibilidades criadoras, o espírito de pobreza é uma opção da pessoa livre. O sentido do desprendimento que está na base mesma do seu próprio ato como pessoa. Já falamos que a pessoa sofre resistências tanto internas quanto externas em sua luta pelo real no seu movimento de personalização que implica a sua emergência. A opção pelo espírito de pobreza tem o sentido do destacamento interior, do desarmamento de quem já não precisa mais de armas para defender e se defender, pois possui o bem mais autêntico e precioso, possui a si mesmo. Tem o sentido da disponibilidade, da verdadeira doação, da generosidade, do respiro de ares mais abertos, de expansão, que, na ação, será sempre pronta doação de si na aventura do possível, já que é sempre o pobre quem tem a ganhar. É só no espírito de pobreza que é possível se realizar a experiência da “lei espiritual” – *sobrenatural*, porque não corresponde ao que as seguranças burguesas do racionalismo nos acostumou a entender como “natural” – do ganho pela perda: é se perdendo que a pessoa se encontra, é se dando que ela se conquista. Fora de qualquer ressonância piegas, para o personalismo, esta é uma *experiência inscrita no próprio ser*, e, *conseqüentemente*, no movimento de personalização, experiência a cuja realização, não obstante *todos, sem exceção*, serem chamados a realizar, o medo que o indivíduo burguês demitido da vida tem mantido sobre a vida dos seres humanos tem sido o seu verdadeiro entrave. “O ter é um substituto degradado do ser. Tem-se o que não se pode ser, mas só se tem uma posse humana na medida em que se trate de ser com ela, quer dizer,

¹¹¹⁶ Ver o artigo de ULMANN, André, “L’argent, misère du riche, misère du pauvre”, in *Esprit*, janeiro de 1936.

¹¹¹⁷ *Révolution ...*, *op. cit.*, p. 250

no amor. O mal burguês é o de querer ter para evitar ser.”¹¹¹⁸ Todo ato nutrido pelo espírito de pobreza, pelo seu teor de generosidade, é o que mais especifica e integra a pessoa em seu evento, e em sua auto-posse.

Como temos dito, para a consciência burguesa toda injustiça está previamente justificada. A vida humana, propositalmente agora desintegrada, separada por ela – vida privada e vida pública, valores privados e valores públicos – se encontrava subsumida, em todos os destinos, pela autoridade milenar de um aparelho romano jurídico-religioso confuso que a dominava e já mostrava seu ocaso ao mesmo tempo em que a emergência de uma nova civilização. Esta foi deixada a cargo, como já vimos, da burguesia heróica do início, que teve muito trabalho para conseguir imprimir, nas diversas esferas que hoje a compõem, a sua marca definitiva. A marca dessa desintegração, segundo Mounier, prevalece até hoje na confusão reinante entre os apelos legítimos de vida comunitária e as invectivas liberais burguesas contrárias que se valem, como argumento refutador, das traições coletivistas à vida comunitária que se deram por parte de suas irmãs ideológicas coletivistas: “*Nunca será demais dizer que o social, assim destacado da comunidade, não é um valor espiritual. Ele é mais que o indivíduo ou a ‘personalidade’.* Muitas vezes se tem denunciado o divórcio entre o homem público e o homem privado. Mas estes, tais como são concebidos, já são duas monstruosidades. O homem privado, modelo burguês, é a individualidade retirada sobre suas propriedades, sobre os seus segredinhos, sobre sua inviolabilidade impura, vida privada feita não de amor mas de recusa – o privado, a dádiva da qual se priva os outros.”¹¹¹⁹

Mas a burguesia inicial precisou, inicialmente integrada e como porta-voz do movimento de emancipação humana que surge como modernidade, garantir a manutenção das atribuições e benesses específicas aos antigos mandatários interessados, ao mesmo tempo que a promessa de fornecer uma unidade de sentido que substituísse o modelo de comunidade de destino medieval em decadência. As atribuições específicas, ela consegue pelo lema do tirano – dividir para conquistar – e a unidade para a consecução de uma comunidade de destino, ela constrói aos poucos, em paralelo com o seu apoio à razão e à ciência ocidentais. Isso ela o faz deslocando o ensejo humano de unidade para a esfera

¹¹¹⁸ *Ibidem* p. 284.

¹¹¹⁹ *Révolution ...*, *op. cit.*, p. 195.

abstrata de sua metafísica intelectualista e deixando o cuidado do mundo da vida, com seu movimento intrínseco, e já como motivadamente desordenado pelas paixões e pelos desejos particulares, sujeito à ordenação racional e aos ditames dos valores que ela assume como absolutos. Notadamente, sob o signo do *utilitarismo*.

Sempre em apoio e em nome da justiça legal do juridismo – contra a atualização que força no sentido do avanço ético em termos de aspiração por justiça implícita ao próprio movimento de personalização¹¹²⁰ – o espírito burguês, em nome da lei, perpetua a manutenção da injustiça real contra a pessoa. O espírito burguês penetra o meio social e faz da sua moral senhora legítima, herdeira e guardiã do que se constitui como o certo e o errado em matéria de vida privada e pública. Com empenho aguerrido hoje em dia mais em matéria pública, mas não tanto em matéria privada: pois o espírito pequeno burguês reina nos corações.

Já dissemos, a justiça burguesa, na aplicação da pena, é *anarco-individualista* – o réu é sempre um indivíduo absoluto em si mesmo, porque relativo em relação aos outros indivíduos também absolutos em si mesmos, portanto, sujeito pleno de suas ações sem possibilidade de recorrer ao meio social como de alguma forma partícipe contribuidor para os seus atos. Mas ela é também, ao mesmo tempo, *socialista* em sua fundamentação legal, pois é a sociedade, antes de tudo, quem põe o réu em juízo, porquanto os seus atos comprometem, antes de tudo, o social – eufemismo que a burguesia usa para *defesa da propriedade e do lucro privados*. Quanto aos bens auferidos, à *propriedade*, o processo toma um tom diferente. A justiça burguesa capitalista é individualista em relação aos lucros auferidos; com a boa consciência de se provarem legítimos pelos mecanismos burocráticos formais apropriados, e pelas brechas da lei, sempre possíveis de ser encontradas por algum advogado experiente na técnica do direito.

O *lucro* na sociedade burguesa, onde o dinheiro se encontra totalmente desvinculado a um papel social expresso como integrado a um projeto de sociedade que visa garantir as necessidades fundamentais pelas quais a pessoa possa se realizar e cumprir sua vocação, se tornou a mediação de *ente metafísico acima de qualquer suspeita*. Corresponde a um evento concreto, mas que a sociedade burguesa faz incidir, como sendo

¹¹²⁰ Já falamos das pesquisas de Gurvicht em relação ao *Direito trabalhista atual* o qual surge, fora dos ditames legais impostos pelo Estado, espontaneamente das mobilizações e organizações dos movimentos dos trabalhadores.

sempre o seu caráter mais real, uma justificação do ponto de vista da *neutralidade moral implicada no conceito* sobre o evento social concreto ao qual responde sempre como *a priori* “moralmente” neutro. É apoiado pela justificação moral e cultural prévia de sua substância metafísica neutra, sempre tomada sem nuances axiológicas possíveis em relação aos valores que a fundamentam na sociedade burguesa – utilitarismo, pragmatismo, hedonismo, imediatismo etc. Assim, o lucro já carrega em si sua própria justificação. É o troféu e o sinal do sucesso que só espera o aplauso. Quanto ao prejuízo, será questão individual enquanto for parte necessária do jogo de pirâmide que os técnicos de economia denominam *auto-equilíbrio sistêmico*. Quando a pirâmide tem de ser desmanchada e a farsa fica exposta, aí sim, torna-se um problema social, em relação ao qual a sociedade tem de arcar com os custos em vista mesmo da manutenção do sistema que a oprime, até a nova pirâmide ter de ser também desmanchada, mas não sem a promessa, por parte dos Estados parceiros de jogo, de puxar as orelhas dos donos da banca para que o ciclo de derrocada aumente de espaçamento. Essa é a *atitude científica* que se toma em relação a um sistema que se coloca inelutavelmente como *a expressão mesma da natureza e a metafísica do econômico*. A história desta decadência continua com o *individualismo*, e é para ele que vamos caminhar agora.

III.4 O indivíduo moderno do liberalismo

Um dos lemas que ainda continua a valer, quando precisamos entender quais são as bases sobre as quais fundamenta-se uma reflexão qualquer, e ainda mais sobre o tema da ética, é o seguinte: “Diga-me a tua *antropologia* que eu direi qual é a tua ética.” Para tanto, uma antropologia que não se nutre da concretude da pessoa e elege unicamente, pró ou contra, um ente de razão chamado *indivíduo* como base de suas elucubrações para pensar as possibilidades ou impossibilidades do ser humano, já apresenta um certo compromisso que, para o personalismo, se desfigura na base como ainda uma manutenção do desvio histórico e colaboração no adiamento da pessoa, esta, para Mounier, o *único concreto*. “Homem artificial, o homem do individualismo é o suporte sem conteúdo de uma liberdade sem orientação. Homem artificial, ele é o cidadão sem poder que elege, ao lado dos poderes, os

homens que venderão o poder. Homem artificial, ele é o indivíduo econômico do capitalismo, mão e queixo, como em Picasso. Homem artificial, ele é o homem de uma classe, quer dizer, de um conjunto de hábitos, de conformidades e de expressões soldadas pela ignorância e o desprezo. Mas artífices vivos, tirânicos, servis pela facilidade e a inércia. Nós não teremos razão senão em reencontrar, *acima do plano onde eles brincam* [grifo nosso], a destinação orgânica e global do ser humano.”¹¹²¹

Para Mounier, e o movimento personalista em torno de *Esprit*, não obstante o primeiro, em sua obra, não ter escrito um tratado específico sobre antropologia personalista¹¹²², todavia, os elementos se encontram espalhados por toda ela e passíveis de uma reconstituição¹¹²³ conceitual e sistemática, mas não sistematizante.¹¹²⁴ Nessa reconstituição, o *indivíduo*, do individualismo egoísta e reivindicativo do liberalismo moderno, é o *antípoda* mesmo da *pessoa*, segundo o personalismo.¹¹²⁵ Com isso, queremos dizer também que, se uma verdadeira crítica à modernidade deve passar pela crítica do

¹¹²¹ *Révolution ...*, *op. cit.*, p. 163.

¹¹²² Tarefa, por outro lado, que havia sido empreendida por Paul-Louis LANDSBERG, em obra ainda inédita em Português: *Einleitung in die philosophische Anthropologie* [Introdução à Antropologia Filosófica], de 1934; mas cujos constituintes se encontram já na reflexão de Max Scheler, de quem Landsberg fora aluno. Ver também, o seu outro ensaio sobre *La conception de la personne* em *Esprit* (n. 27), de 1934. Este último ensaio se encontra traduzido em LANDSBERG, Paul-Louis, *O Sentido da Ação*, Paz e Terra, Rio de Janeiro, 1968; sob o título: *Algumas Reflexões sobre Conceito Cristão de Pessoa*, p.7. Infelizmente, esta obra se encontra esgotada.

¹¹²³ Como temos tentado apresentar, o pensamento de Mounier é um pensamento itinerante – a expressão do tema do livro de Gabriel Marcel, *Homo Viatur*, indica muito bem o seu *sentido* – propositalmente alimentado pelo evento, ao que Mounier chamará de “mestre interior” (*Mounier et sa génération*, *op. cit.*, pp. 797 ss.). Uma outra expressão muito feliz, e que consegue sintetizar a disposição geral de Mounier diante da vida é: “obsessão por presença”; ver: Pailler, Jean-Marie, “L’obsession de la présence”, in *Actes du colloque tenu à UNESCO*, *op. cit.* vol. 2, pp. 7 ss.

¹¹²⁴ Para o que Mounier diferencia entre *sistema* e *sistemática*, ver *Le personalisme*, *Oeuvres* III, p. 429.

¹¹²⁵ Por aí, já podemos perceber com se encaminha a crítica de Mounier à modernidade. Para ele, desde o primeiro artigo de 1932, *Refaire la Renaissance*, ano de lançamento da revista *Esprit*, trata-se de uma *crise de civilização*. Para ele a grande prova disso era a “quebra da bolsa de Nova York de 1929”. Desde aquele momento, em que neste fato Mounier viu o sinal de uma crise civilizatória, o personalismo se recusa terminantemente a reduzir a economia a problema técnico e a *métier* apenas de técnicos. A economia, como todos os outros constituintes da cultura humana, deve ser perspectivada à luz de uma aproximação sempre maior aos requisitos de uma visão que trabalha na intenção das necessidades totais da pessoa humana. Vemos que a interdisciplinaridade, mesmo hoje como tema comum ao qual se encontra ainda muita resistência, já é prevista por Mounier e tornada uma experiência “real” pelo trabalho em equipe desenvolvido em torno da revista *Esprit*. Na verdade, como diz Gerard LUROL, (*Mounier I – Genèse de la personne*, *op. cit.*, pp. 173 ss. e *passim.*), *Esprit* conseguiu realizar, o que ainda continua como fato inédito na experiência intelectual ocidental, religiosa ou não, a única experiência de um *ecumenismo real*. O sentimento de que “o que unia era muito mais forte do que o que separava” é tão presente na reflexão de Mounier que sua “aposta” intransigente na pessoa e suas possibilidades fez com que cristãos católicos, protestantes e ortodoxos, ateus, agnósticos, comunistas, judeus, maçons etc... escrevessem numa mesma revista. Para uma maior “irradiação” – como preferia dizer Mounier – do personalismo em outras culturas, ver os relatos personalistas de africanos, vietnamitas, árabes em: *Actes du Colloque ...*, *op. cit.*, vol. 2, pp. 455 ss.: “III Le rayonnement international”.

individuo, o personalismo cumpre, ao meu ver, muito bem esta tarefa, pois encara este ente de razão de frente. É por isso também que entendemos que se deva fazer justiça à contribuição intelectual de Emmanuel Mounier.

Para o personalismo, individualismo e indivíduo estão ligados como a decadência para com o decadente: o individualismo primeiro aviltou o indivíduo, depois o isolou.¹¹²⁶ O indivíduo é o álibi e o joguete da ideologia liberal no seu adiamento da pessoa. É o álibi porque pretende dotá-lo da atribuição de ser fundante da vida social, quando esta é uma atribuição própria da pessoa, ser relacional por excelência, como temos tentado mostrar. É o joguete porque, na teoria contratualista liberal, o indivíduo começa como sujeito e termina como objeto¹¹²⁷; o que é inadmissível com a pessoa, núcleo, por sua vez, doador e aferidor de sentido em tudo que constitui a vida comunitária.

Como temos visto, para o personalismo, é só com a pessoa que é possível se estabelecer uma analiticidade frutuosa, pois a sua analiticidade, segundo o personalismo, é a única que imprime um movimento de teor qualitativo – o qual chamamos de *looping da pessoa* – que gera ganhos reais. Pois sendo a pessoa um universo inesgotável, e por isso o seu caráter não inventariável, depois do seu movimento de criação, por ela mesma, se dá o movimento de aferição, que, a cada vez, na *repetição*, na *reapropriação*, gera um ganho real. Um ganho que se dá primeiramente dentro da sua esfera mais própria, a esfera espiritual, cujas conseqüências para o mundo da vida, o mundo da cultura, a civilização tem presenciado apenas esboços tímidos, mas que são suficientes, para o personalismo, como desvelamento e indicação de suas capacidades criadoras. Uma das principais características da vida pessoal criadora, *possível a todos*, aparece, portanto, segundo Mounier, como a capacidade de recolocação de todas as coisas, de todas as horas e todos os dias sob a luz de uma transfiguração constante. É em vista da criação das mediações necessárias e condizentes – *instituições* –, em apoio ao desenvolvimento desta capacidade transfiguradora a que a pessoa é chamada a desenvolver, que milita toda revolução

¹¹²⁶ MOIX, Candide, *op. cit.*, p. 75.

¹¹²⁷ Veja o tom com que John Locke trata o seu *indivíduo fundante* na sua especulação voltada à estruturação da cadeia de produção social (*Dois tratados ...*, *op. cit.*, pp. 465 ss.: “Capítulo VII – *Da sociedade política ou civil*, § 85.) e a sua preocupação constante com o que se destaca como o verdadeiro móbil, verdadeiro fundamento da sociedade contratual: a *propriedade*. Lá percebemos claramente a metamorfose do indivíduo, que passa de sujeito a objeto, depois que as regras do jogo estão estabelecidas e aceitas, depois da naturalização de uma produção social.

personalista e comunitária. Nesse sentido, o raio de ação revolucionária personalista só poderá cobrir o que para tal pode cobrir, enquanto crítica, uma *crítica à civilização*.¹¹²⁸

A fundação do individualismo, que tem como elemento fugaz de base da civilização ocidental moderna o *indivíduo*, segundo o personalismo, carrega consigo a sua mística. A mística tem um caráter antecedente às fundações. Assim, a mística da República, segundo Mounier, que é traída pelos republicanismos; a mística do trabalho, que é traída pelo trabalhismo etc. Da mesma forma, é a mística que funda o indivíduo que o torna atraente e como que o espelho *de uma época* das inspirações mais profundas da humanidade. “Considerada no indivíduo que ela anima, a mística é hostilidade aos contrários¹¹²⁹, paixão de liberdade interior. ... Eu me insurjo contra todos os trotes e todos os importunos e todas estas velhas instituições pelas quais um contingente de autoritários, em nome coletivo, impõem ou querem impor, a alguns livres indivíduos, a marca da superioridade comum.”¹¹³⁰ E ainda: “O espírito místico é uma liberdade transcendente que sempre escapa para o alto.”¹¹³¹ Todavia, para Péguy, como para o jovem Mounier, o ensejo de liberdade, que é parte da mística do indivíduo, tende para todo tipo de “sutileza interior constringedora, tormento interior apaixonado que alguns críticos do romantismo descrevem e que torna sem controle a alma que crê possuí-la.”¹¹³² A mística seria antes uma luz, que excita ao fervor, mas se afasta da confusão. “É um centro de união de forças vivas de uma

¹¹²⁸ É perceptível a existência de dois Mounier, um do primeiro período até 1936, em que vigora os temas da Revolução ligados a uma crítica da Civilização e seu projeto de *Refazer a Renascença*, e o do segundo período, de 1937 a 1938 e, sobretudo, depois da Segunda Guerra, onde Mounier aparece ainda preocupado em “definir um modelo global de sociedade, de cidade, mas de pensar com ‘mais modéstia’, como ele dirá, o construível a partir do dado.” – CF. GOFF, Jacques le, “resenha” sobre o livro: *La cite personaliste d’Emmanuel Mounier*, Presses Universitaires de Nancy, 1983, de Marie-Thérèse COLLOT-GUYER; in *Bulletin des amis d’Emmanuel Mounier*, Numéro 60, Octobre 1983, p. 21. Todavia, longe de ser uma inconsistência da parte de Mounier, na verdade, se relaciona ao tipo de experimentação que Mounier com sua equipe propõem através de *Esprit* a que seja realizada em relação aos valores da pessoa e da comunidade os quais, em Mounier, para quem “o evento será o seu mestre interior”, não se limitam só a eventos vultuosos, como é o de uma civilização, mas a pequenos eventos, cuja ebulição montante nunca deixa de preparar grandes eventos. Mudando-se os eventos, muda-se, para o personalismo, a forma do engajamento, que além de ser um ato integral, é um ato *inteligente*. Só um pensamento decadente e de demissão pode achar que não se pode pensar outros engajamentos depois da colocada em cheque das grandes utopias mercadadamente coletivistas. Esta recalitrante postura contemporânea serve, para os atuais demitidos decadentes, como álibi explicativo de sua demissão da vida e de sua responsabilidade e que, assim fazendo, aceitam às avessas, pela negação, que o único tipo de ação possível seria aquela das utopias fracassadas.

¹¹²⁹ Enquanto opostos tomados em sua irredutibilidade relacional, o que já é parte do *jogo* do individualismo maniqueísta.

¹¹³⁰ *La pensée de Charles Péguy, Oeuvres I*, p. 71.

¹¹³¹ *Ibidem*, p. 72.

¹¹³² *Ibidem*.

alma, e por aí ela exclui a dissolução da atividade em uma vã procura da gratuidade pura.”¹¹³³ Como vemos, o fato de ser o indivíduo, e mais especificamente, o indivíduo do liberalismo que se lança com o tema da liberdade no Ocidente moderno, não faz com que o personalismo se insurja contra *a liberdade*, mas, antes, contra o meio caminho andando – que, para o personalismo, só pode se completar na pessoa – representado por este indivíduo liberal em suas falsas promessas. Este indivíduo liberal que surge, ao mesmo tempo em que permite que se forjem as aderências de sua pseudo-liberdade fora da vida da pessoa, o que já demonstra a intencionalidade de fundo do programa liberal que é objetificar o indivíduo, portará um caráter exclusivamente subjetivo, fazendo com que nele, a liberdade que toma força, se torne sinônimo de interioridade, à qual a experiência original da liberdade faz apelo, sem dúvida, mas que, no indivíduo liberal, se perde como lirismo, como ruminação interior. Essa situação servirá para muito tema de novela, mas não para a instauração da verdadeira liberdade.

Segundo o personalismo, a fraqueza da liberdade do indivíduo instaurada pelo individualismo liberal é tão grande que aquele, alardeado pelo liberalismo como o bastião contra a multidão, num segundo momento, em que as instituições liberais já se encontram estabelecidas e legitimadas, não consegue deixar de ser atraído e convencido pela força da unanimidade numérica, que é uma forma matematizada da multidão. Vemos que o liberalismo, que se gaba do seu individualismo, carrega consigo, desde sua origem – numa espécie de gestação siamesa –, o germe do coletivismo, que só esperará a hora e o momento certo para nascer e reivindicar também o seu lugar na história. É por isso que Mounier, desde o início, não titubeia em tratar a briga do individualismo e do coletivismo como querela de família. Para o personalismo, todo jogo maniqueísta é um jogo interesseiro. Isso Mounier aprendeu de Péguy, para quem a força que move o indivíduo não é forte o suficiente para mantê-lo fora do jogo da unanimidade, como vimos, imposta pela maioria numérica do liberalismo. A observação que Emmanuel Mounier faz em relação à crítica do indivíduo por Péguy, pode ser colocada como sua: “... ele não crê que o indivíduo seja tudo, e crê menos ainda que o indivíduo possa tudo. Ele não compartilha nem ‘do orgulho

¹¹³³ *Ibidem.*

daquele que não é do rebanho’, nem do dogmatismo pelo qual as minorias se consolam por serem minorias.”¹¹³⁴

Segundo Mounier, via Péguy, a unanimidade da maioria, além de ser a derrota das aspirações do indivíduo, derrota à qual está desde o início fadado a suportar, é um insulto à *Razão humana* em nome da força da razão numérica: “A unanimidade não prova nada porque o número não prova nada: e quando alguns homens discutem em conjunto, dizia ele [Péguy] a Tharaud, ‘há entre eles menos de penosa e dolorosa incompatibilidade do que quando eu discuto comigo mesmo.’ A maioria não é uma razão. Mas ‘eu não creio que a minoria tenha mais forçosamente razão que a maioria: isto depende das espécies; só há razão que tenha forçosamente razão.”¹¹³⁵ A razão aqui não é a expressão demarcada e determinada pelo racionalismo, a *razão racionalista* tem de ser aferida pela *razão humana*, aquela não é a última palavra. A razão humana leva a sua lógica, mas é uma lógica ampliada, é uma lógica que contempla toda personalidade.

Para o personalismo de Mounier que defende uma lógica tão ampla, uma moral compatível só pode ser uma moral flexível. O que a respeito disso Mounier diz sobre Péguy será a marca do seu personalismo: “É evidente, pelo contrário, que são os métodos flexíveis, as lógicas flexíveis, as morais flexíveis que são as mais severas, sendo as mais estritas ... Uma lógica rígida pode deixar escapar as sinuosidades do erro. Um método rígido pode deixar escapar as sinuosidades da ignorância... É uma lógica flexível, um método flexível, uma moral flexível que perseguem, que alcançam, que desenham as sinuosidades das faltas e das deficiências... A rigidez é essencialmente infiel e é a flexibilidade que é fiel.”¹¹³⁶ É importante notar, nessas palavras de Mounier, como Péguy entende a flexibilidade do método, ou seja, a sua manutenção como sendo algo, sem dúvida, mais difícil de se realizar do que o que a suposta *rigidez de método* apregoada aos quatro cantos pelo racionalismo pode nos fazer pensar pela ressonância imediata com que nos chega o limite de significado intrínseco a sua carga semântica previamente comprometida. Por traz da rigidez do método racionalista oculta-se, para o personalismo,

¹¹³⁴ *Ibidem.*

¹¹³⁵ *Ibidem.*

¹¹³⁶ *Ibidem*, p. 31.

uma facilidade inadmissível. O *método flexível*, como o *pensamento*¹¹³⁷, sendo mais abrangente do que o método rígido, nem por isso é sinônimo de falta de rigor. Muito pelo contrário, este método flexível, pelo alcance que dá a sua dinâmica, exige de quem o aplica, pelo seu caráter de fidelidade e de escuta ao objeto, o mais extremo rigor, um rigor que implica, para o personalismo, um caráter qualitativamente diferenciado do caráter quantitativo que o racionalismo tem apregoado e vinculado ao rigor do seu método. Este, enquanto *reflexão*, é seletivo no sentido interesseiro contido em sua intencionalidade. Aquele, enquanto *pensamento reflexivo*, repõe seus próprios construtos sob o crivo da crítica e, por isso, tem de lançar mão de outras dimensões mais originárias da experiência existencial humana a fim de compor sua epistemologia. E isso fora de qualquer ressonância com o chamado discurso politicamente correto – a traição da laicidade – ou com a falsa piedade religiosa veiculada pelos meios de comunicação – a traição do cristianismo. Estas traições representam a última modalidade do neoliberalismo de castrar e desvirtualizar o que poderia resultar de verdadeiro rigor transformador destas fontes vitais: humildade, escuta, capacidade de descentralização, de compreensão, de simpatia etc., que, por outro lado, compõem a epistemologia personalista.

Já falamos que o personalismo de Emmanuel Mounier segue o lema da Grande Mística: *distinção, sem separação*. Por trás do atomismo individualista se encontra uma visão totalmente incompatível com a existência finita, que, para o personalismo, é entendida sob o modo de ser *relacional*. Esta noção fundamental que comanda a ontologia e a antropologia personalistas é que dá o tom da filosofia dialógica de Mounier herdada de Péguy. “... Péguy distingue muito bem as separações arbitrárias, nascidas da dureza e do ódio, e este aprofundamento que, sobre o lugar das individualidades ideais ou concretas que não podem mais mesmo ser descritas em termos de espaço e de justaposição, vai procurar, no abraço do individual, a eternidade de onde ele tomou seu vôo audacioso. Toda oposição, segundo Péguy, nós o temos visto, sai de uma confusão, quer dizer, de uma distinção não excessiva, mas insuficientemente compelida. A *singularização* [grifo nosso] conduz à harmonia e ao limite mesmo, à supressão de toda adversidade.”¹¹³⁸ Adversidade e não

¹¹³⁷ Na mística, o pensamento é sempre mais abrangente que a razão. Por isso, uma razão *adequada* será sempre uma razão abrangente, como manda o pensamento, e não o contrário. Ver INGE, William Ralph, *The christian mysticism, op. cit., passim*.

¹¹³⁸ *La pensée de Charles Péguy, Oeuvres I*, p. 73.

diversidade, o espírito, segundo o personalismo, ama a diversidade e decai com a homogeneidade. A singularização, por ser a afirmação do incontornável de cada pessoa, é, ao mesmo tempo, a superação da adversidade produzida pela barafunda racionalista que confunde as expressões sociais pontuais da pessoa, não lhe dando o direito de resposta, com a *pessoa* enquanto tal. Isso, segundo o personalismo, que é uma expressão de fé na capacidade criadora da pessoa, só pode gerar *adversidade* infrutífera.

Temos feito menção do meio caminho que representa o individualismo em relação às exigências da pessoa. É necessário aqui uma precisão. O liberalismo, que se alimenta da retórica da cientificidade, compromete o que poderia se dar como expressão viva e vivificadora da realidade concreta com sua vontade de contenção do vital sob os ditames de uma racionalidade pela qual quer instrumentalizar e objetificar todas as manifestações desta realidade. Essa morte lenta liberal se dá no plano das expressões concretas. No plano das expressões metafísicas, onde se encontram as fontes vitais que alimentam as místicas, o liberalismo procura estancar o seu jorro potável desviando os sedentos para as fontes insalubres de sua razão impassível e imóvel em si mesma, cujo único movimento permitido é o falso e ilusório movimento interno centrado em seus próprios ditames. Como vimos, essa traição do liberalismo que começa, segundo Mounier, na modernidade, pois prometeu fazer valer o ser – quer dizer, a *finitude* – em suas instituições e, com muito malabarismo e sofisticação retórica, faz valer o *não-ser* – quer dizer, o mundo da *substância* – tem contaminado todas as místicas. Nesse sentido, não se trata de estabelecer simplesmente as *separações* quando a fonte de que se bebe para tal, sendo a mesma, compromete antecipadamente o resultado. É necessário apontar o caminho para uma nova fonte. No plano das expressões finitas, em que as místicas procuram, na condição espaço-temporal, realizar suas manifestações que brotam da *eternidade*, o jogo de fricção entre os indivíduos atomizados – segundo o personalismo, traição e caricatura liberal do modo de ser da relação – faz com que estes não completem nunca e não possam realizar a experiência relacional de uma vida pessoal. É no sentido de uma reposição da *eternidade*, (que não quer dizer uniformidade¹¹³⁹, mas a qualidade mesma condizente com a diversidade das místicas, tomadas enquanto puras místicas, ou seja, como *espírito*, e cuja manifestação ama a

¹¹³⁹ *Ibidem*.

diversidade), e da *singularidade*, (que não quer dizer nem solipsismo nem fricção), que o personalismo de Mounier vai ser uma filosofia da escuta. Escuta do comprometimento real das místicas veiculadas, enquanto expressão singular, para com a *eternidade* de onde brota o espírito – transcendência na imanência – que, como já dissemos e repetimos, ama a diversidade. É nesse sentido que as exigências da pessoa vão abranger o *tempo e a eternidade*.

Por outro lado, segundo o personalismo, bem longe da pessoa vai o indivíduo moderno reivindicador com sua mística da solidão. “... o individualismo ... é a metafísica da solidão integral, a única que nos resta quando já temos perdido a verdade, o mundo e a comunidade dos seres humanos. *Solidão em face da verdade*: eu não penso com os outros, nas formas e sob uma luz comuns, mas separadamente, nos abalos da emoção e nas notas concretas que tornam minha consciência única e incomunicável. – *Solidão em face do mundo*: eis-me aqui bem fechado na volubilidade de minhas sensações ou na aventura imanente de minha razão; não se trata mais para me dar diante do meu tribunal um valor que o de ser consciente, sincero e total; a preocupação da psicologia, e logo da psicologia pitoresca chamada psicopatologia, substitui em mim a preocupação metafísica: eu não tenho em mim a não ser o que me diferencia, devido à diferença ser tomada na dissimulação ou na doença.¹¹⁴⁰ *Solidão em face dos seres humanos*: então eu digo *eu*, este indivíduo abstrato, bom selvagem e passeador solitário, sem passado, sem futuro, sem vínculos, sem carne, sobre o qual desceu o fogo do Pentecostes que não une nada: sua liberdade soberana. O mundo moderno o tem desejado suficiente como um deus, fraco em todos os elos e vivo no precioso desdobramento de sua personalidade. Ele tem representado o devotamento, a comunhão e o dom sob a imagem grosseiramente espacial da exterioridade e está persuadido, rejubilante em seu egoísmo natural, por uma hábil delicadeza moral, de que toda relação com o outro é um odioso constrangimento. ... Humanismo? Este humanismo reivindicador não é senão um disfarce civilizado do instinto

¹¹⁴⁰ A psicopatologia, evada ainda de preconceito positivista, quer perspectivar os problemas unicamente dentro da causalidade herdada de um método quantitativo e fechado. Essa busca por dar um caráter “científico” as suas pesquisas, que tocam diretamente a vida humana, as compromete com o racionalismo, compromete tanto sua cientificidade possível quanto encobre seu comprometimento com a ideologia dominante do liberalismo que vibra sempre no sentido da adaptação do indivíduo ao meio.

de poder, o produto sobriamente impuro que ele poderia dar em país temperado sob o policiamento benevolente do pensamento analítico e do juridismo romano.”¹¹⁴¹

Todavia, trata-se, na crítica elaborada pelo personalismo, da busca de *lucidez*. Ao instinto subjacente ao indivíduo se encontra a dignidade da pessoa: “Não acusamos nem o pensamento analítico, que não era destinado ao atomismo, nem a noção de direito, muito menos sumária e unilateral que aquela da reivindicação.”¹¹⁴² Quer dizer, para Mounier, nunca é questão de se jogar fora a água e o neném juntos! “Há toda uma psicanálise a se fazer deste individualismo cuja linguagem sublimada em termos de liberdade, autonomia, tolerância, cobre o reino brutal das concorrências e dos golpes de força. O instinto subjacente é coberto de todas as dignidades da pessoa: a prudência sobre a avareza, a independência sobre o egoísmo, o domínio da ação sobre os sentimentozinhos de propriedade.”¹¹⁴³ Esta crítica de Mounier, que se encontra nos seus primeiros escritos que cobrem os anos de 1932 e 1936, demonstra bem, se não o fim, ao menos o caminho e a entonação que ele iria dar, como diretor de revista, ao seu projeto de filosofia dialógica.

No caráter de presença, implicado em uma filosofia dialógica como a sua, a entonação de sua crítica ao indivíduo não pode ficar restrita ao âmbito noético, deve alcançar o plano da ação. E é em sua aproximação dinâmica ao universo pessoal, como contraprova à crispação do indivíduo liberal, que já podemos perceber este giro sutil do pensamento para o mundo da ação, o que representa precisamente a principal característica do *ato* filosófico de Emmanuel Mounier e que muitos têm tido dificuldade em entender como filosofia. Nesse sentido, uma palavra de Mounier: “Nós não transportamos a pessoa para o indizível. Mas como uma experiência rica mergulhando no mundo, se exprime por uma criação incessante de situações, de regras e de instituições. Mas sendo este recurso da pessoa indefinido, nada do que a exprime a esgota, nada do que a condiciona a escraviza. Mais do que um objeto visível, ela não é um resíduo interno, uma substância batida sob nossos comportamentos, um princípio abstrato de nossos gestos concretos: isto seria ainda uma maneira de ser um objeto, ou um fantasma de objeto. Ela é uma atividade vivida de auto-criação, de comunicação e de adesão que se alcançaria e se conheceria, em seu ato, como *movimento de personalização*. ... Quem se recusa a escutar o seu apelo e se engajar

¹¹⁴¹ *Révolution ...*, *op. cit.*, p. 158 ss.

¹¹⁴² *Ibidem*, p. 160.

¹¹⁴³ *Ibidem*, p. 160.

na experiência da vida pessoal perde o seu sentido como se perde a sensibilidade de um órgão que não mais funciona. Ele a toma então por uma complicação do espírito ou por uma mania de seita.”¹¹⁴⁴ Todo problema será o de discernir, sem complacência, a voz do indivíduo da voz da pessoa.¹¹⁴⁵ Tomar consciência em nós, em torno de nós, da mentira coletiva e individual.¹¹⁴⁶

Mounier qualifica de primeira *Renascença* a que ocorreu no século XVI, caracterizando-a como uma atitude que inicia a inimidade humana e o individualismo decadente de quatro séculos. Depois desta *Renascença*, surge uma outra em resposta a ela, caracterizada por uma volta ao ideal comunitário: o *Refazer a Renascença*, título do seu primeiro artigo em *Esprit* de 1932¹¹⁴⁷, significa, para Mounier, empreender um movimento que vise a pessoa, (não o indivíduo), e a comunidade, (não o coletivismo): uma *revolução personalista e comunitária*. O caráter amplo que Mounier dá a sua crítica, dados os seus pressupostos, só poderia ser assim, visto que não se trata, como temos tentado apresentar, por um lado, de demissão – crítica pela crítica, que não critica a si mesma e se vale da crítica como álibi para o não envolvimento, desconstrução que não se desconstrói a si mesma – nem, por outro, de apresentar propostas de retoques institucionais, *institucionalismo*, de ver ainda o que pode ser salvo, mas de enfrentar um *mal de civilização* que, para a geração lúcida de Mounier, se apresentava patente. Dentro das exigências que temos apresentado que se destacam do tema da emergência e insurgência da pessoa humana na história, dado o seu caráter também de sentido universal, vemos o quanto o projeto de Mounier procura ser conseqüente, pois esta sua retomada do projeto da *Renascença*, enquanto projeto mesmo de civilização, indica o caráter proposital de inserção histórica do personalismo e a estratégia do mesmo enquanto tentativa de recolocar, nos trilhos da pessoa e da comunidade, o caminho que a civilização moderna tem desviado para o individualismo e o coletivismo.¹¹⁴⁸

¹¹⁴⁴ *Le personnalisme, Oeuvres III*, p. 431.

¹¹⁴⁵ *Révolution ...*, *op. cit.*, p. 206.

¹¹⁴⁶ *Ibidem*, p. 368.

¹¹⁴⁷ *Ibidem*, p. 137 a 174.

¹¹⁴⁸ *Ibidem*, p. 184.

III.5 O capitalismo

“Toda nossa experiência de anos recentes aflui sob a enumeração que vamos relacionar. No regime capitalista, nós sabemos o porquê da crise, das guerras, da corrupção, das greves e dos ódios. A questão não se coloca mais, para nós, então, como a de se saber se este regime responde à definição de tirano. Deve-se dizer, antes, que jamais tirano algum dispôs de um poder tão universal de esmagar os seres humanos, pela miséria ou pela guerra, de um extremo ao outro da terra; que tirano algum acumulou, no silêncio da normalidade, tantas ruínas e injustiças. Há mais ainda. Entre o tirano pessoal e seus súditos subsistem ainda algumas relações humanas, mesmo que seja a do ódio. Mas onde está ele, o Leviatan deste século? Ele se encontra desde as sociedades anônimas aos administradores irresponsáveis, das contas em banco, e até mesmo das hipotecas de créditos, como uma máquina financeira cega (onde o plantador de algodão cairá por causa da baixa do cobre) em relação à qual os próprios empregados têm perdido hoje o controle. Se a alma do governo é o elo de amizade e de fidelidade que religa organicamente os governados ao poder, onde atá-lo hoje?”¹¹⁴⁹ Antes desta passagem, que pertence a um artigo de 1933¹¹⁵⁰, neste mesmo artigo, Mounier discorre sobre a questão da *resistência ao tirano* na tradição do pensamento cristão.¹¹⁵¹ “Se nenhum cristão pode combater o poder estabelecido por ambição pessoal, ou pelo gosto da aventura a correr, há um momento em que esta submissão de fato, segundo a tradição teológica, não é mais um dever para os governados. É aquele onde o regime torna-se tirânico, quer dizer, onde o soberano, em vez de governar em vista do bem comum, o faz em vista do bem privado do tirano. O *De Regimine principum*¹¹⁵² enumera os defeitos de um tal regime: ruína, sangue, insegurança; as liberdades são maltratadas, a grandeza de alma e a alegria desaparecem dos corações, as discussões se multiplicam no país e o aviltamento invade os costumes políticos. Neste momento, é o próprio soberano quem se tornou sedicioso, é ele quem tem ferido esta alma

¹¹⁴⁹ *Ibidem*, p. 386.

¹¹⁵⁰ *Rupture entre l'ordre chrétien et le désordre établi [Ruptura da ordem cristã e a desordem estabelecida]*, in *Révolution ...*, *op. cit.*, p. 371 a 303.

¹¹⁵¹ Em nota, *op. et loc. cit.*, Mounier apresenta a seguinte referência: “Para o que segue, ver notadamente são Tomás, *Sum. Th.*, II^a II^{ae}, q. 42, a. 2.; *Commentaire à la politique d'Aristote*, III, cap. V., e o artigo *Insurreição* do “Dicionário de Apologética” de A. d'Alès.”

¹¹⁵² Nota de Emmanuel MOUNIER, *op. et loc. cit.*: “I, 3.”

do poder legítimo: ‘a unidade do bom direito e da utilidade comum’, é ele quem está em estado de revolução contra a cidade, sendo o ato revolucionário um ato de ordem a serviço da cidade.”¹¹⁵³

Este texto esclarece o anterior em aspectos importantes. A experiência dos eventos contemporâneos pelos quais a geração de Mounier passava se enquadrava perfeitamente, para os personalistas, na descrição histórica dos defeitos indicadores de que *se estava sob um regime tirânico*. Todavia, para Mounier e sua equipe, a situação calamitosa e desastrosa a que o paroxismo do sistema capitalista havia chegado e conduzido as nações que apostavam nele naquele tempo, não indicava a Mounier a oportunidade de dar um melhor tratamento na precisão de uma conceito. Aos intelectuais personalistas, conscientes dos compromissos pessoais consigo mesmos, quer dizer, com seus valores, e de suas responsabilidades quanto ao esclarecimento da situação para a população, fora das complacências e das meias-palavras, para o campo da lucidez, esta situação, que eles sentiam como dilacerante, pela capacidade de simpatizar com o sofrimento dos outros, não se lhes apresentava como a oportunidade de burilar melhor um conceito. A indignação comum sentida em relação àquela situação desastrosa lhes fazia sentir uma tal redução nocional daquela catástrofe econômica, cujas implicações sociais amplas representaram, para muitos países europeus na época, não obstante a França não ter sido o mais atingido, a morte, a miséria, a abjeção, a humilhação, a destruição, em último nível, das resistências psíquicas que ainda davam algum ensejo para esperança de milhões de seres humanos. O *crash* da bolsa de Nova York de 1929 foi o marco e o estopim da indignação que moveu à ação Mounier e sua equipe na realização do projeto, incerto economicamente e arriscado politicamente, de lançamento da revista *Esprit*, laboratório de idéias pautado sobre o diálogo irrestrito com vistas ao esclarecimento das bases sobre as quais, para Mounier, uma *revolução personalista e comunitária* se colocava como necessária e poderia ser realizada.

Em vista disso, o fato de Mounier ter deixado para trás um futuro promissor de professor universitário, atitude que fazia os amigos mancarem a cabeça lamentando a perda de tão grande oportunidade que ela lhe representava¹¹⁵⁴, cuja bolsa de doutorado na Sorbonne, porta de entrada certa para a vida acadêmica, Mounier havia ganhado em

¹¹⁵³ *Révolution ...*, *op. cit.*, p. 386.

¹¹⁵⁴ *Mounier et sa génération*, *op. cit.*, p. 485 s.

segundo lugar, depois de Raymond Aron, é um sinal, ainda para nós hoje, do tamanho de sua indignação.¹¹⁵⁵ Digo que é um sinal ainda hoje pelo fato de que, no âmbito da insegurança social geral a que a maioria das pessoas comuns está submetida no Brasil¹¹⁵⁶, é fácil simpatizar e perceber o custo e a dificuldade que representou para Mounier a tomada de uma atitude de risco pautada sobre valores firmemente assumidos, e ainda mais principalmente quando o espírito social que vigora hoje no Brasil é, em todas as partes, o do mais assombroso conformismo. A insegurança geral mais o acúmulo desse assombroso conformismo social nos dá uma idéia da indignação que motivou o ato filosófico de Emmanuel Mounier e o moveu para a realização do seu projeto arriscado de lançamento de revista. Essa indignação de Mounier pode ser sentida também quando vemos que, para a manutenção do atual estado degradante, não são poupados os meios mais hipócritas e mais baixos de mentira social veiculados a granel todos os dias indiscriminadamente pelos meios de comunicação, numa espécie de orquestração de um complô geral, uma verdadeira Internacional da Morte. Internacional cuja manutenção, não obstante toda justificativa, toda retórica, todo *divertissement* veiculado, os meios de comunicação realizam ao preço de muita alienação, conformismo, derrotismo, degradação humana e aposta, entre as emissoras, quanto a quem é capaz de acrescentar um grau ainda mais baixo na degradação e

¹¹⁵⁵ É dilacerante coincidência que, no exato momento em que estou preparando este texto, o sistema do atual capitalismo financeiro, regime de irresponsabilidade por excelência e que domina atualmente a face da terra, está pondo, de novo de Wall Street, todo o mundo atual a passar por uma crise econômica cujas proporções e o alcance social, sendo ainda completamente desconhecidos, todavia, não ocultam o fato de que, em termos de alcance nefasto e destrutivo, a de 1929 perto desta já passa bem longe. Esta triste realidade, este *factum*, dão ainda mais o tom de contemporaneidade e pertinência ao pensamento de Emmanuel Mounier e sua equipe. E faz valer ainda a palavra do personalista Denis de ROUGEMONT que dá no *Prefácio* de 1972 ao seu livro *Penser avec les mains* escrito em 1935 e lançado primeiramente na revista *Esprit*: “... não vejo nada de inovador, nem na esquerda nem na direita. Mao, o único talvez, inova, indo além de Marx, pela idéia totalmente herética de “revolução cultural” (título de um dos meus capítulos em 1935). ... Não vejo uma só revolução no mundo moderno que tenha chegado a outra coisa que reforçar o estado central, o chauvinismo, a polícia ... Portanto, eu creio na revolução, tal como a define ‘Penser avec les mains’: a conversão das finalidades... a instauração efetiva de uma hierarquia nova dos fins da vida cívica.”

¹¹⁵⁶ O professor Antonio Joaquim SEVERINO, “Le personnalisme et les défis posés à l’anthropologie contemporaine: um regard brésilien”, in *Colloque tenu à UNESCO, op. cit.*, vol 2., 2006, p. 541 ss., na conclusão de sua apresentação, na época, dos dados alarmantes que denunciavam a situação da injustiça social que vigorava no Brasil, diz: “A análise que Mounier fez da civilização ocidental dos nos 30 a 50 se adapta perfeitamente com a que vigora hoje no Brasil, que não tem tido êxito em prosseguir no seu projeto civilizatório.” (p. 545) Não obstante algumas alterações que ocorreram no governo Lula e que prometiam alguma coisa a mais do que a manutenção do *núcleo duro* da injustiça social brasileira, não penso que muita coisa tenha mudado para melhor no sentido da superação do esquema do oportunismo que sempre caracterizou a pseudo-política representativa brasileira de sempre “agir conforme a força das circunstâncias”. Circunstâncias postas e mantidas sempre por uma minoria insignificante bem situada, por um apêndice social brasileiro para o qual o problema do ganha-pão diário está mais do que resolvido.

abjeção humana no Brasil, e tudo com a conivência do Estado liberal de Direito e suas respeitadas Instituições legítimas. Humilhação essa numa sociedade historicamente dilacerada e que ainda não encontrou o caminho da pessoa, como é o Brasil. Todavia, manutenção sempre mais à vontade, por parte dos meios de comunicação, e com sorriso fácil nos lábios quando fora de crise, quando anunciam hipocritamente que “tudo está bem e sob controle”, quando, na verdade, *tudo corre para o abismo*.

Tudo isso pode nos dar uma idéia da indignação que moveu Mounier, ao mesmo tempo em que nos esclarece como se dá esta suposta “nova” modalidade do capitalismo chamado neoliberal. Seu requinte de violência, de refinamento abstrato no trato e ocultamento das cifras de dinheiro do capital financeiro que alcançam o número impensável, há poucos anos atrás, de bilhões e trilhões, sem que guardem qualquer correspondência com a produção social humana finita, que seria o único referencial concreto que poderia dar a este dinheiro virtual um lastro real, é algo assombroso. O nível de alienação a que o espírito pequeno-burguês tem submetido os indivíduos pulverizados nessa sociedade esfacelada aumenta na mesma proporção em que aumenta a sofisticação desse seu poder de violência, de destruição e de exaurimento de qualquer expressão real de vida.¹¹⁵⁷ O grau de resignação a que o povo, que se quer faz idéia do que significa “liberdade”, tem chegado é algo que nenhuma alienação religiosa oficial sozinha conseguiu emplacar, pois teve sempre, ao lado do seu discurso alienante, de lidar com as dimensões e os valores concretos da liberdade e igualdade inerentes ao próprio fenômeno religioso, como já descrevemos. Esse é o preço que a sociedade atual tem de pagar por ter consentido e acreditado na falsa laicidade liberal e nas promessas do racionalismo como capaz de dar conta dos problemas significativamente humanos. Para esta subjugação foram necessários séculos. O neoliberalismo atual, livre do seu alter-ego, o comunismo, parece não conseguir se conter em seu embriagamento abstrato e alucinado que pulsa no sentido de objetificar, subjugar e neutralizar toda e qualquer expressão do mundo da vida aos ditames de sua ânsia pelo lucro fácil sem trabalho prestado. Não obstante essa dinâmica de insegurança e violência geral estabelecida e mantida de maneira a mais sofisticada que já se tenha

¹¹⁵⁷ A esse *dinheiro virtual* que inflaciona toda estrutura econômica irresponsável do capitalismo financeiro atual, e que não tem lastro algum com a produção social real e nem com as necessidades concretas da pessoa, os economistas chamam, como um termo bem neutro e científico, de *derivativos*, enquanto que, em termos técnicos do Direito Criminal, chamaríamos *estelionato*.

pensado pelo atual capitalismo financeiro – hoje com grande apoio por todo aparato disponível das tecnologias de comunicação à longuíssima distância em tempo real e da informática –, meios com os quais a época de Mounier dos anos trinta do século XX nem sonhava, sempre nos será impressionante um testemunho filosófico como o de Emmanuel Mounier e sua equipe de personalistas.

Ademais e antes de tudo, nenhum tirano se proclama como tal, ou seja, como em aberta revolução contra a cidade, pelo contrário, sua estratégia e preocupação constante – daí a insegurança que caracteriza o regime tirânico para com o próprio tirano que tem de viver *de e em* um estado de mentira, hipocrisia, desconfiança e perfídia generalizadas – é manter a sensação de que as suas intenções são as melhores possíveis para o povo, que os percalços e a situação de vexação sentidas e mantidas são “provações necessárias”, *para o povo*, em vista de um equilíbrio que virá *no futuro*, daí ser necessário o *bom-senso* de ações conjugadas pela força irresistível das circunstâncias, quer dizer, uma *covardia* mantida pelos tiranetes chamada *política do possível*; que as queixas, e dissensões intestinas são causadas pelos verdadeiros traidores da nação, e não pela *ordem estabelecida* que tem o seu tempo próprio para voltar ao equilíbrio e que deve continuar sendo dirigida pelo *soberano* de quem o tirano busca a legitimação para a manutenção do seu desmando.¹¹⁵⁸

Além disso, a análise final de um regime tirânico só pode se dar depois do fim do seu regime. Este é o caso da possibilidade de se avaliar sempre mais exaustivamente as tiranias históricas já passadas. Todavia, para o personalismo, é possível também uma *análise interna a regime tirânico* e muitas vezes uma antecipação crítica quanto ao sentido tirânico para o qual o rumo dos eventos caminha. Este é caso da crítica do filósofo personalista Paul Louis Landsberg ao *hitlerismo*, que ele começa desde 1930 na Alemanha, de onde tem de fugir em 1933, e que muito serviu como base da crítica que Mounier começa a elaborar.

Por outro lado, também, a maneira pela qual a emergência a que os eventos de seu tempo conduzia representava já, para Mounier, o sinal cabal de que se estava, na verdade, não *simplesmente* sob um regime tirânico, pois nesse, como nota Mounier, ainda haveria o sentimento humano de ódio. Mas agora, pergunta ele, onde está o Leviatã deste século para

¹¹⁵⁸ Uma caracterização clássica do tirano se encontra em: LA BOETIE, *Discours de la servitude volontaire*, GF Flammarion, Paris, 1983, pp. 131 a 171.

nós ao menos o odiarmos? Nesse sentido, podemos dizer que, para Mounier, o capitalismo não responde à definição de tirano, pois ele ultrapassa o tirano em capacidade e sofisticação de destruição e permanência no anonimato. Nesse sentido, e dadas as circunstâncias, elaborar uma apreciação de busca acadêmica de rigor conceitual, simplesmente, como já dissemos, quanto a se o capitalismo, um sistema antes que um indivíduo, poderia ser identificado com a noção histórica de *tirano* que sempre fora pensada em relação a um indivíduo concreto, se apresentava a Mounier e sua equipe como uma preocupação um tanto quanto pueril. Como temos dito, a tara do liberalismo é o abstracionismo, propositalmente mantido justamente pela condição que sua psicologia de fundo propicia na geração do sentimento, na maioria das vidas que vivem sob sua égide, de inapreensibilidade, de ininteligibilidade, notada por Mounier pela sua pergunta sobre onde se encontrava o Leviatã deste século, e que serve justamente para tornar incólume o furor desvairado por lucro, *custe o que custar*, interno ao próprio movimento anárquico e avassalador do capitalismo. Para este as exigências da pessoa, como temos tentado apresentar aqui à luz do personalismo de Emmanuel Mounier, porque representa o antípoda a sua anarquia, simplesmente *não existem*.

Sendo assim, como em toda matéria ligada ao espírito, (e a presente, perspectivada pelo personalismo, e para a frustração da *razão tecnocrata*, é uma delas), não se trata de preocupação com a pura descrição, busca de uma exatidão pedante e indiferente quanto à correspondência ou não histórico-noética de um conceito, mas de um *despertamento*. A curiosidade conceitual pode gerar algum bem-estar intelectual, mas a redução ao preciosismo, a que esta atitude marcadamente racionalista tende a se deixar levar, não é forte o suficiente para despertar a pessoa para a necessidade de um passo além do puro conhecimento conceitual; quer dizer, à consciência que, lúcida, procura o momento adequado de inserir-se no tempo para a ação. E é justamente isso, a esse despertar da pessoa consciente que a reflexão que Mounier e sua equipe iniciam em *Esprit* se propunham lançar. Como o seu apelo é à pessoa – ou seja, a *qualquer um* – e sua intenção socrática é levar a filosofia dos gabinetes para as ruas, esse jeito diferente de fazer filosofia sempre foi suspeito ao pensamento acabado e ao sério da universidade. Para o *realismo integral* de Emmanuel Mounier, que postula um pensamento encarnado, em que o corpo também participa do pensamento – como já vimos, para o personalismo, o pensamento é

sempre mais amplo do que a razão –, em que a carne e o sangue têm a palavra da hora, uma decisão que não concorra para a busca das satisfações legítimas da dimensão corpórea necessárias para a expansão e o desenvolvimento das potencialidades criadoras da pessoa e o pleno cumprimento de sua vocação, tende a ser uma evasão e justificativa da ascese a que a minoria beneficiada pelo capitalismo quer submeter a maioria dos seres humanos. É o fardo do neofarisaísmo impingido sobre o povo, mas no qual os fariseus atuais não estão dispostos a encostar uma unha sequer.¹¹⁵⁹

Mounier mantém a consciência dessa fraude: “O capitalismo ... tem chamado as reivindicações por justiça e as cóleras das pessoas pobres de materialismo, pessoas que têm crido que ele era verdade e que têm ido para onde, na verdade, elas são rejeitadas. ... Quando o individualismo e o capitalismo se afirmam defensores da pessoa, da iniciativa e da liberdade, eles cometem a mesma mentira que quando eles afirmam-se defensores da propriedade. *Eles defendem a palavra, para melhor expropriar a coisa.*”¹¹⁶⁰ [grifo nosso] Temos falado da tática do abstracionismo de todo construto racionalista liberal, de sempre localizar, *fora da pessoa*, o núcleo de sentido que quer manter sempre sob os seus cuidados, pois, em relação a este núcleo, o liberalismo se sente o herdeiro capaz, o preceptor teórico da humanidade, e em torno do qual sempre espera o bom-senso do mundo inteiro de mantê-lo como eixo. Todavia, para o personalismo “... *não há ordem econômica válida em si mesma* [grifo nosso]: a economia deve ser apenas o melhor meio de proporcionar a todas as pessoas a exata medida de bens materiais necessários para o desenvolvimento espiritual de cada uma.”¹¹⁶¹

Esse gnosticismo interesseiro de ódio ao corpo – ao corpo dos *outros* – essa ascese de decadência – ascese para os *outros* – esse neopaganismo da laicidade moderna, chamada capitalismo, ultrapassa os quadros de referência crítica que o racionalismo propositalmente permite. O que já demonstra o quanto o racionalismo é comprometido com esse sistema. Essa união histórica, sobre a qual já esboçamos algumas aproximações, entre o racionalismo filosófico, o liberalismo político, o espírito burguês e o capitalismo nos leva a crer que o racionalismo seja mesmo a filosofia dessa ideologia difusa. Portanto, se o que

¹¹⁵⁹ “Amarram fardos pesados e os põem sobre os ombros dos seres humanos, mas eles mesmos nem com um dedo se dispõem a movê-los.” (Mateus 23.4)

¹¹⁶⁰ *Révolution ...*, op. cit., p. 179 s.

¹¹⁶¹ *Ibidem*, p. 206.

temos dito até agora, à luz do personalismo de Emmanuel Mounier, acerca das exigências da vida pessoal criadora, pode servir como referência para estabelecermos um balanço crítico sobre os resultados a que o capitalismo tem conduzido a civilização em função dessas exigências, justifica-se a resposta *negativa* à colocação anterior de Mounier: “A questão não se coloca mais, para nós, como a de se saber se este regime responde à definição do tirano.” Não, definitivamente, para Mounier, o capitalismo não responde à definição de tirano: *ele a ultrapassa*.

Repetindo, com o tirano individual, ainda resta alguma relação humana, mesmo a de ódio, mas o nível de abstração a que o capitalismo chegou¹¹⁶², e a invasão em todos os domínios pelo espírito burguês, com sua justificação *a priori* de toda e qualquer injustiça, só nos deixa a alternativa de tratá-lo como uma espécie de religião, ou melhor de anti-religião, ou morte de toda verdadeira religião. Todavia, a tirania, na perspectiva personalista, não se reduz nem à figura concreta do tirano e nem ao conteúdo restritamente nocional implicado no conceito. Para o personalismo, em que toda e qualquer ação na finitude tem uma implicação e extensão éticas, por causa dos valores que a antecedem como fundamento, a tirania é, antes de tudo, um *modo de ser*. Para tanto, uma outra figura que marca correspondência com o que significa tirano é, pelos valores que o fundamentam, como já vimos, a do indivíduo egoísta e reivindicador burguês e liberal surgido na modernidade.

¹¹⁶² E veja que na época em que Mounier escreve, o capitalismo ainda não tinha alcançado o refinamento abstrato – quer dizer, sem ligação ou vínculo direto com a produção social – a que hoje é possível graças à informática e à possibilidade de geração virtual de valores astronômicos sem nenhuma correspondência com o mundo real, muitas vezes equivalente ou superiores ao PIB de muitas nações, e que vão parar nas mãos de um único indivíduo com poder pleno de movimentação especulativa destas somas cuja manobra tem o poder de comprometer a economia de um país inteiro. A Finlândia, que consentiu em ser um dos cassinos do jogo capitalista, há pouco, de uma condição de país rico se viu em estado de calamidade em poucos dias após o anúncio da crise atual. Crer que se pode estabelecer e manter os vínculos sociais humanos complexos tomando o dinheiro como a cola social última, a medida única social, é um dos engodos do reducionismo que a ideologia do liberalismo-capitalismo tem imposto à civilização ocidental cuja catástrofe humana, a custo de muita retórica, mentira, impedimento da grande maioria de alçar algum nível mais significativo de existência livre e responsável além do que o de uma vida apenas epidérmica, genital, a que essa retórica liberal permite à grande maioria dos seres humanos no seu esquema esclerosado, só aos poucos, e com muita resistência, tem sido sentida e vislumbrada em sua capacidade de destruição. Todavia, estas questões gritantes que apontam para o capitalismo como a principal causa são desviadas desse foco, mantendo o tirano no anonimato e dando mais tempo para sua ação funesta. Enquanto isso, o capitalismo vai esvaziando e castrando, neutralizando toda seiva de vida dos valores mais significativos da existência humana, valores que a humanidade ao longo do tempo tem se esforçado por realizar e que são agora negados em proveito de uma redução existencial necrófila da vida humana como “busca do dinheiro”, cuja possibilidade de aquisição real é comprometida de saída para uma maioria esmagadora e cada vez mais crescente.

Mounier é atento a este caráter difuso do espírito capitalista já como sensibilidade e cosmovisão. Ele não pode simplesmente querer enquadrá-lo como uma figura, não obstante serem os técnicos e jornalistas de economia quem veiculam o estranho costume de usar expressões antropomórficas para explicar as chamadas “reações” do mercado. Com estes, não se trata de reações do tipo das que se dão em laboratório de experimentações químicas, mas “reações humanizadas”: o mercado terminou o dia em *euforia*, ou tem estado *calmo*, está *apreensivo* etc. Parece que há a necessidade de humanizar um pouco o Moloque impiedoso, não obstante todo o sério do “economiquês” que quer nos fazer crer que, quanto ao seu discurso, trata-se de *ciência pura*, de coisa de técnicos e especialistas. Explica-se que o uso da linguagem antropomórfica se dá porque ela é a mais acessível à compreensão da população que, de outro modo, não conseguiria entender a *gnose* – o *conhecimento* – revelado somente a poucos. É sempre coisa de quem entende. Todavia, não obstante o não enquadramento por parte de Mounier do capitalismo dentro de uma categoria histórica sempre tratada como pertencente a um indivíduo, como, por exemplo, é a de tirano, há uma outra noção, da qual Mounier se vale, que pode cumprir muito bem este enquadramento sem carregar apelo antropomórfico, trata-se da noção de *soberano*, que Mounier usa na segunda citação inicial deste tópico.

Esta noção de soberania é a fina-flor do juridismo racionalista moderno.¹¹⁶³ Seu caráter “abstrato” possibilitou aos juristas, seus formuladores, desvincular a questão do mando político das reivindicações papais de *plenitudo potestades*, (por conta de sua transferência da idéia de Igreja Universal para a de Império Universal), e, através dela, estabelecer uma instância pela qual a questão do poder encontrasse sua própria “objetividade” e fosse tratada, então, “objetivamente”, quer dizer, *racionalmente*. Esta noção abstrata possibilitará, nesse momento da história ocidental, ao mesmo tempo, a desvinculação da questão da prerrogativa do mando político laico das históricas e tradicionais reivindicações papais sem que, por isso, as noções de “indivisibilidade e unidade” do poder fossem abandonadas. A noção de soberania proporcionará, deste então ao juridismo moderno, a manutenção do que o papado reivindicava para si, mas num âmbito de tratamento puramente noético, como *um centro de poder livre e autônomo que*

¹¹⁶³ Para uma gênese desta noção, ver BARROS, Alberto Ribeiro de, *A teoria da soberania de Jean Bodin*, Unimarco Editora, São Paulo, 2001.

*não conhece limites legais.*¹¹⁶⁴ Assim, o juridismo moderno conseguiu a façanha, que nem o discurso religioso milenar amparado pela idéia de “representante direto de Deus” conseguira, a façanha de deslocar a questão da prerrogativa do poder de mando político no mundo da vida laica como agora relacionado e em função da chamada *legitimidade*. Ou seja, do quanto a forma de poder adotada – monárquica, aristocrática ou democrática –, avaliadas sob os ditamos dessa “esfera superior” chamada *soberania*, se mantinha dentro da esfera de atribuições próprias a sua *natureza* sem decair em sua degenerescência correspondente – tirania, oligarquia ou anarquia –, o que conduziria justamente à perda da *legitimidade*.

Ora, como temos visto, com o claro comprometimento total dessa *suposta esfera abstrata acima do mundo da vida*, instância última, comprometida em sua própria lógica de aferição e definição da *legitimidade* política, com o mundo do dinheiro desde, pelo menos, o século XVI com o surgimento do capitalismo, *quanto mais* este “comprometimento de fato” se torna patente aos olhos do mundo, colocando assim em risco sua suposta *objetividade*, sua *neutralidade*, sua *cientificidade*, a suposta *amoralidade* de suas ações, *tanto mais* o aumento dos estragos que a anarquia ingênita ao sistema capitalista, ligada aos ditames de sua lógica implacável, acompanha um proporcional aumento real do uso de polícia por parte do seu agente-mor, o Estado e todo o arsenal institucional e jurídico de que dispõe, a fim de contenção e manutenção dessa sua *ordem social*. E agora muito mais à vontade, mas cada vez mais exposto. Pois o capitalismo não tem mais o seu filho bastardo – o comunismo – para manter a briga de família por espaço que até então servia também para despistar as atenções. Parece então, segundo a percepção personalista, que o maior nível de abstração que a lógica capitalista consegue auferir em abandono do mundo da vida concreta com seus problemas, causados pelo caráter intrinsecamente nefasto de sua própria lógica, faz aumentar, em proporção direta, e hipocritamente em nome da *liberdade* e da *igualdade*, o uso da violência pelo Estado cooptado, uso avalizado por suas instituições legítimas de justiça. Para o personalismo, este é o tempo de gestação do tirano herdeiro que virá reivindicar o seu direito ao despojo.

Fato é que o capitalismo quer se colocar como a vanguarda da economia, na verdade, a última palavra em sistema econômico. Isto ele também o faz hoje abertamente

¹¹⁶⁴ BARROS, *op. cit.*, p. 26.

porque encontra, para o seu álibi, já uma civilização que, forjada sob os moldes da compreensão da psicologia racionalista ultrapassada que se esboça a partir do século XVII do indivíduo moderno como puro feixe de paixões e desejos desordenados, sujeito às restrições legais quando o desvairo de sua incontinência ponha em risco à *ordem liberal*, em outras palavras, *o próprio sistema financeiro que o representa*, por outro lado, é visto como o sistema que possibilita a boa utilização dessa força que, até certo ponto, deixada a si, ou seja, ao jogo egoísta que lhe é própria, por uma força oculta, cuja gnose só os seus sacerdotes, os técnicos, podem decifrar, o seu grande idealizador, Adam Smith, chama de *mão invisível*.

III.6 A *mão invisível*

Sobre esta expressão, *mão invisível*, por seu apreço e por ter sido tão acalentadamente defendida pelo liberalismo histórico, mas sobre a qual pouco se fala hoje, cabe uma palavra. Para o personalismo, que vê todas as obras humanas sob o modo de ser do *artefato* e entende, pois, “ciência” como um fazer humano e “economia” como uma dimensão autêntica da vida pessoal responsável, ambas em vista das prerrogativas do ser humano e advindas da pessoa, portanto, no que ela representa enquanto expressão de vida econômica, esta expressão do liberalismo, *mão invisível reguladora*, não pode se sustentar. Não por causa de questões de aprimoramento conceitual, mas por questões essenciais, *metafísicas*. Para tanto, há um grande esforço por parte dos economistas liberais atuais em procurar maquiar esta *metafísica* do pior do que sobrou do paganismo antigo, com sua retórica “economiquês” pseudo-científica em sua defesa desta que é *politicamente incorreta*, porque ofensiva aos ouvidos sensibilizados de hoje em dia, *mão invisível reguladora do mercado*. Essa preocupação em maquiar a *metafísica da mão invisível* tem sua base no fato de que, em relação a como se deu a sua defesa no século de Adam Smith até o XIX, soaria hoje em dia ridícula. Trata-se de doutrina semi-religiosa de defesa da providência salvadora pela capacidade intrínseca, *sem interferência humana consciente*, de auto-regulação do mercado. Todavia, muda-se o nome, mas a essência continua a mesma. Pois é esta doutrina semi-religiosa que continua na base de todo otimismo abstrato liberal.

Um dado paralelo pelo qual a chamamos de doutrina semi-religiosa está no fato mesmo dessa necessidade de cunhar novos conceitos como se isso, num passe de mágica, mudasse a essência das coisas.

É sabido que na Antiguidade o nome, em relação ao deus, compunha a essência daquele deus. Assim, quem soubesse, possuísse o verdadeiro nome do deus, teria acesso a sua essência. Em relação ao ser humano, o nome se relacionava a um aspecto importante de sua personalidade pelo qual a pessoa nominada poderia ser reconhecida. Dois exemplos no Antigo Testamento. Êxodo 3.13 ss.: quando Moisés é incumbido por Iahvé de comandar a libertação do povo de Israel do Egito ele pergunta qual seria o nome e recebe a resposta “Eu sou o que sou”, que não é um “nome” qualquer e indica claramente uma recusa de Iahvé de definir sua essência como passível de se tornar uma propriedade de alguém; o secreto da intimidade do seu ser permanecerá desde então interno aos seus próprios juízos inescrutáveis. O segundo exemplo se encontra em Gênesis 32.27: Jacó, que recebera este nome por ser mais novo do que seu irmão gêmeo Esaú e ter nascido segurando com a mão o calcanhar de Esaú, significava *aquele que segura o calcanhar* que quer dizer, por sua vez, *suplantador* ou *enganador*, mas depois de ter lutado com a epifania de Iahvé, e sendo considerado como um príncipe por causa dessa luta com Deus e com os homens, a epifania de Iahvé muda-lhe o nome de Jacó, para Israel, que quer dizer, “aquele que luta com Deus”.

No entanto, esta tentativa de maquiamento liberal tem também seus *motivos contingentes*. Num momento como o nosso, em que a humanidade tem de tomar uma decisão crucial diante de um mundo em agonia e em relação aos pseudo-valores que a civilização ocidental assumiu há quinhentos anos, um discurso de defesa direta do otimismo liberal com base nesta metafísica de demissão do ser humano, ou seja, a defesa de deixar as coisas prosseguirem sem interferência com base numa crença na capacidade autorreguladora de um sistema anônimo, justamente num momento em que o ser humano procura qual seja a ação correta a se tomar diante da enorme catástrofe que suas instituições têm representado e causado, soaria odioso e ofensivo. Além disso, o fato é que os valores *hierarquizados* sobre o útil e movidos pelo egoísmo do modelo de indivíduo reivindicador liberal e burguês, cuja apologética vem sendo realizada, pelo mesmo tempo, pelo racionalismo dominante pretensamente laico, dão, ainda que de maneira esquizofrênica para a minoria tomada pelo espírito pequeno-burguês, o *sentimento confuso de que alguma*

coisa anda errada. Daí as evasões e demissões as mais diversas têm lugar: evasões estéticas, religiosas, políticas, intelectuais etc. Sabemos que religião é coisa do coração, e o malabarismo pseudo-científico dos economistas atuais oculta uma pseudo-religião do egoísmo moderno, que é a negação da essência mesma da religião, e da qual se valem para ocultar esta antiquada metafísica de fundo da *mão invisível* criada para justificar, sem o dizer, pois é tomada *a priori* como expressão da *natureza das coisas*, de *como as coisas são*, o que na verdade é o antípoda às condições reais que implicam a vida na finitude e a relacionalidade fundamental que caracteriza a vida humana pessoal, segundo o personalismo.¹¹⁶⁵

Hirschman, em seu ótimo ensaio¹¹⁶⁶, nas primeiras linhas do primeiro capítulo cita a pergunta que Max Weber faz, por sua vez, na abertura do seu ensaio famoso¹¹⁶⁷: “Como foi possível então que uma atividade, anteriormente apenas tolerada do ponto de vista ético, se tornasse uma vocação, no sentido de Benjamim Franklin?” O ensaio de Hirschman tem a intenção de responder a esta pergunta que implica a transformação ocorrida *na e pela* modernidade, comparativamente ao *ethos* medieval, que se valeu das lutas das virtudes contra os vícios, gênero conhecido como *psicomaquia*, – cuja palavra de solução final estava nas mãos da teologia moral dominante da Igreja Católica Romana – frequentemente representada tendo a alma humana como um campo de batalha. Sobre isso, nota Hirschman¹¹⁶⁸: “Paradoxalmente, talvez tenha sido essa tradição que tornou possível, em

¹¹⁶⁵ Por mais que os economistas liberais, os que saem do campo dos cálculos e procuram *analisar o argumento*, neste caso, os conscientes da fraqueza desta metafísica pagã e ridícula, (pois se trata, como tenho procurado tocar, de *pseudo-religião*), se esforçam por maquiá-lo de pseudo-cientificidade, é em momentos de crise, como o que estamos enfrentando hoje, que seus grandes gurus esboçam, em bom tom e de maneira comportada, mas sem medo – conscientes de que o Estado já está com o verdadeiro dinheiro, o dinheiro público, nas mãos para salvar os filhinhos traquinas e dar-lhes uns puxõezinhos de orelha para eles recomeçarem a brincadeira direito – um *mea culpa* e, no bom estilo psicanalista, soltam suas pérolas. O ex-presidente do FED, Banco Central dos Estados Unidos, Alan Greenspan, 82 anos, pronunciou no dia 23 de setembro de 2008 que se sentia um pouco culpado pela crise financeira atual, à qual ele chama de “Tsunami creditício”, que abala o seu país. Ele disse que, quando da sua gestão, acreditou demasiado na *capacidade auto-reguladora* das agências de financiamento na *busca de seus próprios interesses*. O mais incrível é vermos, depois da crítica sofisticada kantiana à metafísica clássica, uma tão pobre como esta da *mão invisível* do liberalismo burguês ainda se colocar como capaz de comandar a *economia humana*, de se colocar como o espelho dela, sua representação cabal. Vemos o quanto o racionalismo é equivocado em matéria de valores fundamentais e de religião.

¹¹⁶⁶ HIRSCHMAN, Albert O., *As paixões e os interesses – Argumentos políticos para o capitalismo antes de seu triunfo*, Paz e Terra, São Paulo, 2000, p. 17.

¹¹⁶⁷ Cf. nota de HIRSCHMAN, *op. et loc. cit.*: “WEBER, Max, *The protestant Ethic and the Spirit of capitalism*, trad. de Talcott Parsons, New York, Scribner’s, 1958, p. 74.”

¹¹⁶⁸ *Op. cit.*, p. 27.

época posterior e mais realista, conceber um tipo de luta bastante diferente, a qual jogaria uma paixão contra a outra, sem deixar de resultar, tal como a primeira, em benefício do ser humano e da humanidade.” Já falamos que sem o álibi de um apelo universal, humano, o “realismo” de que fala Hirschamn, proposto pelo racionalismo da modernidade, o qual inaugura, também em *escala universal* no Ocidente, o pessimismo *a priori* no trato das dimensões irracionais humanas, e que a contemporaneidade vai chamar de *instinto*, não encontraria eco. O que o indivíduo medieval resolveria no confessionário como pecado venial, passível de solução pelo sacramento católico romano medieval da penitência, ao indivíduo moderno é dado rédea solta, em vista de sua inelutável incontinência que, por outro lado, através de uma metafísica misteriosa operante na sociedade, conspiraria numa solução final para o auto-ajuste desta pela ação de uma *mão invisível*. Não é só a *psicomaquia* que é aproveitada pelos modernos como ponto de partida para sua *psicologia* das paixões, o ideal do herói da cavalaria, num primeiro momento se concentrando na figura do *condotiere* da Renascença¹¹⁶⁹, logo é transferido, com toda sua altivez guerreira, e universalizado, para o modelo do burguês conquistador que corre o mundo, atravessa mares e continentes, em busca do lucro.

Todavia, passada essa primeira fase, segue-se a sua decadência: “Há muito tempo, os estímulos de uma natureza rebelde e desejável, suas surpresas, suas tentações, se juntam aos vigores de um ideal de perfeição para o manter em tensão. ... [Todavia] À medida que os novos combatentes cedem às vantagens dessa prosperidade, eles depõem as armas; renunciam a sua batalha com a verdade, com os eventos, com a aventura, com suas vontades, consigo mesmos. Todo um vocabulário impersonalista tem consagrado esta carência. É-se objetivo, é-se neutro, tem-se idéias gerais, ou opiniões. As idéias, as ações, os caracteres se degradam em um tipo de protoplasma humano: de tempos em tempos uma *secura* se agita, que dá ao que resta de consciência, em cada ilusão, uma paixão pessoal; mas com seus fervores tépidos, ela se dissolve na massa.”¹¹⁷⁰

¹¹⁶⁹ Ver sobre isso: J. BRONOWSKI – Bruce MAZLISCH, *A tradição intelectual do Ocidente*, Edições 70, Lisboa, Portugal, 1998, pp. 42 ss.; como ideal, pp. 35, 58, 155, 274, 494 e 498.

¹¹⁷⁰ *Révolution ...*, *op. cit.*, p. 186.

III.7 As paixões e o instinto

Diante dessa depreciação inicial da dimensão passional humana, o que a psicologia atual chama de *instinto*, por parte do racionalismo moderno para sua utilização interesseira posterior no jogo do lucro capitalista, diante da promessa humana e sua posterior desumanização do humano, sua posterior e interesseira mecanização, para fins de uso no seu processo, de uma economia girando fora das necessidades reais da pessoa concreta, segundo Mounier, faz-se necessário uma reabilitação do *instinto*. Tanto no sentido de resgatá-lo do reducionismo do *instinto de propriedade racionalista*, único sob o qual o liberalismo os quer domados, quanto da metafísica pessimista que, por outro lado, sem uma confissão clara, ainda comanda muita pesquisa em psicologia contemporânea, nomeadamente a de matiz freudiana; não obstante sua inegável contribuição para as pesquisas psicológicas.

Emmanuel Mounier, entendendo o instinto no sentido amplo das variedades da Libido ou do elã vital, e não no sentido particular de atividades automáticas dispostas com precisão em seus aparelhos de execução¹¹⁷¹, narra uma pequena história da dominação dos instintos, ou das pulsões instintivas ocorrida no mundo ocidental, que pode contribuir para melhor situar o lugar e o manejo que o racionalismo tem dado ao instinto.¹¹⁷²

Mounier começa dizendo que a consciência do instinto em nós tem sofrido, no homem do século XIX, as mesmas dissociações que a consciência do corpo. Policiado ao extremo e um pouco dignificado, o século XVIII não gostou que se lhe evocasse seus antepassados. É conhecida, diz Mounier, o protesto dos Enciclopedistas contra Rousseau, o lacaio de má compleição que queria andar de quatro. De Condorcet a Spencer, diz Mounier, a idealização do homem contemporâneo prossegue e se sistematiza. O século XIX pode se dar assim à ilusão de não mais ouvir os apelos do instinto. Ora ele sufocava o clamor pelo véu impalpável das sublimações românticas, ora ele os ensurdecia pelo barulho de suas máquinas sem paixões de onde não saíam senão os produtos de uma civilização mais e mais refinada. O romantismo jogou um jogo duplo, o maquinismo, diz Mounier, jogou um jogo duplo, pois eles favoreceram as forças selvagens. Todavia, os historiadores e os cientistas

¹¹⁷¹ *Traité ...*, *op. cit.*, ver nota, p. 129.

¹¹⁷² *Ibidem*, p. 129 s.

eram muito tranqüilizadores! A humanidade havia saído, diz Mounier, há muito tempo, da idade obscura em que se agitavam os grandes símios e, à imagem dessa burguesia que se fizera só a partir de alguns vilões mais rígidos que outros, ela tinha se dado a si mesma o reino definitivo das luzes, do altruísmo e da eletrificação. No fundo das eras, nota Mounier, o historiador evocava uma agitada e furiosa matéria humana: a idade militar, que professou o direito da força e da conquista; a idade teológica, que seduzia a fraqueza dos seres humanos sob o frisson sagrado e infestava a natureza de ameaças. Mas pouco a pouco os costumes foram se adocicando sob a influência da razão e do interesse, estreitamente unidos. Quando o próprio mundo se esvaziou dos deuses e das forças obscuras para se tornar uma bela e apropriada máquina, quem pensaria, pergunta Mounier, que o ser humano guardasse alguma animalidade num universo tão bem asseado? O casaco tinha definitivamente substituído a couraça, a alavanca depôs a espada, a civilidade venceu as últimas lembranças da besta primitiva. Tal foi a ilusão que encantou os salões liberais da Restauração e se difundiu mais tarde; de Exposições Universais de Congressos Pacifistas, se impôs à sabedoria dos povos como uma das verdades primeiras, salvo nos lugares onde ela ainda deveria duramente lutar contra o egoísmo dos seres humanos e a pobreza da natureza.¹¹⁷³

Assim, para o personalismo, o mundo moderno é o mundo do medo, medo que compromete o movimento de personalização, de emergência da pessoa, cujas inspirações fundamentais são as mesmas que guiaram os inícios heróicos da sociedade moderna: “As forças de resistência que se acumulam aqui são tanto mais temíveis quanto o velho instinto egocêntrico, e a evolução rápida do meio as curvam sobre si mesmas pelo efeito da desordem. As malhas dos poderes são sentidas mais e mais sobre o livre campo das espontaneidades individuais, e estes diversos poderes, econômico, político, educativo, jurídico, estão entre os mais e mais ligados e dependentes. Não são de hoje as exigências do dirigismo e a formação das ‘massas’, estes permanecerão amanhã pelos constrangimentos exigidos pela penúria dos bens, pela decomposição do regime e pela resistência dos privilégios; estes permanecerão em seguida pelas necessidades imperiosas do controle atômico que nos levam a grandes passos para as estruturas mundiais de organização e de autoridade. O homem do século XX tem a vertigem destes novos espaços humanos,

¹¹⁷³ *Traité ...*, *op. cit.*, p. 129 s.

incomparáveis aos que nós tínhamos nos habituado, como ontem ele tinha a vertigem dos novos espaços astronômicos. Ainda habituado às proteções muito próximas do instinto, ele tem o sentimento de estar exposto sem defesa a dimensões coletivas muito vastas; na exata medida em que ele tem podido estabelecer, até aqui, uma vida protegida, um círculo de privilégios, ele tem medo de ser arruinado pelas massas e de perder, através dos seres humanos, o que o fez ser humano.”¹¹⁷⁴

Como podemos ver, na perspectiva personalista os instintos são vistos como uma das vozes altissonantes do nosso corpo. Essa maneira de entender o instinto está fora da alternativa colocada pela ascese liberal da modernidade de escamoteação dos instintos e que faz vistas grossas ao seu apelo sempre integrado, segundo o personalismo, ao movimento global de expressão e de emergência da pessoa humana. Está fora também desse ódio interesseiro liberal ao corporal. Mas também fora da assunção dos instintos como álibi de submissão a uma metafísica pessimista e de redução físico-química das funções psíquicas. Esta, para o personalismo, é outra forma de negar o modo de ser próprio da pessoa que é o da liberdade. Ou seja, uma *outra forma racionalista* de objetificar o corpo da pessoa. Nesse sentido, o personalismo de Mounier vai procurar reabilitar o instinto dentro da visão integrativa que comanda o domínio da pessoa sobre o real em seu enfrentamento com o mundo interno e o mundo externo. Em relação ao instinto, ou antes, em relação ao apelo de sua *reabilitação* proposta pelo personalismo de Emmanuel Mounier, trata-se de uma proposição filosófica que, a nosso ver, faz muito sentido, pois toca num dos principais cernes do discurso de auto-validação da retórica liberal. É com base na manutenção dos instintos humanos como se tratando de uma esfera da expressão da vida avaliada em termos mecanicistas, o que já revela a metafísica do reducionismo materialista de fundo que move tal teoria, quanto em termos de funcionamento sempre independente da liberdade da pessoa, que o liberalismo crê na necessidade de fundamentar sua ação não no sentido da contenção dos instintos – ao menos no nível em que não seja necessário o uso da polícia, mas se for o será sempre *a priori* justificado – mas de direcionamento dessa força que, se coibida pela moral das virtudes ou deixada a si mesma sem a orientação liberal, segundo o liberalismo, não chegaria ao melhor dos mundos possíveis liberal. Este só podendo ser conquistado pelo toque de mágica da lógica de uma

¹¹⁷⁴ *Qu'est-ce que le Personalisme?*, Oeuvres III, 1947, p. 230

metafísica mais poderosa que os instintos e que os encaminha para a verdadeira felicidade que eles sequer suspeitam. E isso sem a necessidade de qualquer participação consciente ou responsável, num jogo que acabará sempre no que o otimismo liberal enxerga como o supra-sumo do mais produtivo que pode haver e ser destacado da vida humana: *a subsunção e unificação de todos os instintos ao instinto de lucro*, ou, por antonomásia, *ao instinto de propriedade liberal racionalista*.

O discurso dos primeiros apologetas do capitalismo, quando o racionalismo ainda reinava sozinho, não ocultava a arbitrariedade destes seus pressupostos porque – quanto à consideração do indivíduo como feixe de paixões e desejos desordenados – se tratava de um *consenso universal*. Com a crítica marxista, o desenvolvimento da psicanálise, o surgimento da fenomenologia e a nova hermenêutica ficou claro que este discurso apologético do capitalismo, também ele, vinha de algum lugar no tempo e espaço e não poderia se manter mais com autoridade de revelação divina. Mounier, todavia, reconhece o caráter aproximativo destas críticas, que para ele serão válidas quanto mais permanecerem dentro desse caráter *aproximativo*: “... a explicação pelo instinto (Freud) e pela economia (Marx) são uma via de aproximação a *todos* os fenômenos humanos até aos mais elevados.”¹¹⁷⁵ Depois destas críticas, os formuladores racionalistas do liberalismo, também eles, passaram a ser indivíduos cuja própria racionalização de defesa do capitalismo se apresentava já como comprometida no jogo das paixões em relação ao qual se colocavam e se diziam portadores da organização possível. Para isso também corroboraram as pesquisas em psicologia profunda que apontam para a fragilidade do domínio da razão racionalista sobre as *dimensões não-racionais* do ser humano, que o personalismo, juntamente com a fenomenologia de Max Scheler, se recusa a estigmatizá-las a partir do preconceito racionalista que, por denominá-las *irracionais*, quer que com isso carregue-se um juízo *a priori* depreciativo, desclassificador em favor da valorização, afirmada ou não, do instinto de aquisição, de propriedade, que é, por sua vez, a expressão instintiva do seu racionalismo.

Portanto, para o personalismo, *nem sujeito neutro nem lógica neutra*. Esta depreciação do *instinto* em geral, em favor do instinto racionalista, por outro lado, Mounier a nota mesmo num pensador contemporâneo como Freud que parece não ter conseguido se livrar dele em um nível não menos comprometedor: “O pensador incerto que reforça em

¹¹⁷⁵ *Le personnalisme, Oeuvres III*, p. 445.

Freud o psicólogo de gênio, não tendo repugnado colocar um “instinto de morte” no coração mesmo da vida, não vê contradição em terminar a evolução sobre um câncer complicado de forças devoradoras. Uma tal desvalorização do instinto sob sua promoção aparente, quando mesmo ela não é querida (Freud não pensa em termos de valor), é um ato que carrega seus frutos, e esses frutos não são somente ‘objetivos’. Uns se entregam sem resistências ao desespero dessa facilidade, que comporta seus momentos de exaltação. Outros se abrigam em um puritanismo privado de toda seiva vital. Cada um dos partidos dissociadores do ser humano carnal ... vai tirar da reação freudiana novas razões para desarrazoar.”¹¹⁷⁶ Como vemos, a inadequação de Freud na utilização da palavra *instinto* em relação às forças antagônicas ao elã vital, que deveria ser tratado como o instinto da matéria niveladora sobre o instinto da vida, segundo o personalismo, nos leva à compreensão de que, o que está por trás do uso que Freud faz da palavra instinto é o pressuposto, que faz força para não aparecer, de uma metafísica pessimista pautada sobre uma redução materialista, químico-orgânica, das funções psíquicas, que, na verdade, como todo reducionismo metafísico, tem mais caráter de opção pessoal do que de “verdade científica”. Esta redução, como temos visto, é *a mesma que fundamenta o pessimismo que está na base da ação de contenção dos desejos e das paixões com o objetivo da busca de lucro pela modernidade*¹¹⁷⁷, nesse sentido, *Freud é ainda filho do seu tempo.*¹¹⁷⁸

Os instintos, para Emmanuel Mounier, não são radicalmente nem bons nem maus: “A inteligência se enxerta sobre o instinto sem que as anastomoses¹¹⁷⁹ sejam sempre visíveis nem as influências assimiláveis. Deve-se abandonar a idéia de que o instinto seja necessariamente um fator de perturbação. Ele é um amigo impetuoso e perigoso, mas se sua influência é quase sempre misteriosa, todavia, ela não é *radicalmente má*. [grifo nosso] É ele que orienta o pensamento individual e a cultura coletiva para seus objetivos elementares. É ele que dá ao elã pessoal carne e sangue, é por ele que a mais alta atividade do espírito mantém uma robustez que a desvia de divagações e de sistemas. *A verdade*

¹¹⁷⁶ *Traité ...*, op. cit., p. 131.

¹¹⁷⁷ *Traité ...*, op. cit., p. 443

¹¹⁷⁸ Para uma outra crítica a este comprometimento de Freud e suas conseqüências em relação à dimensão criativa do ser humano, ver: NIEBUHR, Reinhold, “A criatividade humana e a auto-preservação no pensamento de Freud”, in *O século de Freud*, Benjamin Nelson (org.), IBRASA, São Paulo, 1959, pp. 279 ss.

¹¹⁷⁹ Em anatomia: comunicação direta ou indireta entre dois vasos sanguíneos, entre dois canais da mesma natureza, entre dois nervos ou entre duas fibras musculares. Ver: *Dicionário Houaiss da língua portuguesa*, Editora Objetiva, Rio de Janeiro, 2001.

também é uma paixão. Quando o instinto se enfraquece por detrás dela, o pensamento se torna vazio.”¹¹⁸⁰ Portanto, os instintos são funções necessárias ao ser humano que agem na esfera do ajuste e adequação ao meio ambiente que se dá, para o personalismo, não como simples adaptação, como quer a psicologia racionalista, mas no âmbito da luta pelo real na emergência da pessoa em seu movimento de personalização. “Enquanto que o ramo humano está, com efeito, próximo a sua inserção biológica, o feixe dos instintos assegura, *grosso modo*, suas adaptações essenciais. O instinto é maternal: ele envolve e retém a liberdade, trabalha para ela, lhe evita as tarefas. Mas eis que a liberdade inteligente mantém seu vôo: com ela se desamarra o trajeto próprio do ser humano. Quanto mais ela avança, mais ela se afasta das seguranças do instinto, assim como o ser humano forte se distancia da solicitude maternal e até mesmo se defende contra ela.”¹¹⁸¹ Todavia: “Se é verdade que o instinto só é desprezado pelos impotentes, é também verdade que toda preocupação inquieta quanto às atividades instintivas é um sinal de debilidade vital.”¹¹⁸²

Os instintos ajudam na execução mecanizada necessária à vida e que independe da racionalização ou rememoração; eles nos ajudam nas atividades que exigem repetição. Como já citamos: “Conhecer-se é seguir do desconhecido ao conhecido, do incerto ao que já é domesticado e organizado; os grandes princípios da própria ciência, e a identificação que está na alma se apresentam essencialmente como uma exigência não da razão pura, mas da necessidade de segurança, ou de um princípio de economia vital, assim como o quer Mach.”¹¹⁸³ Lembrando que, para o realismo integral de Mounier, *necessidade de segurança não quer dizer vontade de instalação*, mas de um mínimo sobre o qual a pessoa possa alçar seus vôos de libertação. Não se trata, em Mounier, nem de sede de abismo nem de uma brincadeira irresponsável com estas dimensões obscuras do ser da pessoa em relação as quais estamos ainda engatinhando, apesar de toda tentativa de reducionismo racionalista que se lhes têm impingido.

Todavia, uma lista dos instintos fundamentais pode ser feita – *instinto material*: nutritivo, de edificação corporal; *instinto vital*: respiratório, de desenvolvimento e de expansão; *instinto psíquico*: de pensamento e de compreensão; *instinto motor e unificador*:

¹¹⁸⁰ *Traité ...*, *op. cit.*, p. 609.

¹¹⁸¹ *La Petite Peur du XX Siecle*, *Oeuvres* III, 1949, p. 352 .

¹¹⁸² *Traité ...*, *op. cit.*, p. 130.

¹¹⁸³ *Traité ...*, *op. cit.*, p. 614.

de deslocamento e de decisão.¹¹⁸⁴ Em outras palavras, os instintos são necessários para o bom desempenho da *melodia motriz*¹¹⁸⁵ e não há, para o personalismo, motivos para mistificá-los ou transformá-los naquilo que eles *necessariamente* ou *a priori* não são: quer dizer, um reino de morte descontrolado sempre à espreita para a destruição, sobre o qual qualquer suposto método provido de uma teoria incerta – inatingível para o personalismo enquanto certeza –, mantendo a *crença* de possuir a chave do desvendamento cabal do seu universo possa, a partir de então, considerar-se possuidor da forma certa da sua *orientação* o do seu *controle*. O domínio dos instintos, segundo o personalismo, deve ser perspectivado à luz da liberdade responsável da pessoa, quer dizer, na *crença* personalista na capacidade intrínseca à cada pessoa da possibilidade de um uso criativo dos seus próprios instintos. Em outras palavras, num sentido em que eles favoreçam e apóiem a sua própria expansão e desabrochamento como pessoa livre no movimento de personalização. Para o personalismo, os instintos, integrados ao conjunto dos componentes do universo representativo da pessoa, e não fora dele, estarão antes a serviço da pessoa e não o contrário, como quer a perspectiva que os toma desvinculados desse conjunto, como uma espécie de *coisa em si*, de *objeto*, de *substância metafísica*. Os instintos também, para o personalismo, são vistos sob *o modo de ser do artefato e sob a intuição da experiência originária como sendo a da relação*.

Desde que a visão negra, pessimista, acerca dos instintos tem prevalecido a partir do racionalismo liberal interessado em fazer vencer os argumentos do capitalismo¹¹⁸⁶, paralelamente, o modelo de herói que tem prevalecido no Ocidente é o do ser humano inescrupuloso, que para chegar ao seu objetivo – o *lucro* – não encontra barreiras que não possam ser ultrapassadas. É claro que a noção de *inescrupuloso* aqui não comporta um julgamento moral final, pois, para a crença liberal, esta falta de escrúpulo acabará, de um jeito ou de outro, não se sabe quando, tendo um bom fim insuspeito desta fontes obscuras, segundo o liberalismo: qual seja, o da *equidade social*. Mas sobre isso Mounier consegue apontar uma precisão que geralmente foge ao bom-senso liberal: “Não é a imoralidade que dele devemos excluir: *erro ou pecado são conseqüências e condição da liberdade*. [grifo nosso] É antes o estágio da pré-moralidade: abandono ao automatismo impessoal, do

¹¹⁸⁴ *Traité du caractère, Oeuvres II*, p. 179.

¹¹⁸⁵ *Traité ...*, *op. cit.*, p. 190: “A personalidade nascente se exprime pelo gesto antes de se exprimir pela palavra e antes mesmo, na criança, de tomar plena consciência de si. ... Assim, o movimento é o traço de união entre o pensamento e a ação.”

¹¹⁸⁶ Ver: HIRSCHMAN, *op. cit.*, *passim*.

instinto ou do hábito, na dispersão, no egocentrismo, na indiferença e cegueira moral. Entre as duas, a moralidade mistificada procura, na observância exterior, um compromisso entre as exigências de valor e as forças pré-morais, ou seja, máscaras para a imoralidade.”¹¹⁸⁷ Como vemos, o personalismo procura não perder o foco do problema anterior ao de uma teoria dos instintos, que é o da realização de uma vida comunitária pela qual a pessoa possa desenvolver uma liberdade responsável.

Todavia, a função da moral burguesa será então, segundo o personalismo, a de prover consolo aos não tão aguerridos – aos já *instalados* – nessa luta encarniçada pela sobrevivência do mais forte, quer dizer, o mais *adaptado* ao esquema liberal. Eis o grande equilíbrio liberal realizado, por um lado, pelos instalados – a parte em repouso do seu esquema que consegue perspectivar, retórica ou simbolicamente, a sua falta de escrúpulos em vista da manutenção do seu estado – e os que ficam acima do julgamento moral na medida em que agem inescrupulosamente em vista do seu egoísmo e individualismo sem saber que convergem para o fim sonhado pelo liberalismo. Desde então: “Contra este quadro, a indagação é inútil. É difícil negar que ele evoque um importante aspecto das relações humanas. O mundo dos outros não é um jardim de delícias. É uma provocação permanente à luta, à adaptação e ao ultrapassamento. Ele reintroduz constantemente o risco e o sofrimento ali onde nós tocamos a paz. Por isso, o instinto de autodefesa reage recusando-o. Uns esquecem-no, suprimindo toda possibilidade de contato. Outros querem fazer das pessoas objetos manipuláveis e utilizáveis, quer sejam, para o filantropo, os pobres, quer, para o político, os eleitores; para este, os filhos, para aquele, os operários; o egocentrismo perde-se em altruístas ilusões. Outro tenta reduzir os que o rodeiam a simples espelho. Como uma espécie de instinto, vai permanentemente tentando negar e empobrecer a humanidade que nos rodeia.”¹¹⁸⁸

Todavia, Mounier percebe uma outra demissão que, partindo dos mesmos pressupostos previamente negativos em relação aos instintos, como vimos em relação à solução liberal e à freudiana, acaba por validar a impotência. Trata-se de um certo pacifismo: “A violência é uma forma normal do instinto; como o instinto, por sua vez, é são em sua fonte e perigoso em seus frenesis ou em seus transbordamentos. Querer eliminá-lo,

¹¹⁸⁷ *Le personalisme, Oeuvres III*, p. 493.

¹¹⁸⁸ *Le personalisme, Oeuvres III*, p. 451. Em nota, MOUNIER acrescenta as seguintes referências: “*Traité du caractère*, cap. IX; *Introduction aux existentialismes*, cap. V.”

como sonha um certo pacifismo, que não é somente uma doutrina política mas uma concepção de vida, é fabricar seres vagarosos que, ao mesmo tempo que da violência, desertam-se da coragem e mesmo da iniciativa. A coragem moral e simplesmente a segurança de si são em regra comuns tributários de um certo vigor físico.”¹¹⁸⁹

Como vemos, o personalismo não é ingênuo em acreditar que se trate apenas de uma boa indagação e *descrição racional de como as coisas são* para que tudo seja recolocado, arranjado por alguma espécie de resquício do pensamento mágico que crê numa virtude interna e no poder das palavras. Isso seria ainda fazer o jogo da ideologia liberal. Para o personalismo, é necessária uma *metanoia* baseada numa tomada de consciência da própria participação na decadência geral. Portanto, além de uma crítica, como temos tentado colocar, uma prévia *autocrítica* é pressuposto necessário. Para isso o projeto de *Esprit* não poupará esforços: educadores, artistas, religiosos, políticos, literatos, filósofos, historiadores, psicólogos etc. serão todos, cada qual em sua vocação de atuação, nas mais diversas expressões da cultura humana, convocados para, realizado antecipadamente em si mesmos, provocar este despertar nos outros. Então: “O homem resoluto, o homem engajado não são estes autoritários vestidos de gala que crêem na virtude elétrica do olhar ou do masseter”¹¹⁹⁰: eles realizam por sua vez a mais sólida e a mais complexa das construções humanas. Enganam-se os que crêem que a inteligência complica artificialmente as coisas e se persuadem de que um homem que quer é mais rapidamente feito que um homem que sabe. Toda a força do instinto mestre converge nele com todos os poderes da cultura e da virtude. Ele é um tão raro produto quanto um verdadeiro homem de espírito.”¹¹⁹¹

Essa fragilidade da apologética racionalista, sendo logo percebida, segundo o personalismo, faz com que os neoapologetas avancem cada vez mais no movimento de abstração do jogo capitalista, cada vez mais colocado como distanciado da vida concreta, numa espécie de fixação no Olimpo por causa de uma terra que o contaminaria. Sua justificação hoje é múltipla e toma a forma de *cultura, religião* e até mesmo, como temos visto, como uma espécie de segunda *natureza*. Ela se dá graças à propaganda repisada diariamente que o naturaliza. À retórica diária que o coloca fora de questionamento e repõe

¹¹⁸⁹ *Traité ...*, *op. cit.*, p. 561.

¹¹⁹⁰ Músculo que levanta a maxila superior na mastigação.

¹¹⁹¹ *Traité ...*, *op. cit.*, p. 423.

todas as suas mazelas na ordem amoral de problemas técnicos, coisa de técnicos. Às produções artísticas – nomeadamente as americanas que estão aí para qualquer um ver – que, (tirando os açucarados de propaganda aberta do norte-americanismo), quando tocam em alguma esfera da problemática humana, em sua grande parte partindo do modelo de família classe média americana, perspectivam todos os seus problemas, todas as tragédias pessoais, dentro de um esquema fechado do mundinho burguês americano no qual o capitalismo, nem sequer como *possível* modelo econômico gerador de tais tragédias, é tocado. A sua existência é como que *a priori* tomada como parte da natureza, tudo se torna um problema de ajuste, ou não, do indivíduo ao meio, de sua recolocação na posição certa. Este *ajustamento* pode se dar ou pela alienação da religião alienada, ou pela alienação do trabalho alienado, pela *profissão*, ou pela alienação do pensamento alienado. Por outro lado, as chamadas produções de vanguarda, que poderiam perspectivar melhor o sentido dos problemas humanos em sua dimensão econômica e moral, são aquelas que fazem tudo terminar na falta de sentido e no absurdo da vida. O fato é que se estabelece uma dicotomia, inadmissível aos olhos de Emmanuel Mounier, de uma mudança moral que não implica uma mudança econômica, e uma mudança econômica que não implica uma mudança moral. Essa dicotomia, mantida de modo interesseiro, faz com que *em tudo que se relacione ao mundo da vida, o capitalismo permaneça intacto e incólume*.

Isto também, graças às instituições que legitimam suas demandas, sendo a principal o Estado; graças à religião que, o entronando, compromete, na sua retórica, todos os valores religiosos – nomeadamente os do cristianismo –, desvirilizando-os de sua vitalidade e de sua força transformadora, nivelando-os como pertencentes ao reino da reivindicação do indivíduo moderno burguês liberal e enquadrando-os dentro do esquema religioso de barganha comum ao velho paganismo, cuja palavra de ordem é *sacrifício*: “Ora, o liberalismo não consiste somente em imolar a autoridade¹¹⁹² ao espírito de revolta e à anarquia¹¹⁹³; sob sua forma religiosa essencial, ele consiste também em renunciar, em um conformismo passivo a uma ordem materializada, a afirmação pessoal sem a qual não há

¹¹⁹² Mounier distingue *autoridade* de *autoritarismo*.

¹¹⁹³ Esta primeira perspectiva do liberalismo diz respeito a um liberalismo mais ativo, mais transformador, que, depois de ter destruído as antigas bases, se incumbe de colocar tranqüilamente as suas e se torna, então, de maneira empedernida, conservador e cioso, por todos os meios, nomeadamente os do poder de polícia do Estado moderno, de manter a todo custo a *sua ordem*; isso principalmente depois de sua vitória final no século XVIII. Sobre a história da vitória do liberalismo, ver: LASK, *op. cit.*, *passim*.

engajamento cristão.”¹¹⁹⁴ E isso também graças à *educação consentida* pelo liberalismo, que quando não se dá rendida ao esquema da *formação de profissionais* – nunca de pessoas – milita em prol de uma liberdade que não ultrapassa a liberdade cativa do liberalismo, da qual temos falado.¹¹⁹⁵

Estes são alguns exemplos da dimensão justificadora da farsa capitalista como última palavra em sistema econômico. A partir da constatação dessa generalização, o personalismo não pode tratar o problema senão como uma crise de civilização e se negar prontamente a se deixar levar ou pela tecnocracia, que quer perspectivar o problema econômico como coisa de técnicos, ou pelo moralismo, que tende a fazer a justificação do jogo interno da moral burguesa, ou pelo relativismo fácil com todo seu frisson, sua volúpia niilista, absurdista, sua indiferença, que nada mais é, para o personalismo, que uma outra maneira de alienação.

Para isso, segundo o personalismo, é necessário refazer a história da liberdade, relembrar às pessoas suas verdadeiras origens: “... a liberdade política é ilusória no mundo moderno se não tem base na liberdade econômica.”¹¹⁹⁶

III.8 O capitalismo sob um julgamento técnico e sob um julgamento moral

Na segunda citação que fizemos de Mounier no início do tópico sobre o capitalismo, o diretor de *Esprit* fala, lançando mão da tradição do pensamento cristão em relação à resistência ao tirano, de que há um momento em que a submissão de fato ao regime ilegítimo e de desmando – porque fora da *autoridade* e dentro do *autoritarismo* – não é mais um dever para os governados. É essa consciência de uma necessária desobediência aos pseudo-valores, em vista da obediência aos verdadeiros valores que estão na base do movimento de personalização, que motiva a reflexão crítica que Emmanuel Mounier e sua equipe iniciam em *Esprit*.

¹¹⁹⁴ *L'Affrontement Chrétien, Oeuvres III, 1945, p. 51.*

¹¹⁹⁵ Ver a perspectiva pela qual Mounier desenvolve as linhas pelas quais entende que a escola laica não pode e não deve ser *neutra*, ou seja, deve assumir o compromisso de um ensino integrado a um projeto pluralista de formação da pessoa. Cf.: *Manifeste au service du personalisme, Oeuvres I, pp. 552 ss.*

¹¹⁹⁶ *Feu la chrétienté, Oeuvres III, p. 618.*

Já falamos que para Mounier há um problema técnico e um problema moral no uso da propriedade. Da mesma forma: há duas maneiras de criticar o capitalismo, porque ele gera, a um tempo, a desordem econômica e a desordem espiritual. De fato o capitalismo cai sobre um julgamento técnico e sobre um julgamento moral. Pois para o personalismo, não se pode separar um domínio do outro. A crítica de Mounier procura não negligenciar nenhum dos dois aspectos. É nesse sentido que, indo além da crítica estrutural marxista, a crítica personalista se pretende mais completa.¹¹⁹⁷ Sobre isso lemos em Mounier: “O capitalismo, visto como sistema econômico repousando sobre a apropriação privada do capital e das empresas e a liberdade das trocas, não cai sob um julgamento moral. A apropriação privada, em si, não é nem mais nem menos imoral que a apropriação coletiva. É sem dúvida o que querem sugerir as encíclicas quando declaram que um tal regime não é intrinsecamente mal. E se vê o quanto seria perigoso fazer intervir o espiritual ali onde ele não tem nada a fazer, moralizar de uma ou outra forma a propriedade, de lhe conferir não se sabe qual caráter “sagrado” e bloquear assim as forças espirituais nos mitos mais contestáveis.”¹¹⁹⁸ Para Mounier, há um elemento de legitimidade na dimensão do “ter”. E é em vista da compreensão da dimensão própria do “ter”, que para o personalismo se dá na perspectiva em que ela gera as aderências necessárias no mundo concreto pelas quais a pessoa pode construir e calçar as bases do seu próprio florescimento, necessário para que ela cumpra sua tarefa e sua vocação próprias de pessoa singular, que se dá o julgamento técnico do capitalismo por parte do personalismo. Sobre isso diz ainda Mounier: “Se de sua definição teórica passamos ao fato histórico do capitalismo, nós o vemos engajado em uma série de desenvolvimentos catastróficos.”¹¹⁹⁹

Vemos assim que a crítica de Mounier ao capitalismo se dá com base em sua avaliação histórica e não simplesmente teórica, o personalismo não é um tecnicismo e nem pretende se perder, fora da lucidez, na tagarelice tecnicista. Mounier sabe do quanto de evasão e de desclassificação da fala do outro as chamadas discussões técnicas se servem. Mas há um nível em que a discussão técnica é válida e necessária. O personalismo de Mounier propõe o partido da lucidez no diálogo aberto e criativo, e não a verdade absoluta, *in perpetuum*, seja na sua forma afirmativa ou negativa. E este diálogo que Mounier e sua

¹¹⁹⁷ MOIX, Candide, *O pensamento de Emmanuel Mounier*, Paz e Terra, Rio de Janeiro, 1968, p. 63.

¹¹⁹⁸ *Révolution ...*, *op. cit.*, 402.

¹¹⁹⁹ *Ibidem*.

equipe vão buscar é um que mais se aproxime do movimento próprio de uma vida: seu aspecto contingente, mas afirmativo, sua perfectibilidade e fraqueza.

Todavia, ao julgamento técnico: “... concentração, superequipamento, desemprego técnico, superprodução são falhas técnicas do sistema capitalista. É, pois, enquanto sistema, sobre estes diversos pontos, que ele deve ser criticado – como fazem, por exemplo, Marx ou Proudhon. Sem dúvida, nos dados mesmos do sistema, entram elementos metafísicos e morais (assim, o desconhecimento, pelo otimismo liberal, da corrupção do ser humano).”¹²⁰⁰ Todavia, este desconhecimento, como já vimos, é estratégico, pois só serve ao liberalismo para desculpar as mazelas do seu sistema, mas não para desculpar o indivíduo excluído sobre quem deve cair todo peso da lei e da pena pelos delitos que comete contra a pseudo-ordem liberal. Já vimos que o indivíduo, no liberalismo, segundo o personalismo, começa como sujeito e termina como objeto; pois bem, o liberalismo é, nesse sentido, *mutatis mutandis*, como o marxismo, ou seja, otimista em relação a sua teoria, (no caso do marxismo em relação ao seu materialismo dialético, e no caso do liberalismo em relação a sua metafísica da *mão invisível*), e pessimista, tanto um quanto outro, em relação ao seu *indivíduo*, feixe de desejos e paixões descontrolados que pulsam só em vista da sua vontade sempre egoísta. No caso do liberalismo como “natureza humana”, – daí a observação de Mounier quanto ao *desconhecimento*, que preferiríamos chamar *tolerância*, pelo otimismo liberal, da corrupção do ser humano –, e no caso do marxismo como “produto da ideologia da classe burguesa”.

Não obstante, esses problemas técnicos do capitalismo devem ser denunciados: “Deve-se denunciá-los. Mas eles só dão conta de um modo muito geral dos erros *próprios* ao sistema: a corrupção original pode revestir cem aspectos, não importando qual desordem a manifeste; todavia, omitir as causas próximas, sobre as quais se tem tomado, é se evadir da luta contra a desordem.”¹²⁰¹ E ainda, diz Mounier: “Mas o capitalismo porta uma segunda série de conseqüências: expropriação dos móveis humanos pela preocupação exclusiva do lucro, ruptura entre as classes, opressão, miséria destruidora de vidas e da vida interior, a injustiça social codificada e considerada. Por estas conseqüências, o capitalismo cai diretamente sob um julgamento moral. Este julgamento o alcança por contra-golpe em

¹²⁰⁰ *Révolution ...*, *op. cit.*, 402.

¹²⁰¹ *Ibidem*.

seu mecanismo, mas se obscureceria os problemas se se quisesse condenar diretamente este mecanismo por motivos morais. – Outro exemplo. Um cristão não tem, enquanto tal, que tomar partido pela mística de esquerda ou pela mística de direita, definidas no absoluto (por exemplo, como o faz a Declaração mais alta evocada, de um lado como uma maior sensibilidade na exigência de justiça, de outro como uma maior sensibilidade na exigência de ordem). Mas ele pode constatar que, fazendo exigência da ordem, tem se voltado, na maior parte dos casos, para a conservação de uma ordem profundamente injusta e desumana; que em tomando a causa da justiça social, ele tem sido comprado por tal ou qual partido cuja ambição política sem escrúpulos é manifesta, cuja metafísica ou os meios não assinalam nenhuma revolução profunda contra a ordem pervertida que ele combate. Eis aí o julgamento moral.”¹²⁰²

Emmanuel Mounier procura, por uma crítica econômica, o que Kant não viu pela moral: ou seja, que *a ação típica do indivíduo burguês não pode ser transformada em uma máxima universal*, a não ser por muita mistificação, o que compromete, na base, todo projeto acalentado de qualquer moral autônoma possível, nomeadamente a do tipo kantiana. Não obstante, se há uma maioria racional, para o personalismo, tem de haver uma maioria econômica: quer dizer, *a serviço da pessoa*. É fato consumado que, para o personalismo, *o capitalismo milita contra a pessoa e sua maioria*.¹²⁰³ A manutenção interesseira e covarde do infantilismo social está aí para quem quiser ver. A ilusão da onipresença do capitalismo como o supra-sumo da sofisticação econômica por parte dos seus apologetas, segundo a perspectiva personalista, *escamoteia*, no delírio da cauterização ideológica das consciências empedernidas dos seus adoradores, a realidade de que *só há avanço real humano, em conquistas de maior liberdade e igualdade, quando a marcha avassaladora do capitalismo, em transformar tudo, os seres humanos e o demais, em objeto de lucro, é detida pela força de emergência e insurgência da pessoa na história*. Isso quer dizer que, para o personalismo, entre o tipo de movimento impresso na marcha capitalista e o tipo de movimento impresso no movimento de personalização há tanta identificação quanto há entre a água e o óleo, quer dizer, trata-se realmente de dois líquidos, mas de composição diversa; ou, fora da metáfora, mais precisamente de dois movimentos,

¹²⁰² *Ibidem*.

¹²⁰³ Para o que segue, nos valeremos de *Révolution personaliste et communautaire*, 1932-1935, e *Manifeste au service du personalisme*, 1936, ambos em *Oeuvres I*.

mas de *qualidade e sentido* extremamente diferentes e antagônicos. Os exemplos de conquistas nestas áreas pelos movimentos sociais, fora dos quadros de reivindicação estabelecidos pelo liberalismo como regras do seu jogo, são a expressão cabal, segundo o personalismo, dessa força. Já falamos das conquistas na área do direito trabalhista que são fruto autêntico e expressão genuína de uma conquista de inspiração comunitária que surgiu espontaneamente fora dos quadros juristas e dos limites *tolerados* pelo feitores do liberalismo. Para qualquer racionalista liberal conseqüente, este *único evento* deveria ser suficiente para refutar seu esquema geral de sociedade. Mas, como já dissemos, trata-se no fundo mais do que razão, de uma *pseudo-religião*.

Por isso, para Mounier, o capitalismo não cai somente sob um julgamento técnico nem somente sob um julgamento moral, mas, por sua vez, sob um e sob o outro. Como já vimos: “Ali onde a moral permite imaginar um capitalismo em si que, em estritas condições, escaparia a seu veredicto, a técnica e a experiência mostram que um tal capitalismo se destruiria a si mesmo; há enfim os vícios técnicos que são condenáveis por sua vez como tais e por suas conseqüências humanas.”¹²⁰⁴ É impressionante notarmos o *caráter religioso* da apologética do capitalismo. Pois as bases da epistemologia científica herdadas pelo racionalismo, que prescrevem as regras que os sábios do capitalismo dizem seguir e pelas quais querem tornar a economia de mercado uma *ciência*, não são seguidas, como temos visto atualmente¹²⁰⁵, de acordo com as regras fundamentais da epistemologia racionalista quando as conveniências para a manutenção do seu *statu quo* são colocadas em risco. Isto mostra, para quem quer ver, o caráter retórico e não científico dessa economia que mantém sua base, na verdade, na *conveniência*, antes que na “ciência” da qual alardeiam ser os defensores. Estas bases, segundo o próprio método do liberal Karl Popper¹²⁰⁶, compõem a regra de que toda generalização fica refutada se for encontrado um único caso sequer que a negue. Pois bem, quanto à constatação histórica de uma conquista real em matéria de liberdade e igualdade, como a que se deu no direito trabalhista de que falamos, fora da alçada do jogo liberal capitalista, da qual já falamos também, todavia não é

¹²⁰⁴ *Révolution ...*, *op. cit.*, p. 270.

¹²⁰⁵ Nenhum esforço é medido, quando é necessário que o Estado, parceiro do capitalismo, realize o *socialismo* ou *comunismo* repartindo o dinheiro público em sua coletivização das percas, depois de uma época de muita *retórica científica* sobre a necessidade da privatização dos lucros para que a *mão invisível* cumpra o seu trabalho de equalização social final.

¹²⁰⁶ Um dos mentores com Hayeck e Friedman, já citados, entre outros do chamado neoliberalismo.

suficiente para demover os adoradores de Mamon de sua afirmação – ou, sem palavras, pelo seu *testemunho* –, metafísico-religiosa na base, da *onipotência* da economia de mercado capitalista.

Os economistas liberais, apologetas da pseudo-religião do capitalismo, ao verificarem qualquer expressão que possa colocar em cheque sua teoria geral – como apontamos antes – e, logo, sua *validade universal*, explicam o fato como se tratando de “exceção que confirma a regra”. Para isso, lançam mão do *economicismo* – que, por sua vez, criticam no marxismo – e explicam as bases reais últimas que tornaram possível tal evento enquanto tal graças às conquistas econômicas geradas pelo capitalismo. Como já vimos, o liberalismo-capitalista é, em relação à culpabilidade do indivíduo que põe em risco a propriedade privada, anarquista (o indivíduo é totalmente responsável e a situação social real na qual ele vive é sempre justa em si mesma, portanto não passível de ser cogitada também para o banco dos réus), mas em relação aos prejuízos de suas agências mantenedoras, ele é socialista: salvação do sistema, com o dinheiro real público da produção social, para a garantia da continuidade do lucro *antes de tudo*.

O capitalismo fornece apenas uma medida pela qual a pessoa pode avaliar as coisas, a do *útil*, mas não de um útil perspectivado dentro do conjunto dos valores de afirmação da vida pessoal, mas de um *útil liberal*, quer dizer, do *utilitarismo*. Seu reducionismo materialista deixa a cargo da religião cooptada e da psicologia adaptativa, enfim, dos seguimentos que podem influir no comportamento dos indivíduos, as dimensões que ele permite que sejam chamadas de “espirituais”, mas cujo tratamento pressupõe-nas sempre como epifenômeno do seu materialismo. O capitalismo, tomado no conjunto que define o seu sentido último, (política liberal, individualismo e ética burguesa), compõe uma *teoria geral* sobre o mundo, ou, como os alemães dizem, uma *Weltanschauung*, uma *cosmovisão*. Como Mounier observa na citação do início, se ele não aparece como tal – ou seja, como um tirano concreto a quem se pode pelo menos odiar e a quem apontar a responsabilidade – é porque faz parte de sua estratégia manter-se no anonimato de uma causalidade a-teleológica (sem finalidade última), que implica *a fortiori* também uma *anarqueologia* (sem princípio). Isso explica tanto a tendência de tratá-lo como expressão da *natureza humana*, e como uma espécie de *religião natural*, do tipo panteísta, ou seja, que não implica um ato

voluntário de criação, como que integrado nas coisas, *parte incontornável do ser mesmo das coisas, natureza*.

Em sua investida objetificante sobre o mundo da vida simbólica, que cobre toda esfera da vida espiritual humana, sua estratégia consiste em esvaziar, ou neutralizar, a essência própria de cada manifestação espiritual substituindo-a pelo que lhe convém. O capitalismo não quer ser o Criador do mundo, como o Iahvé da Bíblia, pois implicaria uma transcendência ao mundo, como o Iahvé da Bíblia é transcendente à criação, mantendo sua especificidade como Criador em relação a mundo com criatura. Não, o capitalismo quer ser tido como a *expressão mesma da natureza*, como uma *univocidade* com ela. Este seu panteísmo não tolera a diversidade, como o Iahvé da Bíblia, que propõe a diversidade na afirmação mesma de sua transcendência, de sua *diferença qualitativa* do criado.

O capitalismo, nesse ímpeto de ser deus-natureza, mantém sempre a estratégia de aparecer como sendo a causa eficiente do bem no mundo. O mau real e o sofrimento, para o capitalismo, é uma ilusão. O mal é visto ou como uma contingência necessária para a purificação ou como pré-requisito na sua teologia pagã do sacrifício para averiguação dos capacitados a entrar no seu reino – quer dizer, no *mercado* – ou os réprobos, os excluídos, justificados como tais *a priori* em sua situação concreta mesmo, quer dizer, em sua situação manifesta. Isto possibilita aos “ajustados” a manutenção de uma paz de consciência quanto a sua responsabilidade no “sofrimento aparente”, já que tudo se dinamiza, se explica e se justifica dentro da teologia pagã do sacrifício capitalista. E assim, em todo e qualquer caso, veremos sempre a irrefutabilidade do capitalismo. Logo, as hipóteses *ad hoc* salvadoras das teorias gerais que se propõem explicar tudo não são apenas apanágio de Freud ou Marx, como queria o liberal Karl Popper.¹²⁰⁷

Por aí, por outro lado, podemos também ver a fraqueza e a incapacidade do racionalismo em lidar com estruturas de dominação simbólicas – *religiosas* – arraigadas nas dimensões profundas da psique, para as quais bons argumentos, idéias claras e distintas, também nunca vão bastar. O racionalismo é cativo do capitalismo. Por outro lado, para o personalismo, não se trata simplesmente de destruir a *razão*, da qual o racionalismo se coloca na história pretensamente como sendo o *dono*. E nem também, em nome do *irracionalismo*, pejorativamente tomado no jogo interno da retórica racionalista como sua

¹²⁰⁷ Ver POPPER, Karl, *Sociedade aberta e seus inimigos*, *op. cit.*, vol. 2, pp. 88 ss.

contraposição estanque, da manutenção de um *instintivismo*. Isso também, para o personalismo, seria ainda continuar sendo racionalista, às avessas, é claro, por causa da aceitação implícita, mesmo nesta sua posição de negação radical, das condições e da posição do problema colocadas pelo racionalismo. Para o personalismo, em vez disso, é necessário tornar a razão *serva da pessoa*.

O personalismo de Emmanuel Mounier, portanto, não nutre nenhuma esperança no racionalismo para o trato destas questões. Graças ao poder indefinidamente acumulado que permitiu a fecundidade do dinheiro, constituiu-se, progressivamente, um enorme aparelho de opressão. Nota Mounier que a primeira etapa de seu estabelecimento foi o monopólio da economia pela concentração do poder industrial em um pequeno número de mãos que mantinham sem controle as avenidas e as encruzilhadas.¹²⁰⁸ Segundo Mounier, essa centralização *não é uma consequência fatal* da racionalização; ela foi ajudada pela racionalização, mas *a tem dirigido*, e a centralização financeira tem aí contribuído eficazmente. A propriedade privada e a liberdade da produção não são mais, segundo Mounier, que a máscara de uma economia dirigida, mas dirigida por interesses privados: todas as faltas e nenhuma vantagem (ou quase) à direção da economia. A hierarquia industrial não é mais que a máscara do poder dos bancos e das bolsas. A democracia política não é mais que a máscara de uma oligarquia econômica. Segundo Mounier, disso resultou um endurecimento do organismo social em classes e hierarquias fundadas sobre o dinheiro, uma criação de tipos sociais desumanizados: o rico, o pequeno-burguês, o proletário. Mais profundo ainda, nota Mounier, uma opressão interior da vida pessoal, ela mesma pelo esmagamento das espontaneidades, de todos os valores, e de todas as generosidades humanas, sob os valores do dinheiro e da consideração. Enfim, diz Mounier, a impossibilidade, para a maioria esmagadora dos oprimidos, de acessar a uma vida mediocrementemente humana, e, por mais forte razão, a uma vida interior.¹²⁰⁹

Portanto, somente a constatação de que o capitalismo é contra a pessoa, não garante uma crítica liberta. A consciência de Mounier da onipresença do espírito burguês segue a sua consciência da poderosa dominação do capitalismo mantida, por todos os meios, institucionais e simbólicos, em sua necessidade de permanecer sempre no anonimato em

¹²⁰⁸ *Révolution ...*, *op. cit.*, p. 273.

¹²⁰⁹ Para toda esta argumentação ver: *Révolution ...*, *op. cit.*, p. 273.

relação às desgraças que cria para a grande maioria. Mounier é atento ao caráter de *justificação religiosa* – quer dizer, de *inatingibilidade* – que o estilo de vida colocado pelo capitalismo já adquiriu, daí seu tratamento também como uma religião, ou melhor, uma pseudo-religião, ser possível. E visto a sua dominação ter auferido um grau elevadíssimo de justificação simbólica na sociedade moderna – que o torna para as pessoas como que uma *segunda natureza* – talvez tratá-lo como uma pseudo-religião seria a melhor maneira de tocar no seu cerne. Na obra de Mounier, a crítica que prevalece ao capitalismo é tanto uma crítica moral quanto técnica, como já vimos. O seu aspecto religioso é tocado mais diretamente quando Mounier denuncia o comprometimento dos valores cristãos com os pseudo-valores do mundo do dinheiro. Todavia, no momento em que Mounier elabora sua crítica como intelectual e homem público, ele se via diante de duas meias-verdades que se destacavam do emaranhado ideológico que existia na faixa cinzenta entre as duas, que ia do conservadorismo ultramontano até ao anarquismo. É mais nessa dimensão que nos aproximamos da crítica de Mounier ao capitalismo, não obstante, encontrarmos bases para uma crítica ao capitalismo como religião, ainda mais atual nos nossos dias em que ele se tornou uma que *religião natural*. Todavia, de início, há vários *anticapitalismos*.

III.9 *Anticapitalismos e anticapitalismo personalista*

Mounier “vaticina” que a história designará a década de 1930 como a década dos anticapitalismos.¹²¹⁰ Importa a Mounier elucidar este mito e destacar as contrafações. Pois a similitude das soluções ou das críticas não deve deixar ilusões: quando a inspiração difere na raiz, o encontro não pode ser senão efêmero e superficial.¹²¹¹ Então Mounier, dentro de uma primeira categoria, rejeitará as formas, no sentido próprio, reacionárias de anticapitalismo: reação, contra o capitalismo atual, de interesses ligados às formas de economia pré-capitalista (oposição artesanal), ou dos preconceitos sociais sobreviventes nas classes destronadas pelo capitalismo (mística mais ou menos feudal de certos meios tradicionais). Pode-se juntar aí o anticapitalismo bucólico que M. Duhamel representa na

¹²¹⁰ *Manifeste ..., op. cit.*, p. 581.

¹²¹¹ *Ibidem*.

Academia francesa, na época de Mounier, que, ligado muitas vezes a fidelidades tocantes e colocando os problemas de espécie delicada, suas resistências não mantinham, segundo Mounier, nenhum interesse histórico vivo; elas não têm, propriamente falando, lugar nas condições do mundo moderno.

Mounier nota outras formas de “anticapitalismo”, que considera bem mais importantes e atuais, mas que se reduzem às querelas de família. Elas não são uma recusa formal da ética e das estruturas fundamentais do capitalismo, mas o protesto de uma forma declinante ou negligenciada do capitalismo contra a forma hoje dominante.¹²¹² Assim, nota Mounier, o anticapitalismo dos “pequenos” (pequenos comerciantes, pequenas industriais, pequenos rentistas) contra a forma hoje dominante; o anticapitalismo dos capitalistas ordenados (capitalismo de poupança) contra o capitalismo de aventura (capitalismo de especulação); o anticapitalismo dos industriais contra o capitalismo financeiro.¹²¹³ Mounier nota também que se pode juntar aí os diversos movimentos de ordem moral que, jogando sobre a confusão comum da Ordem e da *desordem estabelecida*¹²¹⁴, carregam consigo importantes energias espirituais a uma ação “pela limpeza”, a saber, pela defesa das regras do jogo que, elas, não põem em discussão. Estas diversas formas de oposição, ao capitalismo mais recente, denunciam os abusos, as excrescências; mas as exclusivas internas ao capitalismo, que elas não colocam em nenhum instante em discussão, são consideradas como os princípios de fundo que levam infalivelmente ao que elas consideram como o *jogo normal* (ou honesto) do capitalismo em relação ao que elas olham como uma aventura (ou uma corrupção) *acidental*. Seu objetivo é finalmente a salvação e o remanejamento do capitalismo. Seu espírito permanece um espírito capitalista. Seus corretivos, quando corretivos há, não são senão arrependimentos fragmentários. Isso quer dizer, para Mounier, que nem sempre a grandeza de visão está do lado dos revoltados.¹²¹⁵ Em tudo, como já notamos, o capitalismo mesmo permanece *incólume*.

Há enfim, nota Mounier em texto de 1936¹²¹⁶, formas de oposição ao capitalismo que, pelas soluções econômicas propostas, não deixam nenhuma dúvida sobre sua vontade coletiva de modificar radicalmente a estrutura econômica e social do capitalismo. Mas,

¹²¹² *Ibidem*, p. 582.

¹²¹³ *Ibidem*.

¹²¹⁴ Essa noção, como já vimos, Mounier contrapõe à de *ordem* tão querida pelo liberalismo.

¹²¹⁵ *Ibidem*.

¹²¹⁶ Em uma época em que o marxismo não era ainda tão difundido na França.

continua Mounier, se olharmos em sua concepção de vida, nas vontades individuais que elas sustentam: ou nós encontraremos, como em uma ampla fração da social-democracia, uma ética burguesa, quer pequeno-burguesa, que reduz a revolução a uma mudança de pessoal no mundo do conforto, da riqueza e da consideração, quando ela não detém a própria força revolucionária, como a prescrição dos socialismos tem demonstrado; ou, além de uma limpeza muito mais radical das idéias e dos aparelhos, como no comunismo de guerra, nós reencontraremos a perpetuação, em uma ética, sobre a qual Mounier expressa seu sentimento, de toda uma herança da desordem capitalista: centralização intensiva, partido tomado industrialista, racionalismo científico, junto a um certo número de desordens inéditas. E completa Mounier: *Nossa oposição ao capitalismo deve se distinguir radicalmente destas críticas truncadas ou falseadas na base.*¹²¹⁷

A crítica do personalismo quer ser, antes de tudo, criativa. Propõe inventar o futuro numa atitude de acolhida a todas as aquisições autênticas do presente.¹²¹⁸ Ela quer atingir os valores sobre os quais assenta o conjunto do capitalismo. É uma crítica não moralista, mas à moral capitalista.¹²¹⁹ Isso, para o personalismo, é inevitável, já que a vida moral, ou ética, é o que mais especifica a existência humana: é pela expressão da vida moral que o modo de ser mais original da pessoa, o da vida relacional, pode ser melhor entrevisto e realizado como experiência. O moralismo será sempre combatido pelo personalismo porque é uma caricatura interesseira e uma tentativa de redução da moral da pessoa ao quadro de pseudo-valores que está na base do indivíduo reivindicador e egoísta, burguês e liberal, que surge na modernidade.

O personalismo pretende ir na direção oposta ao capitalismo. Este, segundo o personalismo, um sistema que se afirma moralmente indiferente pelos seus técnicos, os quais querem lhe dar o ar de *ciência* para fazer a manutenção do seu anonimato opressivo, criando assim uma subversão total na ordem econômica que seus elaboradores organizaram fora das prerrogativas da pessoa. Com Duhem, Mounier é consciente da falácia da objetividade científica, pois sabe que por trás de toda civilização e cultura que ela tem motivado há orientações metafísicas.¹²²⁰ Para Mounier, uma civilização “é desde o início

¹²¹⁷ *Manifeste ..., op. cit.*, p. 582.

¹²¹⁸ *Ibidem*, p. 583.

¹²¹⁹ *Ibidem*.

¹²²⁰ *Manifeste ..., op. cit.*, p. 486.

uma resposta metafísica a um apelo metafísico, uma aventura da ordem do eterno, proposta a cada ser humano na solidão de sua escolha e de sua responsabilidade.”¹²²¹ Quanto a esta questão fundamental, a da civilização como apelo metafísico, Mounier precisa os termos: “Chamamos *civilização*, no sentido estreito, ao progresso coerente da adaptação biológica e social do ser humano em seu corpo e em seu meio; *cultura*, à ampliação de sua consciência, ao desembaraço que ele adquiri no exercício do espírito, sua participação em uma certa maneira de reagir e de pensar, particular a uma época e a um grupo, se bem que *tendendo* [grifo nosso] ao universal; *espiritualidade*, a descoberta da vida profunda de sua pessoa. Assim, temos definido os três patamares ascendentes de um humanismo total.”¹²²²

Mounier, não obstante, no trato dessas esferas, se vê obrigado, por conta do sentido que para ele os eventos tomam, mas não sem uma certa indecisão, a lançar mão da noção problemática de *hierarquia* para o realismo integral proposto pelo seu personalismo que concebia os valores como adoções livres. Este uso, que pretende ser uma *polarização estratégica*, é compreensível no âmbito de uma polêmica controversa em nome da lucidez, que Mounier quer manter com o marxismo e por causa do forte apelo do reducionismo materialista deste que, não obstante ser uma filosofia com a qual Mounier pretendia manter um diálogo na lucidez das diferenças, acabava se encontrando, nessa questão e a contragosto, com o capitalismo. O marxismo, com o seu reducionismo, afirmava, com o capitalismo, uma “hierarquia” inversa a que o humanismo radical do personalismo de Mounier propunha: em relação a isso, estrategicamente, deve-se ir para o outro extremo, em busca do equilíbrio possível, que para o personalismo será sempre um equilíbrio tenso, dramático, não implicando facilidade. Mas aqui falamos do *capitalismo*, e, como diz Moix: “... o capitalismo luta, de fato, contra as necessidades essenciais do ser humano, materiais e espirituais.”¹²²³ Ele “submeteu a vida espiritual ao consumo, o consumo à produção, e a produção ao lucro, ao passo que a hierarquia natural é a hierarquia inversa.”¹²²⁴

Na retórica de defesa da cientificidade da economia capitalista, cujo modelo de ciência de que se nutre para tal, mesmo já tendo sido cabalmente problematizado desde o

¹²²¹ *Ibidem*.

¹²²² *Ibidem*.

¹²²³ MOIX, *op. cit.*, p. 71.

¹²²⁴ Citado por MOIX, *ibidem*.

século XIX e na atualidade pelos filósofos da ciência e cientistas pensantes¹²²⁵, ainda é mantido estranhamente como justificção para sua permanência, e mais estranhamente ainda por muitos intelectuais contemporâneos que conhecem toda a história desta problematização da idéia de ciência hoje. Com isso, vemos que a razão, ou argumentos racionais, como muito bem percebeu Max Scheler, seguido por Mounier, não são suficientes para tocar no sentido de demover o que se encontra estruturado em níveis mais profundos, na esfera *axiológica*, ou, dito de outra maneira, como temos perspectivado aqui, *religiosa* da vida.

III.10 Técnica humana e técnica capitalista

Não obstante, o capitalismo cientificista se sente como que o pai da *técnica*, que é, para o personalismo, antes de tudo, fruto da cultura, como Mounier a define: “... ampliação da consciência do ser humano, ao desembaraço que ele adquiri no exercício do espírito, sua participação em uma certa maneira de reagir e de pensar, particular a uma época e a um grupo, se bem que *tendendo* [grifo nosso] ao universal”. Com a inversão mórbida que o capitalismo imprime sobre a ordem dos valores vitais da pessoa, o plano cultural em que a técnica se inscreve tem sido totalmente comprometido e desfigurado. Portanto, para Mounier, deve-se distinguir capitalismo de técnica: “O capitalismo se tornou possível através de um progresso técnico que só está *incidentalmente ligado* [grifo nosso] ao seu aparelho jurídico e a sua ética.”¹²²⁶ Isso quer dizer que o aparelho jurídico que o liberalismo liga ao capitalismo não tem o monopólio sobre a *criação da justiça humana*, e nem que sua ética seja a última palavra em matéria de *criação da ética humana*.

Ao tocarmos na questão da técnica, cremos estar tocando numa questão fundamental, pois o progresso técnico tem servido para justificar o arcaísmo da economia capitalista. Sobre essa questão, a crítica de Mounier segue no sentido de desolidarizar a verdade do erro. Para tanto, Mounier observa que o progresso substituiu à exploração direta das riquezas naturais pelo trabalho do ser humano uma acumulação de bens intermediários,

¹²²⁵ Ver Duhem, Karl Popper, Thomas Kuhn, Paul Feyrabend, para citar alguns nomes. Ver também o interessante estudo já citado do professor Hugh LACEY, *Valores e atividade científica*, *op. cit.*

¹²²⁶ *Manifeste ...*, *op. cit.*, p. 583.

máquinas e crédito, que permitem, com uma economia de forças crescentes, uma eficácia produtiva cada vez maior. A constituição deste capital técnico e o desenvolvimento da produção especializada e mecânica que resultam são *uma conquista da técnica moderna*.¹²²⁷

Sobre isso, continua Mounier: “As ideologias pueris se juntam depois de alguns anos na condenação dessa técnica. Elas têm o deplorável hábito de fazê-lo em nome do ser humano e de sua vocação espiritual. Ideologias da preguiça e do refúgio: nós reservamos aqui uma parte bem menos honrável ao arcadismo de M Duhamel que às empresas mais ingênuas que perigosas de generalização do artesanato. Singulares humanistas que crêem que o homem está totalmente comprometido pelo fato dos seus instrumentos terem se tornado complicados, e que não dão mesmo ao *homo sapiens*, ou melhor, à pessoa, o crédito global da capacidade de assimilar e dominar as mais sutis invenções do *homo faber*.”¹²²⁸ Por outro lado, na sua *filosofia da martelada*, mas com “uma no prego e outra na ferradura”¹²²⁹, continua Mounier: “O personalismo não pode ter senão derrisão pelas ideologias progressistas: o ser humano não é automaticamente purificado pelo progresso da civilização material, ele se serve dela segundo sua dupla natureza e segundo as condições sociais que ele tolera, para bem e para o mal. Todavia, o personalismo não tem nenhuma complacência também pelas ideologias antiprogressistas. A técnica é o lugar mesmo do progresso indefinido: no entanto, é de maneira indevida que se tem estendido a noção de progresso ilimitado fora do seu campo. Seu domínio é muito mais vasto e suas formas muito mais variadas que a exploração das forças materiais pelas ciências físico-matemáticas: ela tem seu lugar até na vida espiritual. Em todos os lugares onde ela se desenvolve, reveste o papel capital de organizar, para o esforço humano, uma economia de forças ou de caminho e um aumento de eficácia. E na condição de permanecer a serviço da pessoa, a técnica a libera constantemente, pela base de sua atividade, da complicação, do acaso, do desperdício, do espaço e da duração. Ela presta ao ser humano, coletivamente, os mesmos serviços que lhe presta o hábito, individualmente. Ela é, pois, para ele, se ele a domina, uma potente possibilidade de liberação.” Assim, conclui Mounier: *O que se deve*

¹²²⁷ *Ibidem*, p. 583.

¹²²⁸ *Ibidem*.

¹²²⁹ Agradeço ao Rev. Marcos Lourenço por esta *imagem* que se encaixa perfeitamente, na minha opinião, à maneira de Emmanuel Mounier filosofar.

pois recusar na civilização técnica, não é ela ser desumana em si, é o de não ser ainda humanizada e servir a um regime desumano.¹²³⁰ Nesse sentido, para Mounier, o marxismo tem razão, pois a técnica tem sido posta a serviço de uma ordem mecânica de classe onde a pessoa trabalhadora tem sido considerada como um simples instrumento da eficácia e da produção. “A técnica também é escrava: não a tornemos responsável pela sua servidão.”¹²³¹ Todavia, como nota ainda Mounier¹²³², o *hábito* de restringir o real a objeto sensível, o valor à utilidade, a inteligência à fabricação e a ação à tática, que compõem a hipertrofia do tecnicismo, encontra sua ressonância na tara do capitalismo em subverter a técnica ao cálculo e à produção. Por outro lado, esta tendência é reencontrada no marxismo, quando este, não dando o incentivo necessário à crítica ao tecnicismo, assimila, para minimizar a sua influência, o biológico e o espiritual, isto é, tudo o que no ser humano escapa à matemática e à indústria. Sendo assim, o que o capitalismo e o marxismo subsumem ao tecnicismo é justamente o que Mounier chama de *espiritual*, quer dizer, aquilo que nunca deveria sê-lo, pois se refere justamente à esfera do imponderável, do não inventariável, cuja qualidade requer outras categorias de aproximação do que as cedidas pelo reducionismo e o racionalismo estreito.¹²³³

Para Mounier, a subversão capitalista do primado do lucro deve ser subvertida, pois, o lucro capitalista não é regulado segundo a atribuição normal do serviço prestado ou do trabalho fornecido: se assim fosse, diz Mounier, ele seria um motor legítimo da economia. Por outro lado, segundo Mounier, ele tende por natureza a se aproximar da pechincha, ou lucro sem trabalho. Segundo o diretor de *Esprit*, um tal lucro não conhece nem medida nem limite humano; quando se dá uma regra, ele se refere aos valores burgueses: conforto, consideração social, representação, e permanece indiferente tanto ao bem próprio da economia como aquele das pessoas que ele coloca em jogo.¹²³⁴ Estas observações vindas de Emmanuel Mounier, escritas em 1936, nos soam muito atuais. Todavia, creio que, mesmo com sua lucidez, ele ficaria pasmo diante da capacidade de agregação numérica a que a tecnologia e a informática atuais possibilitam para a fecundação do dinheiro em somas que ser humano algum consegue dimensionar em termos de representação em bens palpáveis,

¹²³⁰ *Manifeste ...*, op. cit., p. 584.

¹²³¹ *Ibidem*, p. 585.

¹²³² *Ibidem*, p. 586

¹²³³ *Ibidem*.

¹²³⁴ *Ibidem*, p. 587.

se é que há a possibilidade dos recursos finitos do nosso mundo lastrear tal soma. O escancarado *jogo de pirâmide*¹²³⁵, que é crime no Brasil¹²³⁶, se for cometido por particulares, em que se apresenta o capitalismo atual, é o que justifica a concentração de tais somas impensáveis nas mãos de um único ser humano, e a socialização dos prejuízos, pela distribuição do dinheiro real público, fruto do trabalho social, quando a pirâmide tem de ser desfeita para se iniciar uma outra.

Falamos antes da invenção monstruosa da fecundidade do dinheiro sem serviço prestado, mas esta menina dos olhos do capitalismo, pela sua importância para nossa compreensão da crítica de Mounier, merece mais algumas palavras. Sobre o lucro capitalista, diz Mounier: “O primado do lucro nasceu no dia em que do dinheiro, enquanto simples símbolo de troca, o capitalismo fez uma riqueza potente portando fecundidade no momento da troca, ele mesmo uma mercadoria suscetível de compra e de venda. Essa fecundidade monstruosa do dinheiro, que constitui o que a velha linguagem nomeia como *usura* ou *pechincha* é a fonte do que nós chamamos propriamente *lucro capitalista*. Este sendo adquirido (na medida em que ele é capitalista) com o mínimo de trabalho fornecido, de serviço real ou de transformação de matéria, não pode ser adquirido senão sobre o jogo próprio do dinheiro ou sobre o fruto do trabalho de outro. *O lucro capitalista vive, pois, de um duplo parasitismo, um contra a natureza, sobre o dinheiro, o outro contra o ser humano, sobre o trabalho.*”¹²³⁷ Depois disso, Mounier elenca as principais formas deste parasitismo, sobre as quais remetemos ao texto.

¹²³⁵ Na verdade, não se trata verdadeiramente de um jogo de azar, mas da combinação entre parceiros de uma contribuição em dinheiro que é arrecadada, em escala geométrica, por agregação de outros parceiros, cuja soma total da contribuição, por ordem de entrada na pirâmide que se forma, define quem vai levar o montante. A imagem da pirâmide é certa porque é sempre um ou uns que levam a soma total enquanto o prejuízo fica por conta dos demais que compõem a base da pirâmide e que, por sua vez, correm para trazer novos participantes para que chegue sua vez de receber o montante. Sem nenhuma dúvida quanto a não estar cometendo uma simplificação, o que os eventos atuais têm demonstrado é que isso representa exatamente a lógica que comanda o neoliberalismo do senhor Hayeck e Freedman, já citados.

¹²³⁶ O enquadramento jurídico da fraude da “pirâmide” é muito difícil sem uma prova material que possa gerar jurisprudência. Fato é que a cooptação de novos agregados participantes se dá pela instigação da ganância, vontade de ganho de dinheiro fácil, um fato subjetivo e livre, para o que não se estabelece nenhum vínculo contratual ou documental. As demandas jurídicas podem se dar, dependendo do caminho tomado pelo advogado pelas provas do “lesado”, tanto pelo enquadramento no art. 171 do Código Penal, por estelionato, ou pelo Código de Defesa do Consumidor etc. Como vemos, as motivações e o paralelismo de sentido do esquema abstrato entre este jogo de “pirâmide” e a lógica do capitalismo são muito grandes.

¹²³⁷ *Manifeste ..., op. cit., p. 587.*

No capitalismo é o capital que tem, sobre o trabalho, o primado de remuneração e o primado de poder, e não o trabalhador.¹²³⁸ Em toda adversidade, o dinheiro é o primeiro a ser servido. E numa atualidade impressionante, Mounier pergunta: “Como, enfim, ousar ainda a falar de risco, depois que as empresas capitalistas falidas, pelo recurso do Estado, estão habituadas a uma regra que se tem de maneira feliz formulado: individualização dos lucros e coletivização das percas.”¹²³⁹ O salário, como, na sua grande maioria, a expressão não condizente em dinheiro por um trabalho real prestado, e incapaz de prover a manutenção do necessário para o desenvolvimento de uma vida pessoal criadora, está longe de “assegurar ao seu titular esta renda perpétua e certa que se quer bendizer, pois enquanto o interesse obrigatório é inatingível, por outro lado, é sempre ele o ameaçado em sua existência mesma pelo desemprego. ... A prepotência do patrão individual sobre o operário isolado dos inícios do capitalismo parece humana, ao lado do enorme potencial de opressão e do monopólio de iniciativa que é acumulado pela concentração financeira, muito mais rápida do que a concentração industrial, nas mãos de uma oligarquia.”¹²⁴⁰

O capital é contra o consumidor: para o capitalista não lhe interessa o ser humano real, tomado no conjunto de suas exigências, mas o cliente, fonte de vendas, logo, de lucro.¹²⁴¹ O capitalismo é contra a liberdade: “O capital, seguindo as leis de sua estrutura, que é matemática e não orgânica, anônima e não qualificada, tende infalivelmente à acumulação de massa, por conseguinte, à acumulação do poder. O aparelho financeiro racionalizado, apoderando-se do domínio de uma economia primitivamente orgânica¹²⁴², deveria acelerar sua despersonalização.”¹²⁴³ O capitalismo é contra a propriedade pessoal: “Se denominamos propriedade o modo geral do comportamento econômico de um mundo de pessoas, vemos em resumo que o aparelho capitalista: 1ª despossui o trabalhador assalariado do lucro legítimo, da propriedade legal e do domínio pessoal do seu trabalho; 2ª despossui o empreendedor livre de sua iniciativa, em proveito dos *trusts* centralizados; 3ª

¹²³⁸ *Ibidem*, p. 588.

¹²³⁹ *Manifeste ..., op. cit.*, p. 589.

¹²⁴⁰ *Ibidem*.

¹²⁴¹ *Ibidem*, p. 590.

¹²⁴² Mounier não entra na problemática teórica da passagem do modo de produção medieval para o do capitalismo. Para ele, menos preocupado em fundamentar uma crítica estrutural, que para o marxismo seria muito mais importante por causa da fundamentação do seu método de análise, interessa perceber a transformação que o capitalismo opera na economia transformando e conquistando, em velocidade e eficácia, o que perde, na mesma velocidade, em humano.

¹²⁴³ *Manifeste ..., op. cit.*, p. 591.

desposui o diretor técnico da direção de sua empresa, sob a ameaça permanente das decisões da especulação e acordos financeiros; 4^a desposui o consumidor do seu poder de compra, produzindo regularmente o desemprego por suas especulações catastróficas. Tudo isso em proveito do dinheiro anônimo e irresponsável. Tais são a doutrina oficial e os estados de serviço dos ‘defensores da propriedade privada’ e de seus valores humanos. De fato, disso eles só mantêm a aparência, da mesma maneira que mantêm a ilusão da soberania popular: para melhor mascarar seu monopólio oculto da propriedade, da liberdade, do poder econômico e do poder político.”¹²⁴⁴

O interessante em todos estes tópicos, caros à retórica apologética liberal na defesa do sistema capitalista, é justamente o fato de Mounier elencar o que *paira no ar* comumente como argumento a favor da manutenção do capitalismo, pois são mantidos pela retórica de sua dominação como frutos devidos a sua existência e que, como Mounier argumenta, na verdade, são exatamente aquilo que a retórica liberal capitalista afirma em palavras para melhor negar, *de fato*. Mas esta facticidade, os liberais encaram apenas como uma falha necessária num processo que é “natural”. Todavia, esta negação efetiva à maioria esmagadora dos seres humanos na face da terra por este sistema abstrato, perverso e violento, não passa despercebida a Mounier.¹²⁴⁵

¹²⁴⁴ *Manifeste ..., op. cit.*, p. 591.

¹²⁴⁵ Como temos tentado pontuar, a sensibilidade atual no trato das questões econômico-sociais, capitulada pela retórica perversa do liberalismo e do chamado “discurso politicamente correto”, é passível do tratamento que se dá ao membro de uma seita religiosa dominadora, como tenho proposto, à luz da reflexão de Emmanuel Mounier. Por conta disso, tenho pretendido realizar a experiência. Tenho proposto a um amigo, fotógrafo profissional, a elaboração de um projeto elucidativo conjunto, com texto e fotografia, em que ficará claro que, toda crítica feita à violência desumana do nazismo e ao espírito totalitário, e muito bem aceita pela sensibilidade atual, pode claramente ser transposta ao poder atual. Isso nos possibilitará, de alguma forma, avaliar o nível de indignação que realmente se mantém quanto às monstruosidades nazistas, e mesmo na forma abstrata em que se quer colocar as causas da violência atual. Trata-se de imagens em fotografia, colhidas das “feiras de lixo” e de outros momentos com os mesmos personagens, que acontecem em São Paulo. Pelas fotos, e pelos textos, pretendemos deixar clara a possibilidade de transposição cabal, de todos os constituintes da perversão totalitária nazista dos campos de concentração, ao trato despendido, pelo poder político, a sociedade como um todo e os indivíduos em particular, a estes seres humanos que, encontrando “no lixo” a única fonte de sobrevivência, ainda aí, nesta esfera de subumanidade, são alcançados pelo “poder regulador da mão invisível” que precisa afastar os sinais de sua necrose social para desimpedir as consciências em sua contínua busca pelo dinheiro já como a única coisa válida para se fazer na vida. Isso depois da redução significativa do sentido da vida da maioria esmagadora dos brasileiros à corrida pela manutenção magra e não garantida da vida empírica diária que tem se transformado como *a única coisa* a ser feita. Este alcance, sempre *a priori* “justificado”, se dá em nome da “ordem” liberal e através da violência policial, em nome do Estado, e da indiferença social, em nome da não perturbação da paz, da limpeza das vias públicas, da despoluição visual etc..

Depois do que foi dito sobre o capitalismo, Mounier se dá a liberdade do uso de um antropomorfismo: “*Constituído em tirania, ele engendra, por seus próprios métodos, o tiranicídio, que virá algum dia reivindicar contra ele a herança da ordem.*”¹²⁴⁶ Se esse vaticínio de Mounier pode ser situado em relação às grandes ideologias coletivistas contrapostas à ideologia liberal capitalista e que se encontram hoje desnorteadas, por outro lado, as formas de violência e de barbárie difusas no meio de nossa sociedade brasileira, podemos dizer, são *micro-sinais* cuja soma insuportável, levada ao paroxismo por causa da insistência da velharia ideológica liberal capitalista que insiste em se manter aqui, não tardará em manifestar seu frutos na forma crescente de reivindicações tirânicas do poder, que, segundo o método liberal, que insiste em se manter, e em nome de sua pseudo-democracia, deverá crescer paralelamente ao uso aplicado da violência por parte do Estado cooptado.

Não é possível, no espaço de um trabalho como este, abordarmos mais amplamente e com minuciosidade todos os aspectos da crítica de Emmanuel Mounier ao liberalismo e seus pares, a burguesia, o indivíduo e o capitalismo, e ainda fazermos um balanço de sua influência no pensamento econômico do personalismo contemporâneo. Todavia, mais algumas aproximações da visão econômica de Emmanuel Mounier serão apresentadas no capítulo a seguir, onde faremos uma análise da proposta de revolução personalista e comunitária de Emmanuel Mounier em relação às revoluções coletivistas. Todavia, podemos dizer que, em relação à economia personalista¹²⁴⁷, já nestes seus primeiros escritos, Mounier vê a fraqueza de uma *economia totalmente planificada* ao mesmo tempo em que vê o fracasso de se colocar, como compensação a este modelo, a economia de mercado, que simplesmente libera a economia no modo *pro forma*, anarquicamente, mas centraliza e busca o seu controle, com vimos, por outros meios aos que ele pretende ilegais para a maioria, mas que autoriza nas mãos de uma minoria, pela manutenção da ilusão da liberdade de iniciativa e do sonho pequeno-burguês de se chegar a um nível mais elevado na escala social como passaporte para se tornar um dos seus agentes. O resultado desta *farsa* é, como vimos, que, no ato final, sempre uma minoria auferirá a repartição dos lucros

¹²⁴⁶ *Manifeste ...*, op. cit., p. 589.

¹²⁴⁷ Remetemos, para uma visão mais ampla sobre a visão econômica de Emmanuel Mounier, a *Révolution personaliste et comunautaire*; *Manifeste au service du personalisme*; *De la propriété capitaliste à la propriété humaine*, todas em *Oeuvres I*.

e a maioria a dos prejuízos. Para tanto, o personalismo, como veremos, propõe uma economia humana criativa, pluralista e descentralizada até à pessoa.

CAPÍTULO IV

REVOLUÇÃO PERSONALISTA E COMUNITÁRIA E REVOLUÇÃO COLETIVISTA

A Pessoa, como Relação e Comunidade, e o Coletivismo

IV.1. O diálogo com o marxismo

Mounier, não obstante se afirmar antimarxista, o que não impediu de ser chamado de filo-comunista e do trabalho de *Esprit* de cripto-comunismo, vai procurar, por todos os meios, manter o diálogo com os marxistas.¹²⁴⁸ E isso entendendo que o marxismo não detinha nem o monopólio do que seria *in perpetuum* a dimensão social do ser humano, e nem poderia arrogar para si o apanágio plenipotenciário de catalisador e unificador universal de todas as correntes que se intitulam “socialistas”.¹²⁴⁹ Por outro lado, Mounier reconhece que é o marxismo quem, em sua época, toca na única dimensão humana capaz de fazer frente à decadência do individualismo liberal e burguês que apodrecia a sociedade. Nesse diálogo com o marxismo, o personalismo de Mounier não vai ser movido pela *vontade de certeza*, mas pela *sede de verdade*, e, por isso, a sua busca – por parte de Mounier e da equipe de *Esprit* – onde quer que ela se encontre, nos andrajos em que ela estiver e no tempo em que ela se der. Nesse momento de polarização, não obstante, Mounier reconhece: “Marx, conduzindo a atenção sobre as condições materiais da vida do espírito e sobre suas servidões atuais, tem servido à verdade contra este espiritualismo desumano, mesmo se ele o tenha imediatamente comprometido em uma reação sistemática.”¹²⁵⁰ E se o rótulo é inevitável, Mounier terá sua própria maneira de ser

¹²⁴⁸ Sua busca de diálogo com autores como Gide é um bom exemplo.

¹²⁴⁹ *Révolution ...*, p. 223. *In loc.*, segundo Mounier, para o marxismo: “todo movimento anticapitalista que não seja marxista é por definição fascista, e isso levado, cegamente, pela fatuidade doutrinária e a soberba dos partidários.”

¹²⁵⁰ *Ibidem*, p. 411.

marxista¹²⁵¹, ao ponto de propor aos marxistas que se pense um marxismo fechado e um marxismo aberto desde os seus primeiros escritos e que continuará até o fim de sua vida. Mounier não nega sua filiação marxista nomeadamente em relação à teoria da alienação.¹²⁵² “Parece que num momento do seu pensamento Marx tenha ficado tão próximo quanto possível de uma dialética personalista, em sua análise da ‘alienação’. Alienação do trabalhador em um trabalho estranho, do burguês nas posses que o possuem, do consumidor em um mundo de mercadorias desumanizadas pela avaliação comercial, ao nosso ver, tantas formas de despersonalização, quer dizer, de uma desespiritualização progressiva que substitui um mundo de liberdades vivas por um mundo de objetos.”¹²⁵³

Num texto de 1947, podemos ler ainda a busca, por parte de Mounier, de um entendimento com os marxistas: “Compreende-se mal, uma vez passada a condenação sobre as imprudências, que um marxista se irrite com a idéia de um ultrapassamento do marxismo. Por definição, o marxismo não é um sistema, mas um método de análise e um método de ação. Por hipótese, ele é dialético, seu passo não é a aplicação de um esquema preestabelecido, mas o progresso incessante de uma ação que esclarece um pensamento, de uma oposição que transborda uma posição. Todo estado do marxismo é, no espírito mesmo da doutrina, ultrapassado a cada momento pelo estado da conjuntura, pelas lições da experiência, pelas maturações consecutivas da interpenetração. Um marxismo assim aberto pode não estar muito distante de um realismo personalista, se ele reencontrar a inspiração primitiva de Marx que, através da desordem das coisas, visava sobretudo a alienação das pessoas, e através da ordenação das sociedades, a liberação dos seres humanos.”¹²⁵⁴

Nos primeiros escritos em *Esprit*, os quais, recolhidos em *Oeuvres I*, recebem o nome sugestivo de *Revolução personalista e comunitária*, e com o subtítulo *Linhas de Partida*, Mounier já esboça todos os pontos de uma crítica à teoria marxista numa época em que o marxismo, na França, não era ainda divulgado.¹²⁵⁵ Sua preferência pelo jovem Marx, o da crítica da alienação, e sua crítica ao Marx da *Primeira Internacional* – a quem

¹²⁵¹ *Révolution ...*, op. cit., p. 411: *Lignes d'avenir*, texto de 1935.

¹²⁵² PELISSIER, Lucien, “IX, Mounier e os comunistas”, in *Presença de Mounier*, Duas Cidades, São Paulo, 1969, p. 125 s.

¹²⁵³ *Manifeste au service du personalisme*, *Oeuvres I*, 1936, 519.

¹²⁵⁴ Ver: *Qu'est-ce que le personalisme?*, *Oeuvres III*, 227. Ver também: BARLOW, Michel, *Le socialisme d'Emmanuel Mounier*, Privat, Toulouse, 1971, pp. 141 ss.: “Chapitre III: Personalisme et marxisme”.

¹²⁵⁵ Sobre isso, ver LURROL, Gérard, *Mounier, Gèneses de la personne*, op. cit., passim.

Mounier caracteriza como centralizador e autoritário¹²⁵⁶ – configura muito bem o caminho por onde Mounier acreditava poder se dar o diálogo com o marxismo: ou seja, pelas vias de um “humanismo radical”.¹²⁵⁷

Em um dos apêndices de *Révolution personaliste et communautaire* intitulado *III. Révolution et révolution*¹²⁵⁸, que é uma comunicação de Mounier em um evento que se intitulava *L'Union pour la vérité*, ocorrido em 18 de fevereiro de 1932, sete meses antes do lançamento de *Esprit*, e que representou uma tentativa de confrontação entre os diversos movimentos de juventude no sentido de documentar as posições revolucionárias não marxistas da juventude francesa da época, lemos, do jovem Emmanuel Mounier, o seguinte sobre sua concepção de revolução: “Há dois sentidos nos quais nós não somos e não podemos ser revolucionários. ... Se a revolução consiste no agito periódico, pela necessidade dialética ou pelo humor romântico, não somente da ordem estabelecida mas da história mais essencial; se a revolução consiste em tomar o ser humano, suas instituições, seu universo interior, e o derribar da cabeça aos pés, nós dizemos: concepção material, sensível e fácil de revolução; e se afirmais que o constrangimento da história está acima, responderemos que a liberdade do ser humano é a de estabelecer uma história contínua entre os abalos e as discontinuidades de sua história material; o materialismo histórico é a psicologia das épocas desumanizadas. – Se a revolução é este mito, essa fé ideológica em um nó da duração, em um ponto culminante da história pelo qual se apresentaria o progresso contínuo da humanidade, a partir do qual dataria uma era inquebrantável de liberdade (e eu faço alusão tanto à escatologia de Marx quanto à ideologia de 1889 e dos anos renanos), nós respondemos: – A liberdade está no ser humano, é ele quem conserva os recursos inesperados nos piores momentos de opressão, e nós pensamos bem que os

¹²⁵⁶ Ver o que Mounier diz sobre a atitude autoritária de Marx e o tratamento indiferente dado aos movimentos de inspiração socialista que destoavam de seus princípios e que compuseram a Primeira Internacional em: *Anarchie et personalisme, Oeuvres I*, pp. 658 ss.: “I. Anarchie et anarchisme”.

¹²⁵⁷ O filósofo personalista Jean LACROIX, em *O personalismo como anti-ideologia*, Coleção Substância, Editora Rés Ltda, Porto-Portugal, s./d., p.136, escreve, a respeito de uma crítica mais recente de Althusser, mais jovem que Mounier 13 anos, em seu livro *Pour Marx*, escrito em 1965, crítica ao Marx de *O Capital*, o que, todavia, pode muito bem ser afirmado em relação ao pensamento do jovem Mounier, o seguinte: “Nos anos de 1842-1845, Marx professou um “humanismo” inspirado primeiro em Kant e Fichte e depois em Feuerbach, mas desde 1846 renunciou a esse humanismo. A *Ideologia Alemã* não é a simples crítica da ideologia de outrem, mas a de sua própria. Basta aplicar o esquema conceitual de *O Capital* a essa obra de juventude que são os *Manuscritos de 1844* para que se torne evidente o “corte epistemológico” que existe entre os dois textos. ...”

¹²⁵⁸ *Oeuvres I*, p. 847 s.

eventos ocorridos nestes anos próximos no-lo fizeram mensurar; mas o mal está também nele; ele pode recuar, mas isso faz parte de sua carne. A história do ser humano não é uma geometria em preto e branco, mas uma perpétua vicissitude de luz e de sombra. A sombra se estende até o limite da história. – Com estes dois sentidos descartados, nós nos afirmamos revolucionários de uma dupla maneira: ‘Uma primeira vez, enquanto durar a humanidade, pois a vida do espírito é uma conquista sobre nossa preguiça, que a cada passo nós devemos sacudir contra o adormecimento, o nosso e aquele da ordem estabelecida, nos adaptar à revelação nova, nos expandir na paisagem que se amplifica. Uma segunda vez, em 1932, porque o mofo do mundo moderno está tão avançado, tão essencial, que o desabamento de toda sua massa verminosa é necessário para a chegada de novos rebentos.’”¹²⁵⁹

Trata-se, em relação ao marxismo, como vemos, antes que negar a necessidade da revolução, de *desolidarizar a verdade do erro*. Essa será uma tarefa constante, tanto em relação ao comunismo quanto em relação ao liberalismo, e ao fascismo e o nazismo. Nesse sentido, falando da ação profética, diz Mounier: “Os profetas do religioso são homens destacados, que dão testemunho pela verdade total contra as verdades parciais, pela verdade integral contra as acomodações.”¹²⁶⁰ Não que esta tarefa profética se dê como a última palavra, no sentido em que já não haveria mais nenhuma outra depois da sua palavra proferida. Trata-se da busca de uma inflexão, de uma *terceira força* que não tem nada a ver com o chamado “centro”. É um *movimento de busca da verdade* no qual se reconhece os méritos das posições sem se deixar cair em um ecletismo apaziguador, sempre numa intenção de ir além de uma mera conciliação eclética.

Nesse sentido, Mounier procura discernir o que o comunismo tem realmente de temível: “O que o comunismo tem de temível, dizemos desde o primeiro número desta revista, é uma mistura de erros radicais e de opiniões parcialmente justas e bem intencionadas; mais ainda, a junção ao erro de causas dolorosas cuja premência nos oprime, gestações históricas cujo parto nos chama. Estamos persuadidos, aliás, de que não se destrói o erro pela violência ou pela má-fé, mas pela virulência da verdade. *E a verdade mais capaz de remover um erro é precisamente esta parte de verdade que se contém no erro*. É

¹²⁵⁹ O texto entre aspas vai aparecer no primeiro número de *Esprit* lançado em outubro de 1932 no artigo inaugural e programático de Mounier chamado *Refaire la Renaissance*, Oeuvres I, p. 137 a 174.

¹²⁶⁰ *Feu la chrétienté*, Oeuvres III, p. 533.

por ela que o erro vive, propaga-se conquista os corações. *É retomando este alento de verdade ao erro, que a aprisiona, dando-lhe uma saída, um ambiente vivificante, que arrebataremos, ao erro, sua força de persuasão.*¹²⁶¹

Para Mounier, “... é preciso que se mantenha a transcendência da verdade e, ao mesmo tempo, sua historicidade. Isso impedirá a concepção de um desenvolvimento sobre a imagem mecânica da evolução, que reúne cegamente o novo ao antigo, ou sobre a imagem hegeliana de uma dialética lógica.”¹²⁶² Essa verdade transcendente, antes que um acabamento, seria um pólo de atração que, enquanto historicidade, se identifica com o próprio movimento de emergência da pessoa. Por isso, a verdade como pólo de atração, como apelo, antes que como uma *substância acabada*, como a própria pessoa, doará o sentido de qualquer verdade e aferirá sua validade. Por causa mesmo de sua característica transcendente, quer dizer, *inobjetivável*, a tentativa de sua *absolutização temporal* por qualquer expressão pela qual ela venha a se deixar manifestar no tempo, para o personalismo, está sempre sujeita ao fracasso enquanto verdade definitiva, mas, como recebe a marca da pessoa, também ela será *perfectível*, tomada sob o *modo de ser do artefato*.

Na outra face, em relação ao *relativismo fácil* que alguém poderia deduzir desta noção de verdade transcendente personalista, a atitude Mounier liga a desconsideração quanto à questão da verdade e do erro à atitude totalitária, que, por sua vez, inexoravelmente tende a se pautar no *factum*. E realmente parece que a intencionalidade que motiva uma fuga ou desconsideração quanto ao problema emergente da verdade e do erro guarda sob sua expressão de superfície altaneira um elemento ao mesmo tempo de autoritarismo e de covardia, como é a situação de todo tiranete.¹²⁶³ Sobre isso, diz Mounier: “Não mais se trata de verdade ou erro, nem de exigir cartas de fiança do pensamento cristão em nome de outra forma de pensamento. A nova força não se importa com questões sobre verdade. É ela, diz um de seus historiadores recentes¹²⁶⁴, ‘revolução de denominador sempre variável’, denominador ideológico que é a vontade intercambiável segundo as necessidades táticas da casta que se encontra no poder. Não apenas é indiferente ao

¹²⁶¹ *Ibidem*, p. 560.

¹²⁶² *Ibidem*, p. 579.

¹²⁶³ Ver: LABOETIE, *Discours de la servitude volontaire*, *op. cit.*, onde a situação do tirano é observada neste seu paradoxo genético.

¹²⁶⁴ Em nota de Mounier: “Hermann Rauschning.” [Ex-militante nazista e depois crítico.]

verdadeiro e ao falso como volta-se contra toda forma de pensamento com uma disposição de extrema violência. Atribui-se a Goethe esta expressão: ‘Quando ouço pronunciar ‘espírito’, saca meu revolver.’ E embora dê a firmeza de uma ‘doutrina espiritual’ como condição precípua do êxito de uma revolução, Hitler inculcou em seu partido um ódio aos intelectuais, ‘esses mendigos lamentáveis que carregam sua ‘intelectualidade’ como um escudo na frente de seus corpos trêmulos’ (*Minha Luta*). Um dos escritos desse partido, falando da equipe dos chefes infalíveis, escreve: ‘quanto menos esta equipe tenha cultura, no sentido usual do termo, mais valerá.’”¹²⁶⁵ Vemos o quanto, uma atitude de posturas absolutas flerta com o seu par relativista fácil, de tal forma que podemos falar do nazismo como uma doutrina de caráter afirmativo absoluto porque relativiza todas as outras expressões, e vice-versa: podemos relativizar todas as posições porque consideramos cada uma em si absoluta, em sua relatividade com as outras. Mounier percebe o maniqueísmo interesseiro e conveniente em que a modernidade quer manter o *problema da verdade*.¹²⁶⁶

Fica claro que, para Mounier, se realmente somos contra qualquer tipo de totalitarismo, o teste para tal se baseará no quanto estamos dispostos a tornar públicas nossas mais profundas convicções no diálogo aberto, público, nos dispondo, assim, a participar, do que chamamos nesta dissertação, de *o problema geral da verdade*, ficando descartado qualquer tipo de atitude aristocrática; como tal, sempre uma espécie de ocultação altaneira que, para o personalismo, é sinônimo de covardia e decadência. Serão esses pressupostos que estarão também na base das motivações de diálogo com os marxistas que Mounier incansavelmente tentará manter.

É inevitável que do problema da verdade, como Mounier o esboça e a partir da sua *antropologia relacional*, segue-se uma teoria do conhecimento correspondente.¹²⁶⁷ O ato de conhecimento, segundo o realismo integral que Mounier entende ser o do cristianismo, e que nós temos notado aqui como o lema da Grande Mística, é “distinção sem separação”:

¹²⁶⁵ *Feu la chrétienté, op. cit.*, p. 580.

¹²⁶⁶ Já falamos do liberalismo no capítulo anterior, mas é importante notar, quanto à questão da *verdade*, o quanto o espectro liberal abrange comodamente desde um Hegel até um Richard Rorty. Ver a lista de liberais em *Le libéralisme, Textes choisis & présents* par de Mikaël GARNDEAU, Flammarion, Paris, 1998.

¹²⁶⁷ Esta teoria do conhecimento personalista, que se propõe fazer frente ao espectro geral de face kantiana – racionalistas empiristas, positivistas e afins – que tem se estabelecido na história intelectual ocidental como a última palavra em matéria de conhecimento humano, seria o projeto que o personalista Max Scheler conduziria, se não fosse a sua morte prematura. Todavia, da reflexão de Mounier, mesmo densamente engajada no evento, podemos extrair os elementos delineadores de uma teoria do conhecimento personalista. Estes elementos serão apresentados, mais *abaixo*, quando tratarmos desta problemática.

“A ‘Coisa’ conhecida e o pensamento não estão separados como o modelo (real) e a cópia, nem mesmo unidas, porém, estritamente unas; o ato do conhecimento humano consiste em tornar-se o outro enquanto outro, e atravessa necessariamente o universo sensível para fazer com que participe neste crescimento espiritual do ser.”¹²⁶⁸ A verdade transcendente, e como pólo de atração, é tida também, no personalismo, como dissemos, sob o *modo de ser do artefato*. Trata-se de uma tarefa a ser realizada, uma obra para a qual todos são convocados. Não há, para o personalismo, elite da verdade. E neste plano em que estamos tratando, no da sociedade, ou, se quiser, no da *cultura*, ela se perspectiva no trabalho de construção comunitária que vise a consecução de uma comunidade de destino.

Vemos que, para Mounier, a verdade está no ser, e não simplesmente no sujeito ou no objeto, e nem na junção destes dois, pois o ser, como já dissemos, é, para Mounier, *transbordamento*. Mas é no surgimento da consciência que o ser, através da pessoa e por sua expressão através dela em seu movimento de *emergência*, pode tomar consciência de si como desvelamento sempre plural e em transformação. Como o ser é sempre *transbordamento*, a experiência do pensamento, que no personalismo se dá como procura do enobrecimento, ou melhor, como homenagem à inteligência, é apenas *uma das possibilidades* pelas quais o transbordamento do ser se manifesta. Levando-se em consideração que a própria experiência do pensamento, para o personalismo, não se exaure em um *locus* que a reduza à lógica ou à linguagem, a razão, que comanda esta dimensão da pessoa, é, para o personalismo, tomada como a *lógica da personalidade integral*.¹²⁶⁹ Neste sentido, a “razão racionalista” não teria o monopólio último sobre a “Razão”, que, no personalismo, é vista como uma propriedade que vai além e ultrapassa os quadros reduzidos da lógica da identidade, que todavia comanda o paradigma intelectualista do qual o racionalismo é herdeiro. Portanto, tudo isso só faz sentido se outras possibilidades de transbordamento do ser, fora do plano específico do estritamente gnosiológico, são possíveis. E há. Dentre elas o ato de amor desprendido é o que guarda os elementos mais inusitados.¹²⁷⁰

¹²⁶⁸ *Feu la chrétienté, op. cit.*, p. 587.

¹²⁶⁹ Essa expressão não se encontra escrita na obra de Mounier, mas *a coisa está lá*. Por outro lado, retemo-la de INGE, Willian Ralph, *The Christian Mysticism, op. cit.*, pp. 18 a 21., quando, por meio da tradição da mística cristã, contesta a redução do “ato racional” da pessoa aos moldes do kantismo.

¹²⁷⁰ O amor é tema recorrente na reflexão de Mounier. Já falamos do caso do personagem Jean Valjean, de Victor Hugo. É naquela *situação limite* entre o cumprimento da lei escrita e convencionalizada – proposta como

Do tema da verdade, enquanto busca de diálogo aberto, como propondo uma “nova epistemologia”, na esteira de Max Scheler que infelizmente não completou este projeto de uma nova epistemologia, Mounier segue, no seu diálogo com o comunismo, ao tema da “verdade da revolução”. Assim ele diz: “... ‘a revolução é a verdade’. Que revolução? Elaborada de que modo? Não existe graça santificante política. ... esta verdade da revolução é uma conquista incessante; como toda verdade, ela não se desenvolverá a não ser por um sem-número de processos claudicantes de tentativas e erros¹²⁷¹; ela deverá constantemente lutar contra a secreção de suas próprias mentiras. ... Não vejo diferença entre: ‘a revolução sempre tem razão’ e ‘Hitler sempre tem razão’.”¹²⁷²

limite do que a sociedade organizada propõe como “justiça” – e a superação deste limite pela apresentação de uma *outra situação limite*, não convencional e pertencente à dimensão da liberdade da pessoa enquanto *generosidade gratuita*, que se demarca as fronteiras chocantes e tensas entre a *liberdade legal* e a *liberdade criadora da pessoa*. Esta tensão criada pelo ato de misericórdia de M. Bienvenu não só será o momento da *metanoia* de Jean Valjean como marcará, em sua vida, o enredo de uma existência dramática, mas afrontadora do real e verdadeiramente produtiva. É por um ato de amor desprendido, de generosidade, que verdadeiramente se estabelece na trama o início de uma existência afirmativa e afrontadora do real. Sem o ato de amor, a existência de Jean Valjean, seguindo a força das circunstâncias, seria apenas mais uma história de tragédia. O ato de amor envolverá a vida do, ao mesmo tempo, *perdoado e fora da lei* benfeitor *Jean Valjean*. Para Mounier, e como desenvolverá Karl JASPERS, a morte não é a *única situação limite*. Cito aqui a literatura, a ficção, mas poderia citar alguns exemplos de pessoas, minhas conhecidas, nas quais um ato de verdadeiro amor foi suficiente para desencadear o sentido de uma existência e apaixonada e criadora – não penso aqui uma vida criadora como somente a dos grandes personagens da história. Todas as pessoas, segundo o personalismo de Emmanuel Mounier, podem realizar uma existência criadora em seu próprio nível de expressão. Como diz MACKAY, John A., “... *Eu vos digo ...*”, *op. cit.*, p. 243 s., citando Unamuno: “O mundo não conhece os seus maiores heróis. ‘Quem será o sapateiro ideal?’, pergunta Unamuno. ‘Aqui tendes um operário que vive de fazer sapatos e que os faz com o esmero preciso para conservar a sua freguesia. Este outro vive num plano espiritual um pouco mais elevado, pois tem o amor-próprio do ofício, e por capricho ou pundonor, se esforça por ser tido como o melhor sapateiro da cidade ou do país, mesmo que isso não lhe angarie mais compradores nem maiores ganhos, mas o que tem em mira é maior renome e mais prestígio. Há, entretanto, outro grau ainda mais alto de aperfeiçoamento moral na profissão de sapateiro, e é esforçar-se por ser, para os fregueses, o sapateiro único, insubstituível, aquele que de tal maneira lhes fabrique o calçado que sejam obrigados a lamentar a sua falta quando lhes morrer – ‘lhes morrer’, e não só ‘morrer’ –, e pensem que não devia ter morrido; e tudo isto porque ele lhes fazia os sapatos pensando em dar-lhes todo o conforto: que não fosse o cuidado dos pés que lhes impedisse de se dedicarem à contemplação das mais altas verdades; fez-lhes o calçado por amor a eles e por amor de Deus neles; fez-lhos por religiosidade’.” (Em nota de MACKAY, *in loc.*, “*Del Sentimiento Trágico de la Vida*”, p. 286. Talvez a obra de Victor Hugo seja um clássico não porque trate muito bem de uma “ficção”, mas porque é justamente *uma* expressão fidedigna do “concreto” de uma existência, e por isso mesmo já *universal*.

¹²⁷¹ Não podemos confundir esta perspectiva histórica da revolução – *in loco*, “A revolução social está hoje na linha da verdade histórica” – com o método laboratorial que Karl Popper quer estender para o campo social. No capítulo sobre “Personalismo e Liberalismo” exploramos melhor estas noções. Todavia, em *Feu la chrétienté*, *op. cit.*, p. 640, em carta de Mounier ao Pe. Fessard, crítico de Mounier, lemos: “... há na realidade histórica concreta do comunismo elementos essenciais de libertação que não temos o direito de desconhecer, ou de rejeitar porque estejam ligados efetivamente hoje a perspectivas históricas ou a outras realidades históricas que nós rejeitamos. Trabalhamos, na incerteza da história, mas no rigor da justiça e da verdade para dissolver esta ligação.”

¹²⁷² *Feu la chrétienté*, *op. cit.*, p. 617.

O empenho, por parte do diretor de *Esprit*, em esclarecer os mal-entendidos, até, se for o caso, no nível do pessoal, da *obsessão*, poderíamos dizer, é incansável: “... esta [é a] vertigem que precisamente designamos mais acima como o inimigo número um de toda conversação séria entre os comunistas e aqueles que não o são, da coexistência viável e necessária – sem o extermínio – de comunistas e de não-comunistas. Quando ouço um desses que, como Borne e outros, não podem ouvir uma verdade lúcida sobre o comunismo sem imediatamente acusar quem a pronuncia de estar enfeitiçado e com vertigem, ocorre-me, de modo irresistível ao espírito, uma experiência africana.¹²⁷³ Mais de uma vez, quando falava a um negro como teria falado a qualquer um de minha cor, eu o achava, de repente, para meu espanto, em vias de me julgar pensador negro, ou de me sentir com a sensibilidade negra, ao passo que eu estava tão distanciado quanto possível de ter diante dele uma consciência de branco. ... Assim surpreendo sem cessar pessoas obcecadas pelo comunismo, alucinadas pelo cripto-comunismo – como outras são alucinadas pelo anticomunismo – projetar sua obsessão em torno de si mesmas¹²⁷⁴, e acusar, com sua própria vertigem, os que apenas procuram ver claro e certo e resistir, uma vez mais, aos místicos da salvação pública que acabam de custar à Europa 50 milhões de mortos.”¹²⁷⁵

Dos aspectos mais gerais aos particulares da problemática com o comunismo, chegamos ao seu órgão e canal privilegiado de contato com as massas: os partidos e os sindicatos. “Não achamos que *apenas* o Partido Comunista (ou, o que dá no mesmo, partidos satélites totalmente polarizados por ele) possa e deva garantir as transformações necessárias à reconstrução da ordem e da justiça. Não julgamos que *apenas* o marxismo explica a história contemporânea e que o faça sempre adequadamente. Mas numa época em que o hábito é de concentrar, no comunismo e marxismo, todo o mal da história, desejamos, entre outras coisas, assegurar a dupla vocação do cristão que é a de despistar o farisaísmo encoberto de bons sentimentos e a de revelar a verdade em todos os lugares, até sob andrajos e em lugares escusos.”¹²⁷⁶

¹²⁷³ Para o relato do próprio Mounier de sua viagem a África e seus contatos com intelectuais africanos, ver: *L'Éveil de l'Afrique Noire, Oeuvres III*, de 1947. Para mais informações sobre a “irradiação” – como Mounier preferia dizer – do personalismo em África hoje, ver: *Actes du colloque tenu à UNESCO*, vol II, *op. et loc. cit.*

¹²⁷⁴ Sobre o problema do envolvimento do nosso psiquismo com o ambiente, sobre as *projeções*, ver: *Traité du Caractère, Oeuvres II*, 1946, p. 486 s.

¹²⁷⁵ *Feu la chrétienté, op. cit.*, p. 630.

¹²⁷⁶ *Feu la chrétienté, op. cit.*, p. 643.

Mounier, em seu diálogo com os marxistas, se propõe denunciar a ilusão de uma revolução que só toque nas estruturas sociais, colocando a necessidade anterior à revolução da revolução pessoal dos revolucionários.¹²⁷⁷ “A lei que denuncia desde então o materialismo marxista não é a lei da marcha para frente e do desenvolvimento da história, mas aquela de sua involução.”¹²⁷⁸ Esta crítica da *involução*, que Mounier vê necessária em relação ao marxismo que prega o avanço, se refere justamente ao problema que o diretor de *Esprit* vê nos partidos revolucionários de não continuarem pensando a revolução quando chegam ao poder. Ele é atento ao desgaste da palavra “revolução”, usada por uns – imbuídos do espírito covarde pequeno-burguês que perspectiva qualquer alteração do *statu quo* disseminando ao redor, como expressão dominante do seu próprio psiquismo, o sentimento de perda dos seus bens, de suas regalias e de seu conforto – sempre pejorativamente como sinônimo de “baderna”, de “perturbação da paz”; ou, por outro lado, como a palavra chave que abre as portas para os novos donos do poder que, *em profundo*, acabam aceitando a tese de fundo e *de fato*, mantida pelo liberalismo como já vimos, que dizem combater, do direito do mais forte. Assim, diz Mounier: “Insiste-se: ‘Há algo mais grave. A palavra é impura.’ É necessário entender. – Trata-se de impurezas da imaginação, o mal não é sério. Tem-se medo do sangue, das barricadas: o sangue(?), há dez maneiras de fazê-lo correr; o regime o torna anêmico a cada dia nos dez milhões de seres, através das milhões de misérias, e quando ele o verte, sabe-se que não leva muito tempo para realizar a internacional da morte, a única que, até aqui, tem ainda estabelecido a unanimidade constrangedora das nações; as barricadas(?), algumas manobras e algumas revistas militares ainda, e os transeuntes tranqüilos das ruas e das idéias não levarão muito tempo para compreender que não há mais revolução nas ruas na idade dos tanques e das metralhadoras.”¹²⁷⁹

Já falamos sobre os anticapitalismos dos quais Mounier quer diferenciar o seu. E sobre isso, mais algum retoque: “Há poucas pessoas hoje, da extrema direita à extrema esquerda, que não façam profissão de anticapitalismo. Assim vai o mundo. Só temos diante dos olhos ‘o anticapitalismo’ cujo alvo é a salvação e o redirecionamento do capitalismo; aquele dos sábios em finanças que pregam o retorno, do capitalismo de especulação, ao

¹²⁷⁷ *Révolution ...*, *op. cit.*, p. 197.

¹²⁷⁸ *Ibidem*, p. 145.

¹²⁷⁹ *Révolution ...*, *op. cit.*, p. 302.

capitalismo de poupança; sob suas formas interesseiras, a revolta do pequeno capitalista artesanal, patronal, rentista, contribuinte, contra o grande capitalismo que os absorve. O espírito profundo é o mesmo; e a grandeza de visão não está do lado das revoltas. Querela de família. – Paralelamente, ‘o anticapitalismo’ cujo objetivo é o derribamento do regime capitalista e de seus ocupantes, mas não de sua ética. A revolução não é, no espírito dessa revolta, senão uma generalização do conforto, da riqueza, da segurança e da consideração.”¹²⁸⁰ Vemos que a questão da não aceitação, por parte de Mounier, de determinados anticapitalismos tem base no fato de que, de um extremo a outro, o que os embasa é uma mesma intenção, uma mesma inspiração, a mesma que atacam só enquanto dela são vítimas. O espírito é o mesmo, ou seja, *capitalista a sua moda*. E o simples fato da revolta contra o capitalismo não é garantia de um descompromisso com sua ética.

Todavia, para Mounier há no mundo uma dialética revolucionária que é parte da própria dinâmica transformadora do real advinda do movimento de insurgência da pessoa. Assim como há uma guerra no interior mesmo do ser, como já dissemos¹²⁸¹, e em relação a esta dialética, deve-se procurar seguir o sentido da afirmação e da emergência da pessoa cujas estruturas carcomidas e ultrapassadas da modernidade obrigam-na, do movimento natural de *emergência*, a tomar um movimento de confronto, que é o de *insurgência da pessoa na história*. Para o personalismo, a revolução não pode perder o sentido dessa sua gênese real. “Há, pois, bem no mundo, uma dialética revolucionária. Mas não é, ou não é unicamente, uma batalha horizontal entre duas forças materiais, oprimidos e opressores: *a opressão está no tecido de nossos corações*.¹²⁸² [grifo nosso] É uma dilaceração vertical no seio da vida espiritual da humanidade, é a preguiça mesma de esforço espiritual recaindo sobre si mesmo pela gravidade de um peso estranho que não afrouxará jamais seu aperto. Colocado sob esta luz, o método marxista nos conduz às verdades que ele desvia ou atrofia: todavia, ele nos terá talvez salvo da eloqüência e da indiferença.”¹²⁸³

Vemos aqui, que a percepção de Mounier quanto à dificuldade de se simplificar a dialética revolucionária em termos de oprimidos e opressores se dá porque se trata de um reducionismo horizontal, enquanto é possível estabelecermos uma dilaceração vertical; ou

¹²⁸⁰ *Ibidem*, p. 270.

¹²⁸¹ Ver *acima*, no capítulo *Personalismo e Liberalismo*, *passim*.

¹²⁸² É importante constatar que desta visão antropológica personalista, Mounier não vai ceder nem ao pessimismo psicológico ou instintivo e nem ao relativismo fácil antropológico.

¹²⁸³ *Révolution ...*, *op. cit.*, p. 145-146.

seja, a opressão entranhando o nosso tecido interno, que problematiza não somente o marxismo como outras posturas acentuadamente binárias e horizontais: as do tipo predominante de crítica senhor-escravo, por exemplo, que compõe praticamente o espectro geral de toda base pela qual a política ocidental tem sido pensada: em outras palavras, sob a *questão de quem manda e quem obedece*, ou, ainda em outras palavras, *hierarquia*. Teremos a oportunidade de falar sobre as fontes metafísico-religiosas dessa preocupação laica em sua “extrapolação indevida”, para o mundo da vida, de uma metáfora espacial – *encima e embaixo* – advinda do mito e da religião, das quais alardeiam sua plena emancipação, como constituindo a “essência” que comanda o trato das relações intersubjetivas.¹²⁸⁴

IV.2 A pessoa e a luta de classes

Assim como Mounier concorda em que há no mundo uma dialética revolucionária, concorda também em que há uma luta de classes. Todavia, uma questão se impõe: é a luta de classes fruto da sociedade burguesa, ou é a sociedade burguesa fruto da luta de classes. Aceitando-se a aporia, e aceitando-se a primeira alternativa, justifica-se o caráter histórico da luta de classes e, portanto, sua possível superação pela mudança da sociedade; aceitando-se a segunda alternativa, naturaliza-se a luta de classes como parte da “natureza social” e justifica-se as atitudes e ações institucionalistas – o chamado *aperfeiçoamento das instituições* –, antes que revolucionárias. Estas duas posturas, díspares, como é a característica de todo maniqueísmo racionalista, têm, tanto uma como outra, todavia, algo em comum: *a manutenção da luta de classes como alibi justificador para a manutenção de suas posições*, tanto contratualistas quanto revolucionárias.

Já vimos que, em relação ao marxismo, o fim da luta de classes que proclama só faz sentido, para Mounier, se ele estabelecer em sua tática revolucionária a revolução dos revolucionários. Além disso, sobre os revolucionários, diz Mounier: “Poucos homens se sentem estabelecidos em uma tão boa consciência quanto o revolucionário. Um burguês, por pouco que ele seja inteligente ou sensível, não pode evitar ver seu raciocínio escavado

¹²⁸⁴ Ver mais *abaixo*, *Pessoa e existência*, *passim*.

por dentro por uma evidência a cada dia mais gritante; seu ideal, quando ele tem um, abandonado de todos os lados pelos seus; então ele desvia, ele se aferra, ele evoca o ‘apesar de tudo’ e o ‘tomar as rédeas’, ou, antes, ele se torna um cínico. O revolucionário, ele também, tem o bom lado da causa; ele tem para si a verdade da época (ao menos em sua crítica), o prestígio de numerosos heroísmos, a adesão dos humildes. Ele tem tão facilmente razão em sua polêmica com um mundo corrompido que é muito naturalmente levado a se fazer uma alma de justo e, contra os fariseus, a criar um novo farisaísmo. Não lhe falta senão chegar aos politiquinhos, quando então se lhe arranca estas antenas sensíveis que têm sempre feito a qualidade do povo, e se lhe passa esse uniforme intelectual onde o adversário do sistema (e não da justiça, ou do ser humano) é automaticamente hipócrita, e, o partidário, automaticamente infalível e puro. Desumanizados, eles podem então ser classificados nos sistemas de ‘força’ onde os indivíduos são os exemplares em série de uma mesma escravidão determinista, onde a história se desdobra como a curva de uma produção, com os ‘períodos de transição’ e as racionalizações pouco preocupadas de vagas humanidades. – Negamos nós o fato da luta de classes? De maneira alguma. Ela tem sido imposta em grande parte, em nossa época, pelo capitalismo burguês, que tem nivelado a pessoa do burguês sob a atividade do dinheiro impessoal, e a pessoa do proletário sob a opressão do dinheiro e da miséria desde o início, depois sob a atração de seu próprio ideal proposto ao longe para a consolação das vítimas. Recusar reconhecer a luta de classes é tomar o partido da mentira que tenta mascarar-la e estabelecer sua ação, seja com a melhor boa-vontade do mundo (são os corações generosos que aí cedem naturalmente), sobre uma cumplicidade com o mal. Pensamos também que o mundo é muito impuro e muito enlameado no plano da força para que um desencajamento pela força seja evitável: enquanto é necessário se juntar os ódios e os ressentimentos a par com as indignações que vêm da justiça; *vale cem vezes mais, diante do mal, uma cólera impura que uma resignação de indiferença.*”¹²⁸⁵ [grifo nosso]

O problema do revolucionário é achar que sua indignação, justa em si mesma, e sua sede de justiça, que marca o seu elo com os anseios do povo, são já o atestado de infalibilidade de sua tática. Este será o ponto central do diálogo de Mounier com os revolucionários e de sua crítica à tática revolucionária. Mas há uma questão mais profunda

¹²⁸⁵ *Révolution ...*, op. cit., p. 334 s.

entre o personalismo e o marxismo cuja elucidação também se colocava para Mounier como urgente. Já falamos que o *modo de ser relacional* é a base da antropologia personalista e para ele o que identifica a experiência originária. Para o personalismo, a vida de relação é a experiência originária da pessoa, e não o solipsismo e o tipo de relação epidérmica, superficial, de fricção que é permitida ao indivíduo proposto pelo liberalismo em suas “relações contratuais”. Todavia, para o personalismo, como o anseio pela vida relacional é originária no ser da pessoa, não será uma doutrina, ou uma lógica externa e independente do domínio da pessoa que regerá, a partir de uma mecânica própria e impessoal em sua essência, esse modo de ser essencialmente seu e o determinará em seus fatos, como quer o materialismo dialético. Para o personalismo: “Essa libertação, entretanto, se o recolhimento lhe é necessário, não é jamais uma libertação solitária. ... Os filósofos existencialistas marcam ao contrário uma reação geral contra o subjetivismo moderno. ... O homem, diz ainda Heidegger, não está diante do mundo com uma cápsula, um receptáculo, que se abriria de tempos em tempos para receber um conteúdo vindo do mundo. Ele é ser no mundo, sempre situado, e na impossibilidade de tomar sobre o mundo uma outra perspectiva que aquela que sua situação lhe dá. Essa visão amplia consideravelmente nossa perspectiva, sem deixar de fazer dela uma perspectiva limitada.”¹²⁸⁶ Aqui entra em questão a chamada personalista para o despertar do *sono dogmático do aquém da razão* em sua precaução, não obstante legítima, em manter-se nos limites da finitude: para o personalismo, *se a intencionalidade é tudo, por outro lado, não pode ser limitada por qualquer lógica* que se queira a última palavra enquanto já determinação dos limites da intencionalidade. Uma tal lógica fugiria de suas próprias atribuições de método e daria um passo indevido de lógica à ontologia. “Eu não sou na verdade este glóbulo de carne e de pensamento que se pode abarcar em um olhar, mas, pelo poder expansivo de minha consciência, eu sou estas montanhas mesmas que vejo, todo este país cujo destino eu abraço, estes amigos distantes que eu vejo.”¹²⁸⁷ Vemos então que a *intencionalidade* no personalismo anda a par com a *relacionalidade*. “Assim, o engajamento não é somente uma constatação de fato, mas uma regra de vida sã.”¹²⁸⁸ Na medida em que a intencionalidade é superação de uma subjetividade estanque.

¹²⁸⁶ *Introduction aux existentialismes, op. cit.*, p. 120.

¹²⁸⁷ *Ibidem.*

¹²⁸⁸ *Ibidem.*

Mounier, reconhecendo que há uma relação entre empobrecimento do pensamento moderno e o aumento da parte na iniciativa da história, todavia, pela percepção desta dependência mesma, minimiza, ou melhor, diminui, em seu estatuto metafísico, a causalidade materialista, tão alardeada pelo método do materialismo dialético do marxismo como princípio hermenêutico infalível: “É verdade, diz Mounier, que sob a impulsão industrial e capitalista, concertada com o empobrecimento do pensamento moderno, a parte da causalidade material na iniciativa da história tornou-se considerável. ... Todavia, não há etapas necessárias: as revoluções as mais marxistas têm mostrado que elas sabiam passar. A situação no tempo pode ser uma escusa moral, ela não é um álibi metafísico. Nós cremos, também, nas *verdades eternas*.”¹²⁸⁹ [grifo nosso] *Verdades eternas*, em Mounier, quer dizer justamente o que seria, em cada época, a expressão encontrada da unidade entre o tempo e a eternidade, tratando-se, assim, mais de uma grandeza qualitativa implicando o sentido que, no tempo, o movimento da pessoa consegue concretizar, como o valor mediador, na forma de suas aspirações mais profundas nos contornos temporais. Assim, continua Mounier: “Somos atentos em não as confundir com os nossos velhos hábitos e sensíveis à paisagem em que cada época as substitui. ... Sob sua reflexão, o primado do material nos aparece o que ele é, uma desordem metafísica e moral. O marxismo não é nada para nós senão a física de nossa falta. É necessário juntar aí uma filosofia de nossa contribuição. Nós aí trabalharemos.”¹²⁹⁰ Ora, a afirmação de um primado do material, como quer a metafísica marxista, é já a carta declaratória da recusa – e a inversão ontológica de uma dimensão fundamental da manifestação da pessoa – da expressão mais consigne ao movimento de personalização, que é justamente essa abertura, no tempo, à eternidade, única maneira da pessoa atualizar os valores que assume livremente enquanto mediação, no tempo, de suas inspirações mais profundas. Negar essa concretização ao ser humano é submetê-lo a um tipo de vida epidérmica e superficial que não faz justiça a sua dignidade e, conseqüentemente, dá o passo a todo arbitrário reducionista.

Nesse sentido, a manutenção e a ênfase no caráter contingente da luta de classes serve, para o personalismo, como sinal para que se faça a crítica das táticas, e não como álibi para justificação de um joguinho maniqueísta partidário. A tática, ela também, deve

¹²⁸⁹ *Révolution ...*, *op. cit.*, p. 145.

¹²⁹⁰ *Ibidem*.

passar pelo cadinho purificador da verdade espiritual da pessoa. Para tanto, Emmanuel Mounier vai propor uma *tática dos meios espirituais*. Mas antes de falarmos sobre esta tática dos meios espirituais, mais alguma palavra sobre como Mounier perspectiva o caráter contingente da luta de classes: “*O assalariado capitalista é o primeiro e o principal responsável pela luta de classes*. Ele consagra uma dominação do dinheiro sobre o trabalho que está na origem do ressentimento trabalhador e da solidariedade de classes dos trabalhadores. O personalismo não pode ser ‘partidário da luta de classes’. Mas *a luta de classes é um fato, que a moral pode reprovar, mas que ela não eliminará senão atacando-a em suas causas*. Se a classe representa a substituição à comunidade social viva por uma massa despersonalizada e armada sobre um ressentimento, é a classe capitalista, no sentido estrito da palavra, quem primeiro se constitui em solidariedade opressiva e tem constituído em face de si o proletariado revolucionário. Os agitadores, os politiqueros têm podido manter ou parasitar esta situação, eles não a criaram. *É pois uma ilusão, difundida infelizmente nas melhores boas-vontades, crer que a “colaboração das classes” seja possível nesse estado contra a natureza.*”¹²⁹¹ Perto do que a noção de *guerra* tem de significado profundo e de densidade dialética na compreensão ontológica do personalismo da experiência originária do ser como *relação*, a *luta de classes* é apenas uma caricatura. O marxismo confunde a guerra heraclitiana, profundamente significativa para a ontologia personalista, com uma manifestação histórica transitória e que se dá na forma de ressentimento e dureza que é a luta de classes. Fazendo assim, o marxismo decai em sua ontologia ao mesmo tempo em que continua o jogo do liberalismo.

Como vemos, para Mounier, há sempre uma cumplicidade de fundo na manutenção dessa situação de luta de classes, seja pelos capitalistas, seja pelos revolucionários, seja pelos de boa-vontade. Ela, do ponto de vista social, é, para o personalismo, a forma de um *adiamento da vida comunitária* pela qual anseia a pessoa. E sendo esta vida comunitária, para o personalismo, a expressão que caracteriza a dimensão relacional da pessoa em sua vida social, daí a revolução para Mounier ter de ser *personalista e comunitária*. Este adiamiento da vida comunitária pode ser comparado, no âmbito da vida individual, à adoção do indivíduo que, na modernidade ocidental, é, com já vimos, o adiamiento da escolha da pessoa livre e responsável. Portanto, a luta de classes, fato real para o personalismo, por

¹²⁹¹ *Manifeste ...*, op. cit., p. 598 s.

outro lado, não pode ser resolvida por uma tática advinda e que se resolva a partir de uma crítica puramente estrutural, como a marxista, e, por aí, imanente ao que é antes, para o personalismo, uma deturpação histórico-social contingente que não pode auferir o estatuto ontológico que Mounier vê ganhar na prática dos revolucionários marxistas.

A luta de classes, para o personalismo, é sem densidade ontológica suficiente para fundar uma hermenêutica válida sobre a história de maneira absoluta. Segundo o personalismo, a luta de classes como fato está no *ser social*, mas não é “a” expressão cabal de todo o *ser*. Por outro lado, a luta de classes, na economia geral da teoria marxista e pela tática revolucionária que adota, acaba se tornando um *dado ontológico* ao qual o marxismo dá o mesmo tratamento que dá à *propriedade privada burguesa* no sentido de encaminhá-la também como fato histórico, portanto contingente, desde sua intuição fundamental elaborada *pela teoria marxista*, mas não nas *conseqüências práticas* e na *tática* de fato dos revolucionários. A *práxis marxista*, para Mounier, parece não comandar muito bem sua *prática revolucionária*. Retendo-se o que a noção de *contingência* significa e aplicando-a com rigor à noção de luta de classes, ela não poderia tomar a proporção e o alcance de “descobrimento da roda do ser social” como toma na hermenêutica marxista. Não obstante sua alegada superação quando da instauração da sociedade socialista sem classes, na prática das táticas, Mounier não via os revolucionários muito conseqüentes com o próprio método marxista neste quesito. No entanto, Mounier desde o início não se limitou a uma crítica estrutural desta condição de classes, mesmo vendo a luta de classes como uma condição sociológica, imposta por um sistema histórico e datado. Para ele era necessário dar um maior alcance e aprofundar a crítica estrutural para a dimensão da ética.

Para tanto, antes de se estabelecer a tática, seria necessário, para Mounier, esclarecer melhor as bases da sociabilidade. Sobre isso ele diz: “... Uma comunidade é uma pessoa nova que une pessoas pelo coração de si mesmas. Ela não é uma multidão. Uma pura comunidade não se saberia numerar. Não haveria olhar competente sobre ela senão aquele que tomasse cada um em sua originalidade irredutível e o conjunto como uma orquestração. Uma sociedade não é durável a não ser que ela tenda a este modelo. Não se *une* [grifo nosso] os seres humanos nem por seus interesses (partidos, ligas e sindicatos de reivindicações), nem por suas impulsões, calores, rancores e preconceitos (partidos ainda, classes e luta de classes), nem por suas servidões (místicas do trabalho, mesmo liberto, pois

se liberta o trabalho de tudo, salvo de si mesmo). Não se os une a não ser pelas vidas interiores, que seguem por si mesmas à comunidade.”¹²⁹²

IV.3 Bases personalistas da sociabilidade e o Contrato Social

Ainda no sentido de esclarecer, em *contraste*, o sentido personalista da sociabilidade, vamos, a seguir, apresentar a chave hermenêutica da sociabilidade liberal, que *alimenta a luta de classes*, pela qual poderemos melhor montar o mosaico destas hermenêuticas e contrastá-las. Para tanto, vemos que há uma grande diferença para Mounier entre *comunidade* e *multidão*, e se o sentido da sociabilidade é *unir* as pessoas, e se as palavras *têm algum sentido*, não será, de maneira alguma, segundo Mounier, o *contrato* que a promoverá: “Outros, sonham antes em assegurar o elo comunitário racional por uma *sociedade jurídica contratual*, fundada sobre a convenção e a associação. É difícil esvaziar totalmente o pensamento do conteúdo que ele se impõe, como uma linguagem matemática, sem contestação possível. O contrato, por sua vez, não considera o conteúdo: ele exige somente às partes a assinatura de acordos sem dolo, trapaça, ou violência. ... Falhou-se em se dar conta de que a impessoalidade do contrato era um engano tão grande quanto o da impessoalidade do pensamento. Os contratos são estabelecidos entre pessoas desiguais em poder. O trabalhador diante do empregador, o viajante diante da Companhia, o contribuinte diante do Estado não formam uma associação: *um tem o outro a sua disposição*. [grifo nosso] A sociedade contratual se tornou assim uma sociedade mentirosa e farisaica, cobrindo a injustiça permanente com uma aparência de legalidade. Pretendeu-se que a igualdade das partes seria ela também assegurada; acontece que o contrato não coloca em comunhão dois seres humanos, ele arma dois egoísmos, dois interesses, duas desconfianças, dois ardis e os une em uma paz armada.”¹²⁹³

Ora, uma sociedade que baseia seus *vínculos fundamentais* nesse tipo de elo, não pode unir pessoas e muito menos criar uma comunidade de destino, tão fundamental para que o corpo social possa funcionar num sentido em que as pessoas se sintam integradas, em

¹²⁹² *Révolution ...*, *op. cit.*, 236.

¹²⁹³ *Ibidem*, p. 201 s.

suas vocações singulares, à vocação mais ampla da comunidade como um todo. Todavia, sobre as nossas sociedades contratuais, diz ainda Mounier: “ Tais são as sociedades criadas pelo liberalismo, e pelos únicos autênticos poderes que ele tenha liberado. Todo o resto é construção de juristas bonachões, deslocados pelas forças que eles insistem em não reconhecer. Eles crêem ter encontrado uma soldadura, entre estes seres desmembrados, na permuta de suas *vontades livres* [grifo nosso] ... Depois de cem anos, nós vemos em França o legislador correr atrás da realidade com seu pequeno contrato chave mestra que abre todas as portas. Necessário, suficiente para estabelecer um direito. Necessário, suficiente para qualquer segurança bem afivelada, para qualquer harmonia tranqüila; com que coração apaziguado quero poder demonstrar a este desempregado que é por livre contrato de trabalho que ele se encarrega de nutrir com 8 Francos por dia a pequena família que um infeliz destino lhe deu; a este soldado japonês que é por livre contrato de sociabilidade que ele aceita fazer em pedaços o chinês; e aos pensionistas desta sorridente prisão de Genebra, a qual um dia Rousseau visitou, que suas cadeias são a mais admirável criação de sua liberdade. Liberdades que se equilibram: mas onde está a balança, onde está o debate entre o usurário e o comerciante aos apertos, entre o trust e o empreendedor isolado, entre o vencedor e o vencido, entre as companhias e eu, cliente da estrada de ferro, do telefone, da seguridade? Laissez faire, laissez passer: laissez faire, laissez passer o mais forte”¹²⁹⁴

Como dissemos antes, ao falarmos do liberalismo, e como podemos ver aqui, para Mounier não se trata de uma *neutralidade contratual isenta*, como o discurso ideológico liberal procura passar, quer dizer, de um ato acima de qualquer crítica. Sua proclamada neutralidade oculta uma das formas mais sofisticadas e implacáveis de aplicação de uma violência legalmente legitimada, portanto fora das atribuições racionais que o liberalismo tanto canta, uma posição de vontade em nada neutra. Pois este pseudo-vínculo social liberal, nunca poderá unir partes iguais, ainda mais porque a igualdade jurista que legitima o contrato é posterior e, portanto, comprometida com a injustiça que funda o contrato nas bases pelas quais o liberalismo o fundou. “Nós assistimos após alguns anos ao ridículo paradoxo de que os profissionais da livre adesão, do consentimento das consciências e da relatividade dos julgamentos, são os mais impiedosos, malgrado o tempo que passa e muda as situações dos homens, em proclamar a eternidade das assinaturas

¹²⁹⁴ *Révolution ...*, *op. cit.*, p. 160.

dadas. Um contrato que não reconhece o valor senão de pura forma e pelo encontro instantâneo de duas vontades é, quando se prolonga, o mais seguro instrumento da tirania sobre o futuro e contra a justiça... rompemos com o formalismo: a liberdade não faz a justiça, ela a serve.”¹²⁹⁵

Não se trata, para o personalismo, por outro lado, de perspectivar a discussão sobre o problema do inatismo ou do voluntarismo no trato da questão do surgimento da sociabilidade, assim, como o racionalismo dispunha o problema, ou seja, como se tratando de uma questão baseada em dois pólos estanques e que dão margem a todo tipo de maniqueísmo teórico. Aceitar estas condições seria ainda jogar o jogo do racionalismo. O personalismo, nessa dimensão que toca nas bases originárias da existência humana é mais humilde. Ao mesmo tempo em que se abre às elucidações históricas também se deixa envolver pelas experiências presentes. Porém, se a questão da sociabilidade for *realmente* unir pessoas, quer dizer, convocar por meio de um ato livre e consciente, do começo ao fim de uma existência lúcida, não se tratará nunca, para o personalismo, da vontade de aglomerar seres humanos; e nem também de apresentar, de sobressalto, ao cidadão possuidor da razão, a triste realidade de sua necessária subserviência e resignação aos *statu quo* social doente. Como se dá no engodo liberal pela falácia do argumento do silêncio pelo cidadão recém-nascido que, para o juridismo liberal, sempre cioso de busca de aprovação, é o sinal instantâneo de consentimento do cidadão adulto e racional posterior em sua própria morte, lenta e asfixiante, executada pelo verdugo chamado Estado liberal.

Nesse sentido, o personalismo é um voto de fé, a crença nas capacidades criadoras da pessoa singular livre e responsável. Esta crença, no personalismo, segue paralela ao que Mounier via no costume das trocas *primitivas* pelo exemplo do *potlatch*, mas também pelo exemplo histórico da criação espontânea e de conquistas, em termos de justiça social, pelos movimentos dos trabalhadores que, fora dos quadros juristas do liberalismo, como é o caso das conquistas na área do direito trabalhista, por exemplo, lhe eram indicações, além de outras, que, entendidas com base em sua ontologia e antropologia relacionais, o levavam

¹²⁹⁵ *Ibidem*, p. 161. Não é desinteressante notar que já na antiguidade bíblica, mesmo numa sociedade não contratual liberal, a intuição religiosa já previra o ano do jubileu como uma forma de fazer justiça depois de um tempo, cinquenta anos, de injustiça acumulada; um verdadeiro sinal de vontade de igualdade social vindo diretamente da intuição religiosa. Sem entrar em considerações quanto ao seu difícil cumprimento na sociedade judaica, o interessante é ver como em uma sociedade tão “primitiva” houve ao menos essa disposição e sede de justiça diferentemente da sociedade “moderna” liberal, como podemos ver.

à crença na capacidade humana também de realizar sociabilidades frutuosas. “Nós reservaremos o nome *comunidade* à única comunidade para nós válida, que é a *comunidade personalista*, que se definiria também como *pessoa de pessoas*.”¹²⁹⁶ E como a pessoa singular, essa pessoa de pessoas, segundo Mounier, mantém uma mesma característica fundamental: a *perfectibilidade*. Não se trata de “utopia”, mas de construir uma sociabilidade comunitária sob o *modo de ser do artefato*. O que implica manter e *criar o costume* de uma área de arejamento no âmbito mesmo do convívio, e para o próprio bem da *comunidade* e da *pessoa singular* responsável, da possibilidade de um *afastamento* da pessoa para que ela possa tomar uma nova impulsão, em meio a novas situações, no sentido de buscar novos caminhos para elos sociais mais firmes. Para a realização dessa tarefa de engajamento/desengajamento, como já vimos, a revolução personalista convocará todas as áreas da cultura, pois, entendidas por ele como aderências necessárias criadas pela pessoa na história, diferente do que pretende o racionalismo com o seu mísero contrato, com o apoio delas, procurará cobrir as regiões mais diversas e mais profundas do ser humano, em sua busca de elucidação fora da mentira.

“Se existe entre os seres humanos uma igualdade essencial que contesta todas as desigualdades empíricas, esta é uma igualdade de vocação, não de nivelamento; ela deve abrir a todos a possibilidade de um destino equivalente sob a condição de um esforço semelhante em todos. É necessário um mínimo de justiça distributiva. Mas a justiça distributiva não é senão o roda-pé da ordem humana, em que a generosidade é a regra própria. Quando o sentimento igualitário só visa uma ordem matemática de distribuições, ele entrega à avareza instintiva o que parece dar os bons sentimentos. Renovando o utilitarismo de Bentham, Freud fez nascer deste instinto captativo o sentimento social que, por uma noção estreita de justiça, ele reduzia a um cálculo igualitário. O indivíduo quer bem sacrificar à comunidade algumas das pulsões que sua inveja natural levanta contra a vida social, mas na esperança de um equivalente estrito. Se ela não lhe é concedida, ele exige que ao menos os outros sejam privados do seu devido: porque meu filho está morto, pensa a mãe que comparece diante de Salomão, a outra mãe não deve possuir um filho vivo. A paixão da justiça e a paixão igualitária não seriam, pois, senão a transformação de uma hostilidade primitiva em elos de ligação positiva, por uma identificação, no outro, do

¹²⁹⁶ *Révolution ...*, op. cit., p. 202.

egoísmo individual. Assim os abúlicos estão sempre a reclamar os seus ‘direitos’, mas eles recorrem, assim, por todos os meios, para que suas ações sejam feitas pelos outros, dispensando-se de fazê-las eles mesmos. Neste mesmo horizonte, a indignação contra a injustiça é o sentimento de ter sido frustrado no balanço previsto. Pode desembocar, sob o impulso de pulsões não satisfeitas, em um fanatismo da reparação, que inverte o dique dos constrangimentos sociais e das estruturas morais, e junta não importa qual justificação a reboque dos instintos desencadeados. Como sempre, Freud não faz história do psiquismo senão com o lado mal da história, mas não se saberia contestar que este processo seja ainda poderoso, tão poderoso que ele tem podido servir de argumento, não sem aparência de razão, à paixão instintiva dos antigualitários. O gosto pela justiça não introduz um universo verdadeiramente novo senão do dia em que ele passa da captação à oblação, da inveja à emulação de generosidade que nós vemos já regular em certos costumes, como o *potlatch*, das trocas humanas nas sociedades *ditas inferiores*. [grifo nosso] Ele vive então de uma superabundância interior e de um vivo fervor coletivo, e não de uma comparação inquieta com o meio circundante. Ele não tende ao nivelamento, mas ao ultrapassamento individual e coletivo. A gênese deste ser humano novo é uma longa conquista que só está, sem dúvida, apenas começando.”¹²⁹⁷

Mounier, antes que postular um hipotético estado de natureza de guerra de todos contra todos, vai dar ouvidos aos ensaios em antropologia e etnologia que se realizavam então procurando ver as promessas que um novo método chamado “estruturalismo” lhe parecia, nestes inícios, dar, quanto a uma melhor elucidação dos fundamentos que subjaziam aos elos sociais a partir dos estudos das chamadas “sociedades primitivas”, fora dos quadros restritos cunhados pelo racionalismo. Mal sabia ele, que faleceu em 1950, que o estruturalismo iria se tornar moda e fundamento teórico para um novo tipo de ideologia que pulverizou o que havia ainda de esperança nas ciências sociais.¹²⁹⁸ Todavia, um artigo de Claude Lévi-Strauss fora recebido com entusiasmo em *Esprit*.¹²⁹⁹ Como já pudemos dizer, para Mounier, ser personalista é crer na capacidade criadora da pessoa singular e ao mesmo tempo crer na capacidade associativa do ser humano. Como já dissemos, Hobbes,

¹²⁹⁷ *Traité du caractere, Oeuvres II*, p. 509.

¹²⁹⁸ Sobre isso, ver: DOSSE, François, *História do estruturalismo, I. O campo do signo*, 1945/1966, Editora Ensaio, Movimento de Idéias/Idéias em Movimento, Editora da UNICAMP, São Paulo, 1993.

¹²⁹⁹ Cf. *Colloque tenu à UNESCO ...*, *op. cit.*, vol 2, *passim*.

em seu Leviatã, percebeu muito bem que se ele mudasse “sua crença” para essa crença – não com estas palavras é claro, afinal, Hobbes julgava estar fazendo uma análise *racional e científica*, portanto, *neutra e objetiva*, acerca dos verdadeiros fundamentos da sociabilidade humana – o teria levado forçosamente a escrever *um outro livro*. É nesse sentido, por exemplo, que o costume do *potlatch* e, como já dissemos, no campo da jurisprudência, o do direito trabalhista, serão, para Mounier, grandes indicadores *objetivos* e indicadores da existência dessa outra possibilidade de fundamentação social que o seu personalismo comunitário se propunha como alternativa tanto ao modelo liberal do individualismo reivindicador, por um lado, e aos coletivismos, por outro.

Portanto, o *Fiat* que dá início à vida social é tão obscuro e complexo em sua gênese quanto à questão das origens do mundo, ou do surgimento da consciência do caldo primordial. Trata-se de experiências limite que, para quem adota a pessoa como base de reflexão, nem as boas razões, de idéias claras e distintas, e nem as lógicas autônomas podem dar conta, a não ser pela imposição de muita arbitrariedade em relação à qual o método tende a ser sempre uma justificação. Em vez de entrar no problema das origens, que, como já vimos, os mitos e a religião têm muito mais a nos dizer do que os racionalismos estreitos, Emmanuel Mounier procura tipificar as principais experiências de sociabilidade para tentar chegar à que mais se aproxima das prerrogativas da pessoa em sua vida comunitária. “A verdade não é simples, e é por isso que as fórmulas sumárias que a ação tira para suas necessidades não saberiam senão refluir sobre sua pesquisa, travá-la, incliná-la e empobrecê-la. Todavia, as necessidades espirituais dos seres humanos são vastas necessidades ... A força do marxismo é a de ter reencontrado, por uma dialética contestável, o caminho de algumas dentre elas. A multidão não pensa as idéias que ela quer: ela não deseja, sempre na procura de homens a respeitar, doutrinas a acolher. Mas ela rumina esse pensamento obscuro que é antes da linguagem: os pensadores combinam as frases que escreverão sua história.”¹³⁰⁰

Todavia, o caráter originário do modo de ser da relação que, como vimos, segundo Mounier, é a marca da experiência da vida pessoal, não ofusca o outro modo de ser tão essencial quanto ele que é o *modo de ser do artefato*, que invade todas dimensões em que a pessoa toca as quais representam, em suas expressões singulares, os sinais, os

¹³⁰⁰ *Révolution ...*, *op. cit.*, 147.

desvelamentos, as expressões de um universo pessoal que oculta, atrás destas manifestações, a irredutibilidade, o mistério, o não inventariável que é a pessoa. O caráter *artifex* da pessoa não tem nada a ver com a facilitação racionalista que procura reduzir a ação da pessoa, nessa sua dimensão de criadora da vida comunitária, à permissão para que um outro cumpra essa sua *intransferível* vocação fundamental, transformando um ato tão essencial em um mísero acordo escrito – ou imaginado – polida e racionalmente numa poltrona bem confortável por algum burguês de tabelionato de mangas franjadas.¹³⁰¹ Mounier vê que os elos estabelecidos pelo contrato social providenciado pela sociedade contratual moderna são extremamente frágeis e insuficientes para garantir os elos vitais que são como que a seiva nutriente da vida social.

Para Mounier: “Uma comunidade, pois, não nasce espontaneamente da vida em comum.”¹³⁰² Como vemos, nem o puro *inatismo* nem puro *voluntarismo* podem, em suas afirmações absolutas e estanques, reivindicar, com propriedade, pertença à tradição personalista. Nessa afirmação de Mounier, percebemos a condição “radical” da pessoa como artesã na formação da comunidade. Vemos contestada por Mounier a tese milenar do surgimento “natural” da comunidade, quer dizer, como não ligado a um ato responsável da pessoa. Mas no personalismo, isso tem maiores implicações e alcance. Com isso, e com toda a argumentação de Mounier sobre algumas das variantes na formação de grupos, ou comunidades, vamos perceber, se forem tomadas como “naturais”, desconsiderando-se as prerrogativas de antecedência da pessoa como sujeito livre construtor das mesmas, os mesmos móveis racionalizantes de que a tradição inatista lançou mão para justificar racionalmente a escravidão tanto quanto, na época de Mounier, os coletivismos bárbaros e desfigurantes, tais como o fascismo, o nazismo e o stalinismo, encontraram nele respaldo retórico pelo qual conseguiram tanto sucesso no Ocidente civilizado.

Mas também a tese do “contrato” fundado pelo indivíduo racional isolado e livre será rejeitada: “Por todas estas vias nos é necessário chegar a criar um hábito novo da pessoa”, diz Mounier, “o hábito de ver todos os problemas humanos do ponto de vista do bem da comunidade humana, e não do dos caprichos do indivíduo. A comunidade não é tudo, mas uma pessoa humana isolada não é nada. O comunismo é uma filosofia da terceira

¹³⁰¹ Lembrando a imagem do tabelião burguês dançarino de Glauber Rocha, em *Terra em transe*, à frente do bloco de carnaval.

¹³⁰² *Révolution ...*, *op. cit.*, 189.

pessoa, do impessoal. Mas há duas filosofias da primeira pessoa, duas maneiras de pensar e de pronunciar a primeira pessoa: nós somos contra a filosofia do eu e pela filosofia do nós.”¹³⁰³ A maioria econômica, de que falamos antes, segue paralela à uma maioria para o desempenho da vida comunitária. Para chegarmos a tal maioria, é necessário superarmos, na perspectiva de Mounier, a infantilidade egoísta com a qual a modernidade insuflou a vida social, o que ela chama de *universalidade*. Para Mounier¹³⁰⁴, a vida não é capaz de universalidade, mas somente de *afirmação* e de *expansão*¹³⁰⁵, que têm tomado as *formas ofensivas* do egoísmo no atual contexto de crítica à ideologia coletivista. Já falamos do elogio da força por Mounier, devemos refinar, para fazer valer a expressão da vida pessoal e tentarmos nos aproximar dos seus constituintes, e por causa da miséria e do vício da linguagem, os mesmos conceitos ditos em relação ao indivíduo do individualismo ou o do coletivismo, enquanto em relação à pessoa.

Mas também a patologia social que este tipo de *sociabilidade egoística* cunhada pela modernidade, tem produzido e a infantilização – contra todas as expectativas de maioria racional sonhada por Emmanuel Kant – que tem se mantido ainda não são passíveis, por conta das muitas mistificações e justificações da psicologia ciosa pelo ajustamento, adaptação do indivíduo ao meio, de uma análise justa de sua genética social.¹³⁰⁶ Se há um pleonasma na afirmação revolução *personalista e comunitária*, pelo fato de uma noção já afirmar o conteúdo da outra, mas que Mounier achou necessária para fazer o contraponto de sua crítica tanto ao individualismo quanto ao coletivismo, por outro lado, a expressão *sociabilidade egoísta*, ou *individualista*, é visceralmente “antitética”. Sobre o caráter aquisitivo próprio da infância que, permanecendo no adulto, gera a patologia comprometendo toda a vida relacional, temos algumas palavras de Mounier em seu aspecto de projeção de hostilidade: “Nós não as vemos como projeções, e lhes pouparemos da hostilidade que, por outro lado, nutriremos para com o que elas têm vazado de nós. São elas que sobrevêm ao paranóico perseguido, sob a forma de hostilidade onipresente. São elas, em um nível mais superficial, que levam os sujeitos às portas da auto-acusação, vendo, nas intervenções do outro, censuras que não estão ali. São elas que

¹³⁰³ *Révolution ...*, *op. cit.*, p. 166.

¹³⁰⁴ *Ibidem*, p. 201.

¹³⁰⁵ Em nota, *Révolution ...*, *op. cit.*, p. 201, Mounier escreve: “Por exemplo o racismo.”

¹³⁰⁶ Com a honrosa exceção dos trabalhos do outro discípulo de Freud, Alfred Adler, ainda timidamente conhecidos e estudados no Brasil.

colorem o mundo dos recalques com as cores de seu recalçamento: o que afeta virtude vê o mal por todos os lados. Essa tendência a uniformizar o mundo ambiente sobre a imagem do que nós somos, conscientemente ou não, é tão mais forte quanto mais o egoísmo seja afirmado.¹³⁰⁷ Ela explica também a tendência, tão geral quanto o egocentrismo, e proporcional a sua força, para a depreciação do outro. ... O inferiorizado projeta sua inferioridade e crê seu meio desprezível. O desconfiado se crê rodeado de más intenções. O desejo de repor as coisas sobre o caminho certo, de salvar, ou o gosto de punir germinam muitas vezes sobre esse farisaísmo inconsciente.”¹³⁰⁸ Eis o teste de fogo de toda crítica. Quem a faz deve ter algum remédio a propor que faça justiça às capacidades de cura do doente. Ao lado da crítica desconfiada de Nietzsche, Freud e – poderíamos acrescentar para o âmbito social e econômico – de Marx, Mounier não oculta a possibilidade sã contrária, tanto quanto deixa-nos entrever o problema destas críticas que, portando o ensejo de serem totais, por outro lado, se eximem da mesma totalidade. Este “contrapé” de toda crítica total, se assim podemos dizer, em nome mesmo da transparência ou *maioridade humana*, se dá enquanto formulam os seus discursos como se os mesmos não fossem afetados por sua crítica total, pelo que, por isso mesmo, acabam se mostrando unilaterais.

“Todas as experiências”, diz Mounier, “nos conduzem ao mesmo ponto: impossível chegar à comunidade esquivando-se da pessoa, assentar a comunidade sobre outra coisa que sobre as pessoas solidamente constituídas. O *nós* segue-se ao *eu*, ou mais precisamente – pois eles não se constituem um sem o outro – o *nós* segue-se do *eu*, aquele não saberia preceder este. A pessoa não é precedida senão da aparência do *nós*, como ela o é do seu próprio fantasma, o indivíduo.”¹³⁰⁹ Uma página à frente¹³¹⁰, Mounier escreve a expressão neotestamentária “tu amarás o *teu próximo*”, que é esclarecida pela série que deve formar uma autêntica comunidade ($n1 + n1 \dots$), pois é em cada relação concreta com o próximo, *teu próximo*, que o sentido de universalidade da comunidade é bem melhor mantida que nas definições gerais que compõem os conformismos abstratos das variantes coletivistas. “É com meu amigo que eu aprendo o amor aos seres humanos. Senão eu não extraio a comunidade, mas sua projeção quantitativa, quer dizer, seu recrutamento, quer dizer, seu

¹³⁰⁷ E há uma definição do *egoísmo* como “loucura concentrada”. Ver: INGE, Willian Ralph, *The Christian Mysticism*, *op. cit.*, p. 249.

¹³⁰⁸ *Traité ...*, *op. cit.*, p. 486.

¹³⁰⁹ *Révolution ...*, *op. cit.*, p. 190.

¹³¹⁰ *Ibidem*, p. 191.

sucesso.”¹³¹¹ A pessoa, como o próximo por excelência, tem essa qualidade intrínseca de superação do solipsismo, geração da vida comunitária e ultrapassamento porque a pessoa, definida por Mounier como o assento do *paradoxo fundamental*, carrega consigo o movimento sutil que lhe é próprio para tal. A própria pessoa é sutil como é todo paradoxo, pois a tentativa de uma solução definitiva, que perca de vista o seu caráter contrastante, seu constante apelo de um mais além, é, em relação à pessoa como paradoxo, uma heresia.¹³¹²

Temos falado, de maneira diacrônica, no âmbito de um tópico que tenta pontuar a crítica personalista com as ideologias coletivistas, da heresia individualista, unilateralização da dimensão individual da pessoa em detrimento de sua dimensão relacional que o liberalismo resolve pelo contrato. Acreditamos que essa estratégia possibilita um melhor esclarecimento tanto em relação à outra heresia que a complementa, a da *unilateralização* de sua dimensão relacional em detrimento das exigências de sua expressão específica, de sua *singularidade*, que é justamente a heresia dos coletivismos, quanto uma melhor compreensão da própria posição do personalismo comunitário de Emmanuel Mounier, do seu *socialismo*. Sobre isso, diz Mounier: “A filosofia da terceira pessoa se nomeia panteísmo, ou filosofia da imanência pura. A imanência, em uma comunidade personalista, se dá pela compenetração de pessoas entre si, que permanecem *eu* e *tu*; ela implica sempre um salto, um aparte, um segredo do coração.”¹³¹³ Como temos visto, isso não quer dizer nenhuma concessão a qualquer tipo de reducionismo sociológico. “Marx deveria quebrar as últimas cadeias que a inclinavam (a cidade nova) sobre si mesma, para dissolvê-la na realidade social. É uma curvatura que desaparece do universo nessa grande extensão indiferenciada da classe, em que cada membro é uma peça passageira e intercambiável em relação ao devotamento ao bloco. Mística da total fusão imante...”¹³¹⁴

¹³¹¹ *Ibidem*.

¹³¹² *Ibidem*, p. 182. Usamos a noção aqui de “heresia” como foi cunhada pelo pensamento teológico cristão quando de seu esforço por manter o paradoxo trinitário – *Deus uno e trino* – e o paradoxo cristológico das duas naturezas contido na noção de encarnação – *Jesus Cristo, homem e Deus*. A heresia se caracterizaria justamente pela adoção de uma dimensão em detrimento da outra, o que quebraria o aspecto dinâmico, vivo e em tensão contido na definição da dogmática antiga que não pretendia ser apenas questão de exercício intelectual.

¹³¹³ *Révolution ...*, *op. cit.*, p. 193.

¹³¹⁴ *Ibidem*, p. 161.

IV.4 Marxismo-comunismo e personalismo: prolegômenos à crítica personalista à revolução coletivista

Com o descortinar do universo pessoal, com o entendimento de que a civilização moderna constituía, em bloco, pelos programas institucionais, pela educação etc., um grande tributo ao esquecimento e adiamento da escolha da pessoa concreta por outra coisa como fundamento da reflexão, Emmanuel Mounier se viu levado a colocar sob suspeita toda estrutura política. *Esprit* era uma revista de crítica cultural, no sentido amplo, de alcance internacional e não simplesmente de *política*, quer dizer, de tática político-partidária. Todavia, porque se sentiu muito próximo da “política”¹³¹⁵, Mounier teve de enfrentá-la, mas sempre na intenção da lucidez política – para o personalismo, “há uma lucidez política” – fora do jogo da mentira partidária. Isso já é claro no prospecto de lançamento de *Esprit*: “*Vida pública e internacional*. – Ignorantes das necessidades profundas das sociedades, procurando sua missão em suas rivalidades, os Estados servem aos interesses gerais muitas vezes contrários ao bem-comum. Os homens de todos os países que se unem em *Esprit* sentem a urgência particular de provar o valor da estrutura dos Estados e, em suas relações, as obrigações que comandam seu serviço. Eles perseguirão no nacionalismo o orgulho e o egoísmo que os indivíduos aí desencadeiam para os salvar em lhes dando um campo mais vasto. Nenhum de nós nega a fidelidade natural que liga cada qual a seu país; mas não saberíamos aí confundir a parte da alma com a parte do instinto, nem divinizar um instinto porque ele não é desenraizável...”¹³¹⁶:

Faremos algumas aproximações ao fenômeno do coletivismo comunistas, *separadamente* dos outros totalitarismos, cujos delineamentos consideramos como sendo os princípios da crítica de Mounier ao marxismo-comunismo, seguindo, assim, as diretivas do próprio Mounier que via, no comunismo, elementos específicos de apelo humano que o diferenciava dos outros totalitarismos, elementos aos quais Mounier considerou que se deveria dar uma atenção diferenciada. Não pretendemos elencar aqui todas as nuances da perspectiva econômica personalista, mas ao menos o sentido de suas inspirações mais

¹³¹⁵ DOMENACH, Jean Marie, “Les principes du choix politique”, in “*Esprit*”, *Emmanuel Mounier 1905-1950*, *op. cit.*, pp. 820 ss.

¹³¹⁶ Ver *abaixo*, última parte, em “*Ápndice*”, pp. 734 ss.

gerais, as quais sempre nortearam sua crítica aos sistemas totalitários. Elaborar uma pesquisa sobre a teoria econômica personalista, além de fugir atualmente do nosso campo de pesquisa, exigiria um estudo por si só à parte. Mesmo porque, teria de realizar um levantamento que levasse em consideração os desenvolvimentos, por parte do pensamento econômico personalista atual, das linhas de partida que Emmanuel Mounier desenhou em seu pensamento deixado, tanto sobre essa questão como sobre outras, *inacabado*.

Assim, para começar, o que chama a atenção de Mounier no marxismo-comunismo é, antes de tudo, a capacidade do comunismo se colocar, diante de uma outra ideologia de cunho universalista, como é a do liberalismo – entendido aqui sempre em seu conjunto: antropologia, moral, política e economia, ou seja, *individualismo, moral burguesa, pseudo-democracia representativa parlamentar e capitalismo* – como o único dos totalitarismos que continha, em seu apelo, o que Mounier considerava uma “verdade” humana que, todavia, encoberta pelas mentiras do reducionismo da metafísica materialista do materialismo-dialético, pelas mentiras dos revolucionários que não pretendiam se revolucionar depois da revolução, pela mentira ideológico-partidária do partido comunista que queria monopolizar todo o espectro chamado de “esquerda” etc., uma verdade que deveria, seguindo a fórmula de Mounier, “ser libertada do erro”. Essa verdade, segundo ele, era a que, da qual, o erro parasita do totalitarismo comunista se nutria e sobrevivia.

Já falamos no início de que Mounier fala de Marx desde 1932, portanto, num período em que na França, Marx, pode-se dizer, era ainda um desconhecido; já falamos também da preferência de Mounier pelo jovem Marx, o da crítica da *alienação*, tema sobre o qual, em relação a Marx, Mounier reconhece que se poderia ir além, mas não voltar atrás: o marxismo, na crítica da alienação da sociedade burguesa, dentro dos marcos metodológicos limitados de sua crítica estrutural, não obstante, havia dissecado até à medula a mentira do modelo burguês de sociedade. Todavia, Mounier percebeu no Marx da Primeira Internacional, já bem distanciado do Marx da crítica da alienação, o sentido de uma tendência à centralização e hegemonia que, aos olhos de Mounier, eram o resultado dos limites impostos pelo próprio *sistema* da crítica estrutural marxista na compreensão da realidade histórico-econômico-social complexamente viva. Diante disso, a crítica personalista da alienação propunha um avanço à crítica estrutural truncada do marxismo. Aquela vai procurar alcançar dimensões da existência (a *vida espiritual*, pois para Mounier

“O espiritual também é uma infra-estrutura.”¹³¹⁷) não consideradas em suas especificidades pelo método estrutural marxista que as tomava como epifenômenos, no sentido determinista, apesar dos esforços de Marx e Engels em contrário. Isso, aos olhos de Mounier, sobressaía da inelutável redução economicista de toda realidade do seu materialismo dialético.

Todavia, é em um texto que apareceu primeiramente em *Esprit* em abril de 1937, e depois em 1946, e recolhido juntamente com outros três ensaios em *Oeuvres I*¹³¹⁸, que Mounier, procurando ver, fora da ingenuidade anarquista, os elementos comuns e diferenciadores deste movimento combatente com o personalismo, vai esboçar algumas linhas desta característica centralizadora já no Marx da Primeira Internacional em sua relação com o movimento anarquista e os outros movimentos socialistas, dos quais o de inspiração personalista fazia parte. Essas diretivas características de vontade de centralização já no Marx da Primeira Internacional nos ajudarão a entender o seu prosseguimento no comunismo russo.

Com a apresentação a seguir desta caracterização realizada por Mounier, pretendemos, então, primeiramente, elucidar algumas indicações quanto à percepção, por parte de Mounier, da tendência centralizadora e autoritária que ele vai perceber como herdada pelo comunismo russo, *stalinista*, e, pelo que ele entende, também pelos movimentos revolucionários franceses de sua época de cunho marxista. Será contra esta tendência centralizadora e autoritária que ele, em busca do estabelecimento de um diálogo aberto e lúcido através de *Esprit*, vai se colocar em toda sua crítica ao comunismo. Por outro lado, consideramos que ficará explicada qual é a tradição revolucionária francesa à qual Emmanuel Mounier afirma que o socialismo personalista pertence. Todavia, é em uma recomendação de defesa, que Mounier dirige a seu advogado Gounot quando de sua detenção pelo governo filo-nazi-fascista de Vichy, mais precisamente no segundo ponto, que podemos entender a aproximação ao movimento trabalhista francês, que o marxismo queria monopolizar, e que dá a pista do sentido do socialismo que Emmanuel Mounier pensava. Tratava-se do projeto de uma obra sobre o movimento operário francês, em que Mounier pretendia esclarecer suas verdadeiras inspirações fora do círculo fechado

¹³¹⁷ *Le personalisme, Oeuvres III*, p. 446.

¹³¹⁸ *Anarchie et personalisme, Oeuvres I*, Éditions du Seuil, Paris, 1961, pp. 651-725.

imposto pelo marxismo, mas que, infelizmente, ele abandonou, e que sua morte prematura não permitiu uma retomada. Assim, diz Mounier a seu advogado Gounot: “2ª Que meus projetos testemunham minhas atividades: um tratado de psicologia sobre o *Caráter* [que será o *Traité du caractère, Oeuvres II*]. Uma obra sobre *Cultura e vida espiritual* [que será o *L’Affrontement chrétien, Oeuvres III*] uma outra sobre *A tradição trabalhadora francesa*, para destacar a linha de oposição ao marxismo que ela teria interesse em retomar.”¹³¹⁹

Esta última obra, prometida aos *Cahiers du Rhône*, dirigidos por Albert Béguin e Pierre Thévenaz, lançados pelas *Éditions La Baconnière*, foi abandonada após a detenção de Mounier, o qual deu atenção aos outros dois.¹³²⁰ O manuscrito parece ter se perdido no curso de uma perseguição. Todavia, Mounier, em 27 de setembro de 1941, envia a Albert Béguin o seguinte esboço do que teria sido a obra:

“Sobre o plano histórico, destacar as linhas fundamentais de uma tradição trabalhadora radicalmente diferente do marxismo, meia vencida por ele entre 1870 e 1880, mas ainda viva, da Suíça aos confins do Ocidente. – Sobre o plano da ação, mostrar as razões da decadência histórica dessa tradição, criticando os seus erros, parcialmente comuns com aqueles que contaminam todo o socialismo, e destacar as linhas de uma orientação “personalista” do movimento trabalhador. Cap. I: Histórico dessa tradição até os nossos dias.; Cap. II: Visão do trabalhador francês. Um quadro psico-sociológico.; Cap. III: A tradição trabalhadora francesa e o problema da autoridade. Influência subsistente, crítica da tradição anárquica.; Cap. IV: A tradição trabalhadora francesa e o Estado. Anti-parlamentarismo. Anti-estatismo. Sentido, excesso, papel histórico.; Cap. V: A tradição trabalhadora francesa e o patriotismo. Jacobinismo e pacifismo trabalhadores. Suas vicissitudes.; Cap. VI: A tradição trabalhadora francesa e a utopia econômica. As utopias econômicas liberais contra as utopias estatistas. Cooperativismo etc.; Cap. VII: A tradição trabalhadora francesa e a cultura. Os estragos do positivismo e o claro regato da cultura popular.; Cap. VIII: A tradição trabalhadora francesa e a religião. O sentido do ateísmo no movimento trabalhador. Os compromissos e os combates contra o anjo.; Cap. IX: Decadência da grande tradição trabalhadora. Emburguesamento do movimento trabalhador. Condições de um redirecionamento.” No mesmo lugar, em 1º de outubro de 1941, Mounier,

¹³¹⁹ Mounier *et as génération*, *op. cit.*, p. 740.

¹³²⁰ Ver o número especial de: *Esprit, Emmanuel Mounier – 1905-1950*, Décembre de 1950, *op. cit.*, p. 1030, nota 2.

sobre esta obra, dá a Béguin a seguinte precisão: “... Não haverá nem estatísticas nem barulho de multidão em meu manuscrito. Será antes uma metafísica do movimento trabalhador...”

Ademais, para Mounier uma certa corrente anarquista se lhe apresentava como a esperança para o personalismo: “... uma certa corrente anarquista, que amadureceu na experiência trabalhadora, permanece viva no mundo trabalhador. ... Eu não hesitaria em dizer que para nós personalistas ela é uma das esperanças sobre a qual nós colocamos o futuro e o desenvolvimento deste movimento. Ela tem formado e inspirado ainda o melhor do espírito sindical, a oposição ao imperialismo trabalhista e ao fascismo proletário, ela é a mais apta a receber, melhor, a descobrir por si mesma a idéia personalista.”¹³²¹

É em vista de delinear esta inspiração comum de fundo e de sentido entre a tradição anarquista e a personalista, fora do que Mounier chama de “ingenuidade anarquista”, que elencamos, a seguir, algumas palavras da descrição de Mounier sobre a atmosfera que cobriu a formação da Primeira Internacional. Primeiramente, nota Mounier *o elemento de equilíbrio* já cambaleante em que se mantinham, a duras penas, os movimentos de esquerda ligados ao movimento trabalhador em 1866. “Tanto o protesto anarquista de Godwin, sob a Convenção, parece totalmente esquecido quanto o impulso comunista de Baboeuf, abortado como aquele. Mas Proudhon está bem vivo, enquanto que o comunalismo de Fourier fazia contrapeso ao comunismo autoritário de Cabet. Proudhon e Fourier são sustentados por uma tradição trabalhadora de organização espontânea que remonta às primeiras Trade-Unions inglesas, no espírito de Robert Owen: a organização trabalhadora verdadeiramente nasceu pela fusão, não pela depuração e sistema. Ela manterá, por muito tempo, o espírito de suas origens.”¹³²² *In loc.*, continua Mounier: “De um encontro, em Londres, entre mutualistas proudhonianos franceses e trade-unionianos ingleses nasce a primeira Associação Internacional dos Trabalhadores. Marx e Engels estão nas correções. Seu papel na constituição dessa Primeira Internacional, a energia que eles dispõem em assegurar os primeiros passos, não deixa dúvida¹³²³, Bakunine lhes prestou uma homenagem pública.

¹³²¹ *Anarchie et personnalisme, op. cit.*, p. 660.

¹³²² Daqui em diante, sobre as considerações de Mounier acerca da constituição da Primeira Internacional, ver: *Anarchie et personnalisme, Oeuvres I*, p. 661 a 665.

¹³²³ Em nota, *Anarchie et personnalisme, Oeuvres I*, p. 661, escreve Mounier: “Consideração para as pessoas apressadas: *O Manifesto comunista* é de 1848. A Primeira Internacional se fundou em 1862, quatorze anos depois ...”

Mas, nota Mounier, este seu devotamento não é simples. Doutrinários, Marx e Engels, sua paixão não vai diretamente aos seres humanos e sua miséria, ela atravessa seu sistema e muitas vezes aí se detém.¹³²⁴ Todo ideólogo (nesse sentido) é um autoritário, conclui Mounier. O diretor de *Esprit* cita Marx-Engels: “Nós temos a ciência absoluta da história. Forçaremos, pois, os seres humanos, de boa ou má-vontade, na história tal como nós a concebemos.” E eles, observa Mounier, têm a consciência tranqüila, pois, em seus sistema, é a história que força os seres humanos, e não sua própria fantasia. (*In loc.*) O absolutismo, enfim, entranha infalivelmente o aparelho policial; intrigas, alteração de textos, agentes secretos, infiltrações, espionagens, as táticas do Congresso estão já no ponto, conclui Mounier.¹³²⁵

Marx quer se apoderar do Conselho Geral da Internacional, diz Mounier, e, por meio dele, impor suas direções ao conjunto do momento. A resistência se organiza nessa mesma Suíça romana¹³²⁶ onde acontecem os primeiros Congressos.¹³²⁷ Os ‘personalistas’ do movimento trabalhador de então fundam a *Alliance de la Democratie Socialiste*, e exigem sua adesão à Internacional, mas se vêem recusados. Eles mesmos se propõem, então, nota Mounier, a renunciar seu caráter internacional e em tudo manter suas seções com seu espírito e seu programa próprio. O Conselho Geral aceita.¹³²⁸

Mas chega a guerra de 1870. Não se dirá nunca em que medida se deu a influência da vitória da Alemanha sobre os destinos do movimento trabalhador, nota Mounier. Georges Sorel via a primeira causa do imperialismo proletário no longo hábito à submissão e ao autoritarismo que as guerras do Império incorporam ao povo francês.¹³²⁹ A vitória de

¹³²⁴ Em nota, *Anarchie ...*, *op. et loc. cit.*, anota Mounier: “Nem as questões políticas, nem o movimento trabalhador, nem o interesse da Revolução, nada jamais passa para Marx senão depois da preocupação com sua própria pessoa. Otto RUHLE, Karl Marx, p. 321.”

¹³²⁵ *Op. et loc. cit.*

¹³²⁶ Suíça de língua neolatina, francesa ou italiana.

¹³²⁷ Em nota, *Anarchie ...*, *op. et loc. cit.*, escreve Mounier suas referências: “Pode-se ler a narrativa viva de toda essa história dos inícios da Internacional nos quatro belos volumes de GUILLAUME, citados antes. (James GUILLAUME, *Histoire de l’Internationale*, Documents et souvenirs (1864-1878), 4 vol., Paris, 1907.) O Conselho Geral o examina do seu ponto de vista na circular privada sobre *Les prétendues scissions de l’Internationale*, publicada em Genebra em 1872, e das mãos de Marx, e a brochura sobre *L’Alliance de la Democratie socialiste*, Londres e Hamburgo, 1873. Estes são dois documentos de polêmica rabugenta.”

¹³²⁸ *Op. et loc. cit.*

¹³²⁹ Em nota, *Anarchie ...*, *op. et loc. cit.*, escreve Mounier: “Prefácio a PELLOUTIER, *Histoire des bourses du travail.*”

1871 assegura, mais firmemente sobre a Europa real, a hegemonia do marxismo autoritário quanto aquela do militarismo prussiano sobre a Europa aparente. ...¹³³⁰

Mais à frente, nota Mounier: “Marx reconhece muito bem que a-anarquia, no sentido de resistência a toda opressão, é a inspiração central de todo movimento trabalhador, mas finge crer que os jurassianos¹³³¹ se recusam a qualquer organização. Depois de algum tempo, Bakunine, entre seus amigos suíços, entra no jogo. O combate, nota Mounier, torna-se um combate singular: Marx não tem somente diante de si rebeldes, mas um concorrente direto, uma cabeça, menos sólida sem dúvida que a sua, mas de uma combatividade a toda prova e de um poder profético. Desde então ele (Marx), segundo Mounier, tripudia contra a “seita russa” de Genebra, não temendo desonrar Bakunine apresentando-o como um agente do Csar. A federação jurassiana, segundo Emmanuel Mounier, cansada das intrigas, convoca um combate às claras proposto ao Congresso da Internacional em Haya, em 1872, pela “abolição do Conselho Geral e a supressão de toda autoridade na Internacional”. Marx, segundo Mounier, assegura no Congresso uma maioria artificial, acusa os federalistas, sem estar convencido de uma só palavra da constituição da Liga secreta, e faz expulsar Bakunine e Guillaume. Feliz raça de homens livres, diz o diretor de *Esprit*: Guillaume, saindo do Congresso, desce as ruas respirando a alegria de ser honesto, detém-se a observar os servos holandeses que lavam as fachadas com profusão de água e pequenos aparatos, gosto “do peixe defumado, com um copo de cerveja sem graça e insípida que os trabalhadores do país bebem”, e à tarde, em uma das salas com assoalho, as vítimas do ostracismo podem, com uma calma segurança, uma fraternidade de suburbiozinho, se maravilhar com as melopéias¹³³² dos camaradas russos e se aquecer nas seguidilhas¹³³³ dos espanhóis, enquanto, em alguma parte, os comitês majoritários contam os pontos e preparam novas manobras. (*Ibidem.*)

Difícilmente reaparecendo em Haya, observa Mounier, os jurassianos resolvem se reunir em Congresso em Saint-Imier. Nota Mounier que eles denegam à maioria de um Congresso o direito de impor, em caso algum, sua vontade à minoria. Eles decidem estabelecer relações permanentes com todas as federações minoritárias. Por outro lado, nota

¹³³⁰ *Anarchie ...*, *op. cit.*, p. 661.

¹³³¹ Da região do Jura, França.

¹³³² Gênero de canto declamatório.

¹³³³ Tipo de canção e dança espanholas.

Mounier, o Conselho Geral envia um ultimato de quarenta dias aos congressistas de Saint-Imier para que se submetam. Mas durante este tempo, a Bélgica, a Espanha, a Inglaterra ganham o campo dos rebelados. Em janeiro de 1873, o Conselho Geral pronuncia a suspensão da Federação jurassiana, depois, Marx, achando a medida insuficiente, expulsa todas as federações rebeldes às quais se juntam muitas outras: Holanda, Estados Unidos, Itália. (*Ibidem*) Nota Mounier, que o próprio Jules Guesde¹³³⁴ vai se dizer anti-centralista! As federações anti-autoritárias se tornam tão numerosas que em seu Congresso anual, de 1873, a Federação Jurassiana pode declarar que o único Congresso válido da Internacional é, a partir daquele momento, aquele que será convocado pelas Federações reunidas, e não pelo Conselho Geral. Este, entretanto, segundo Mounier, convoca um Congresso em Genebra, em setembro de 1873. As Federações autônomas decidem ter, na mesma cidade, um Congresso separado sob o nome de “Sexto Congresso Geral da Internacional”. (*Ibidem*) O Congresso Federalista reconhecia como único elo entre os trabalhadores sua solidariedade econômica, e cada federação, sublinha Mounier, permanecia livre para seguir a política de sua escolha. Ele vota a abolição do Conselho Geral, e de novos estatutos à Internacional. O Congresso centralista não reúne de grande senão nove delegados, e se vê renegado pelo próprio Secretário da Internacional. (*Ibidem*)

Não obstante, a vitória da tendência anti-autoritária parece, desde então, perdida, conclui Mounier. ... Bakunine, ferido de morte, desaparece em 1877. A Primeira Internacional está morta nas mãos de Marx. A Segunda e a Terceira lhe darão sua revanche. Salvo em Espanha, onde ela permanece viva e construtiva, a corrente “anarquista” é pouco a pouco repelida da social democracia; mais e mais parlamentar, esta esclerosa o movimento trabalhador e o conduz à morte no suntuoso aparelho das grandes massas nacionais e estatais. O fermento anarquista se refugia na efervescência de base e no núcleo de resistência que o sindicalismo opõe ao estatismo político. Quatro anos deviam reavivar, prossegue Mounier, novamente nos povos o gosto da liberdade. Não é surpreendente, nota o diretor de *Esprit*, que esgotados, esvaziados de todo recurso por uma militarização dos espíritos sem precedentes, eles sejam lançados, em sua maior parte, no sentido em que a social democracia as empurrava após longos anos: centralismo, estatismo, nacionalismo e

¹³³⁴ Pseudônimo de Mathieu Basile (1845-1922), organizador e antigo líder da ala marxista do movimento trabalhista francês.

ditadura. Alemanha, Itália ou U.R.S.S., sobre esse ponto, têm seguido a mesma linha da história, tão fundamentais sejam, por outro lado, as diferenças: ela lhes foi comandada pelas conseqüências e a preparação da guerra.¹³³⁵

Dadas estas observações de Emmanuel Mounier, que ajudam a lançar luz sobre a perspectiva do socialismo personalista em relação ao marxista, podemos prosseguir na crítica de Mounier aos métodos revolucionários dos revolucionários do seu tempo. Estes haviam herdado a desconfiança sistemática advinda do marxismo, que ditava o tom do seu fundamentalismo. Sobre eles, diz Mounier: “Muitos escolares marxistas, mais assíduos em justificar os manuais que compreender o seu tempo, têm encontrado, contra nós, depois de diversos embaraços, a pesada tática que a eloqüência fascista lhes sugeriu. A eles tem sido suficiente lançar o seguinte teorema: todo movimento anti-capitalista que não seja marxista é, por definição, fascista, e o tornam tal cegamente pela presunção ridícula doutrinária e a soberba dos partidários.”¹³³⁶ E ainda: “Para o marxismo ortodoxo, com efeito, nós somos um bolor do organismo burguês em decomposição; deixa-se a putrefação corroer a madeira, e se lança o todo às imundícias.”¹³³⁷ Nestes textos, Mounier esclarece a facilidade em ajuntar, num só pacote, a diversidade dos matizes de perspectiva socialista por parte dos marxistas ortodoxos de sua época. Essa desclassificação, por parte dos revolucionários marxistas, de qualquer outra crítica ao capitalismo que não rezasse estritamente sobre a cartilha marxista já apontava, segundo a perspectiva de Emmanuel Mounier, para o tipo de polarização política maniqueísta que fora sempre muito conveniente ao espírito partidário, cioso, no seu esquecimento da pessoa em proveito da teoria, e que, aos olhos de Mounier, funcionava como uma espécie de conspiração velada contra a pessoa.

Esta “conspiração velada” Mounier via se dar também numa espécie de *acordo velado entre o capitalismo e o comunismo*. O surpreendente é que, após a Segunda Guerra, *realmente* esta conspiração contra a pessoa vai se dar na forma de uma divisão maniqueísta do mundo em dois blocos: um que se proclamava cristão, democrático, defensor da liberdade e da propriedade privada e da economia de mercado dita “livre”, em suma o “mocinho” da história, o bloco capitalista representado pelos Estados Unidos que se empenha, graças ao Plano Marshal de 1947, na americanização da economia no mundo e da

¹³³⁵ Para toda esta exposição, como dissemos, ver *Anarchie ...*, *op. cit.*, p. 661 a 665.

¹³³⁶ *Révolution ...*, *op. cit.*, p. 223.

¹³³⁷ *Les certitudes difficiles*, *Oeuvres IV*, textos de 1933 a 1950, p. 16.

cultura mundial; e o outro que se proclamava ateu, portador do único método científico da verdadeira interpretação da história humana, que estabelecia uma economia *totalmente* planejada cujo critério da “planificação” ficaria a cargo das diretivas do “partido comunista”, único portador da verdadeira chave hermenêutica, da verdadeira compreensão do que era necessário aos indivíduos, sempre menos importantes do que o “todo social” em sua mística panteísta, não só no que dizia respeito à manutenção da vida empírica como também no estabelecimento de fato do seu “reino da liberdade”.

Essa percepção e preocupação de Emmanuel Mounier quanto à “infecção maniqueísta” no campo da política internacional incentivada pelos Estados Unidos no mundo pós Segunda Guerra – cuja estratégia americana, do bloco dos aliados, forçava no sentido de impedir a participação da Rússia na mesa de diálogos sobre a situação do futuro da Alemanha repartida – pode ser acompanhada pelo esforço do diretor de *Esprit* por uma aproximação a grupos alemães preocupados em pensar a restauração da Alemanha hodierna dividida e que possuíam também revistas de grande circulação, após o fim da Segunda Guerra.¹³³⁸ Todavia, o que Mounier já percebia e temia, e contra cujo desfecho de algum modo lutou, quer dizer, na procura de elucidação, junto aos europeus, da tendência nefasta que se daria sobre o mundo se os países fossem coniventes com o estabelecimento do jogo americano, do que se denominou estratégica e comodamente de “guerra fria”, num mundo convenientemente esfacelado entre um bloco americano e um bloco socialista-comunista representado pela U.R.S.S., acabou *de fato* acontecendo, e do que todos temos ciência.¹³³⁹

Dissemos que a filosofia de Mounier começa por uma *indignação* com a injustiça, mas esta indignação se dá, em contrapartida, por conta do assombro da superabundância do ser e, então, a conseqüente indignação por causa do seu aviltamento e impedimento devidos à avareza e mediocridade do espírito pequeno-burguês: “O espírito é um engajamento, e se engaja com toda alma e todos os dias diante de si. Nosso trabalho de crítica revolucionária

¹³³⁸ Ver, sobre as viagens de Emmanuel Mounier a Alemanha após o término da Segunda Guerra e sua tentativa de aproximação aos intelectuais católicos e ao público em geral por alguns órgãos de divulgação, revistas e a imprensa, na intenção de alertar os alemães quanto aos perigos de uma polarização do mundo, da qual a Alemanha dividida seria o ícone, como queriam estabelecer os Estados Unidos e os aliados, jogo ao qual a então U.R.S.S. acabou também aderindo, em: SCHULZ, Sybille, “Les idées d’Emmanuel Mounier em Allemagne”, in *Actes du colloquie tenu à l’UNESCO*, vol. 2, *op. cit.*, pp. 479 ss..

¹³³⁹ Após o falecimento repentino de Emmanuel Mounier, no dia 22 de março de 1950, provocado sem dúvida pelo regime duro de aprisionamento pelo qual passou sob o Regime do Governo de Vichy, Jean Marie Domenach, que passa a dirigir *Esprit*, procura estabelecer uma maior aproximação ao grupo da chamada Escola de Frankfurt. Para isso, ver: artigo citado antes.

é uma posição tomada diante da injustiça, antes de ser um esforço para construir a justiça.”¹³⁴⁰ Para Mounier, à pergunta sobre se – Uma revolução deve ser feita? – ele responde: “Sim, ela é nossa exigência espiritual profunda. Pois então preparemo-la, mesmo se a doença resiste, mesmo se amanhã o velho mundo voltar a encontrar a erva mágica para prolongar por mais um século sua agonia. Temos consciência da fragilidade de nossa força e do sucesso, mas sabemos também a grandeza de nosso testemunho. É por isso que tocamos sem problema nossa tarefa na certeza de nossa juventude.”¹³⁴¹

A consciência da própria fragilidade, da dificuldade de ser compreendido pelos revolucionários do “tudo ou nada”, não é suficiente para prostrar Emmanuel Mounier nem lhe inspirar o derrotismo. O caminho da lucidez, Mounier o sabe, não é o trabalho de um dia. Acostumados ao serviço das idéias, antes que ao sentido mais profundo das perguntas últimas colocadas pela existência mais comum, o ser humano havia feito da liberdade não uma luta de vida ou morte, mas uma questão de manutenção de um mísero quinhão em que sua sombra, seu simulacro pudesse ser de alguma forma vislumbrado como garantido. Por isso, Mounier vai perspectivar esse preconceito conspirativo dos revolucionários, em relação ao “diferente” deles, como típico de toda ideologia que pensa ter a última palavra sobre o que se constitui, nesse caso, como a dimensão da existência social humana.

Não é difícil perceber que se trata, *mutatis mutandis*, do mesmo preconceito dos capitalistas em relação a qualquer outro modelo de economia que considere tanto um sentido humano da propriedade quanto perspective o problema moral do seu uso fora dos quadros teórico-práticos, de que já falamos, do liberalismo-capitalismo. Modelo que mantém a concepção de uma economia baseada no lucro justo pelo serviço prestado, fora da religião capitalista da auto fecundidade do dinheiro. Em relação a estas concepções personalistas, os capitalistas enxergam e intuem – melhor que os marxistas – que para sua implantação seria necessária uma real *subversão total do modelo de economia capitalista*, pela impossibilidade de um enquadramento dessas perspectivas personalistas dentro do seu jogo maniqueísta, que eles sempre são ciosos em manter como se tratando da polaridade, que o personalismo entende como uma comodidade, entre “economia de mercado”, que eles denominam “livre”, e “economia planificada”.

¹³⁴⁰ *Les certitudes difficiles, Oeuvres IV*, textos de 1933 a 1950, p. 13.

¹³⁴¹ *Ibidem*, p. 16.

Para Mounier, como para os marxistas, se as trocas se pautassem pelo valor de uso realmente não haveria crise de maneira alguma. No entanto, além da análise estrutural da dimensão econômica da existência humana, o realismo integral do personalismo de Emmanuel Mounier, em relação à teoria econômica marxista, não pode deixar de levar em consideração algumas *irreduzibilidades* ligadas às dimensões mais profundas da pessoa humana não passíveis de redução quantitativa a esquemas de análise puramente estruturais e que, para o personalismo, têm também estatuto próprio de infra-estrutura. Portanto, como princípio, uma economia personalista deve ser, na perspectiva de Emmanuel Mounier, uma *economia de responsabilidade, pluralista e descentralizada até à pessoa*.

Para o personalismo de Mounier, o fato de que haja uma *dimensão justa* de tratamento estrutural do espiritual, que é também, segundo Mounier, uma infra-estrutura, (já vimos que a pessoa não é um sonho, uma simples idéia metafísica, e que ela é uma manifestação que precisa de aderências no mundo concreto próprias para o seu desabrochamento e liberação de suas potencialidades para o desempenho de sua vocação singular) não levaria à aceitação de uma planificação total da economia. Não concordando com essa planificação total, todavia, Mounier não vai concordar também, e nem considerar, em relação à teoria capitalista, que, por isso, fica aberto o campo ao regime de irresponsabilidade econômica em proveito da aplicação de uma abstração que negligencia o caráter necessariamente humano e responsável que acompanha a dimensão econômica do ser humano e que remonta a um tempo bem antes da existência do capitalismo e bem antes dele ter dito encontrar o seu verdadeiro móbil no *laissez-faire* da sua anarquia liberal para, em relação à qual, propor a sua contenção e equilíbrio por uma *metafísica teleológica*, que sua economia chama científica, da “equidade egoística final” ou, em última instância, da socialização, ou do *comunismo das percas* depois de uma prévia *privatização dos lucros*. Se por um lado, o personalismo é tachado de excrescência burguesa pelos revolucionários, para os capitalistas também, *a priori*, qualquer tentativa no sentido de um regime de responsabilidade econômica e de uma economia descentralizada até à pessoa, como propõe o personalismo, será risonhamente tida como ingenuidade, falta de conhecimento técnico dos verdadeiros meandros da ciência econômica, utopia socialista, coisa de leigo etc. Esse tipo de desclassificação é ingênita, como podemos ver, à *todo espírito totalitário*.

O que Mounier qualifica de *primeira Renascença*¹³⁴², a que ocorreu no século XVI, como já dissemos, é caracterizada como uma atitude que inicia a inimidade humana e o individualismo decadente de quatro séculos. Depois desta Renascença, surge uma outra em resposta a ela, caracterizada por uma volta ao ideal comunitário: o *Refazer a Renascença* significa, para Mounier, como já foi dito, empreender um movimento que vise a pessoa e a comunidade, e não o individualismo e/ou o coletivismo; quer dizer, uma *revolução personalista e comunitária*. Considerando o tema da emergência e insurgência da pessoa, como temos tentado esboçar aqui, vemos o quanto este, retomado por Mounier por um projeto de *Refazer a Renascença*, enquanto mesmo um projeto de civilização, indica a inserção histórica do personalismo e a sua estratégia enquanto tentativa de recolocar, nos trilhos da pessoa e da comunidade, como também já dissemos, o caminho desviado para o individualismo e o coletivismo modernos, no mesmo sentido em que ele vê que deve se dar o encaminhamento da *propriedade capitalista a propriedade humana*.¹³⁴³

Já falamos da consangüinidade e da identidade, do DNA, entre o capitalismo e o comunismo, seu filho bastardo. Para Mounier esse parentesco nunca deixou de ser evidente: “Eu temo muito, para dizer tudo, que o ‘reino da liberdade’, na imanência marxista, quando todos os homens serão afeiçoados à doutrina do Estado, imite fortemente o ‘retorno hipócrita’ da liberdade capitalista, e que o comunismo de M. Fernandez se assemelha ao seu racionalismo como a um irmão. ... É muito inquietante pensar que o comunismo apareça, sob um aspecto ideológico essencial, tão fortemente aparentado ao racionalismo burguês.”¹³⁴⁴ Mais do que uma provocação por parte de Mounier, o esclarecimento desse parentesco de fundo entre comunismo e capitalismo era necessário para quebrar o sentimento que tem todo espírito totalitário de ser a expressão, a univocidade, a adequação manifesta, no mundo da vida, entre o objeto e o pensamento. Em relação ao marxismo, essa pretensão de univocidade se daria na relação entre a sua teoria com a dimensão social da existência humana viva à qual ela se reporta, quanto ao capitalismo, de sua teoria em relação à dimensão econômica da existência humana viva.

Em um texto de 1947, Mounier retoma o motivo que deu ensejo ao surgimento do movimento personalista pelos jovens de seu tempo: “O movimento personalista nasceu da

¹³⁴² Cf. *Révolution ...*, op. cit., p. 184.

¹³⁴³ MOUNIER, Emmanuel, *De la propriété capitaliste a la propriété humaine*, Oeuvres I, pp. 417 ss.

¹³⁴⁴ *Révolution ...*, op. cit., p. 234.

crise que se deflagrou em 1929 com o Crash de Wall Street, e que continua sob os nossos olhos, além do paroxismo da segunda guerra mundial.”¹³⁴⁵ E, em seguida, modificando a fórmula que ele aprendera de Péguy, Mounier, sobre a sua concepção de revolução personalista, diz: “Os marxistas diziam: crise econômica clássica, crise de estrutura. Façamos uma cirurgia na economia, e a saúde será recobrada. – Os moralistas opõem: crise do ser humano, crise dos costumes, crise dos valores. Mudai o ser humano, e as sociedades ficarão curadas. – Da nossa parte, afirmamos que a crise é, *por sua vez*, uma crise econômica e uma crise espiritual, uma crise de estruturas e uma crise do ser humano. Nós não apenas retomariamos a palavra de Péguy: ‘A Revolução será moral ou não será.’ Nós precisamos: ‘A Revolução moral será econômica ou não será. A Revolução econômica será moral ou não será nada.’”¹³⁴⁶ E ainda, (*in loc.*) – “O personalismo, quanto ao mais, como toda doutrina misturada à história, não é um esquema intelectual que se transporte intacto através da história. Ele combina a fidelidade a um certo absoluto¹³⁴⁷ humano com uma experiência histórica progressiva.”¹³⁴⁸

É necessário repisar o fato de que Mounier não aceitava que se colocasse o problema da economia como apenas uma questão técnica e de especialistas, pois, tratando-se de algo que afeta a todos, é uma questão que tem de ser tratada em uma perspectiva mais ampla. Trata-se mesmo, como tenho tentado expor até aqui, de uma questão que, por tocar nas dimensões básicas sobre as quais a pessoa garante sua subsistência e sobrevivência empírica e que, faltando, compromete sua vida espiritual, colocando em risco, nestas mesmas bases, a *emergência e insurgência da pessoa humana na história* e o sentido que este movimento de personalização pode dar às instituições humanas que se deixem tocar por ele. É claro que este sentido só é passível de ser constatado por quem tenha um pouco

¹³⁴⁵ *Qu'est-ce que le Personalisme?*, Oeuvres III, 1947, p. 183.

¹³⁴⁶ *Ibidem.*

¹³⁴⁷ Mounier usa aqui a noção de “absoluto”, que nós preferimos mudar, como já indicado, seguindo o sentido de sua própria reflexão, para a de “incontornável”, que vemos como mais afim ao seu pensamento densamente histórico. Isso ficará mais claro no capítulo *Pessoa e existência, abaixo*, onde a partir da discussão de Mounier com o pensamento contemporâneo deduzimos que falar da “experiência com o absoluto”, enquanto tal, no plano da finitude, é algo impossível e sem sentido, o que nos leva a crer que o termo *incontornável* corresponde melhor ao fenômeno que descreve a experiência em questão, à luz da filosofia personalista de Emmanuel Mounier. Todavia, relembremos que além da filosofia de Mounier ser nutrida pelo fogo dos eventos, o diretor de *Esprit* faleceu muito jovem, aos quarenta e cinco anos, antes de um pleno amadurecimento de um pensamento que, a meu ver, não deixa dúvidas quanto às possibilidades ainda abertas.

¹³⁴⁸ *Qu'est-ce que le Personalisme?*, Oeuvres III, 1947, p. 182.

de boa-vontade fora dos quadros mórbidos e patológicos do pessimismo irreduzível, ou seja, não se trata de um teorema de dedução apodíctica. Não obstante, a fórmula modificada de Mounier apresenta claramente uma oposição a todo e qualquer reducionismo de plantão: ao do *economicismo* capitalista, que pretende resolver as coisas em matéria de economia como se tratando de matéria de técnicos, como já dissemos, na verdade, *dos seus técnicos*; ao do *economicismo* marxista, que resolve as coisas pela subsunção da dimensão econômica humana aos quadros de sua teoria pretensamente onabrangente; e ao reducionismo moralista, cioso de resolver as coisas pela magia das palavras austeras da sabedoria antológica, sem querer tocar, macular-se, nas próprias coisas. Já vimos a quem esse moralismo está a serviço, ao otimismo “economiquês”, porque é realmente uma questão apenas de palavras, quer dizer, de *lógica*, do liberalismo, e sabemos, por sua vez, o que este último representa e quer ocultar: “Se em seu nível mais profundo, a desordem hoje é uma *desnaturação do ser humano* [grifo nosso], é absurdo pensar que esta será expulsa por um simples remanejamento econômico.”¹³⁴⁹ Vemos que a precisão que Mounier dá à fórmula de Péguy é uma realidade, não é um moralismo: *não pode haver uma verdadeira revolução econômica que não seja uma revolução moral, e não pode haver uma verdadeira revolução moral que não seja econômica.*

Na verdade, essa tendência a tratar a economia *pelos próprios* “ares de cientificidade” e a partir de uma rebuscada algaravia identificadora de quem sabe e quem não sabe economia, é uma maneira velada de abster-se de ter de dar atenção ao caráter humildemente humano contido na οἶκος / οἶκος / *casa*, verdadeiro centro da questão, em favor do seu complemento abstrato νόμος / νόμος / *lei*. Como já dissemos, toda *gnose* tem, por traz do seu suposto discurso de elevação do objeto um rebaixamento do mesmo em sua concretude em favor de uma verdadeira elevação do discurso abstrato, que então passa a primeiro plano. *Toda gnose mantém visceralmente ódio ao corpóreo*, e aqui a economia não fica de fora. Podemos dizer, sem medo de errar, que nessa primeira aproximação de Mounier ao problema econômico, trata-se de desviar o discurso econômico desse seu vício, dessa sua tara metafísica gnóstica ingênita de negação do cotidiano, do elemento de simplicidade e de imediatez, único capaz de fornecer o verdadeiro sentido de uma

¹³⁴⁹ *L'Espoir des Desesperes, Oeuvres IV, 1953, p. 405.*

economia humana resgatada e de subverter toda essa metafísica do abstrato sobre a qual tem se estabelecido a economia ocidental. Essa metafísica é a que está na base do “emburguesamento” do ser humano. “Basta apenas olhar em torno de si para se dar conta de que o desaparecimento da angústia primitiva e o acesso a melhores condições de vida não entranham infalivelmente a libertação do ser humano, mas mais comumente talvez seu “emburguesamento”. A conquista da natureza e das condições melhores de vida relevam da adaptação: a adaptação é necessária à vida, mesmo à vida espiritual, *mas até um certo ponto* [grifo nosso]; além deste, ela é um processo de morte. É porque, de todo progresso material, nós não chegamos senão à segurança e à condição necessária, mas de forma alguma *suficiente* [grifo nosso] de uma vida mais humana, e de forma alguma a seu acabamento ou sua nutrição. Uma revolução para a abundância, o conforto e a segurança, se seus móveis não forem mais profundos, conduz, mais seguramente, após as febres da revolta, a uma universalização do execrável ideal pequeno-burguês, antes que a uma autêntica libertação espiritual.”¹³⁵⁰ É incrível que seja pela mediação do temporal, do concreto da *oïkos* que sobressaia o verdadeiro espiritual. *Transcendência na imanência*: “O abstrato, escreve ele (Péguy), é incessantemente nutrido pelo concreto, o concreto é incessantemente esclarecido pelo abstrato. Isto tem um significado de maior alcance para ele: o espiritual é incessantemente nutrido pelo temporal, o temporal é incessantemente esclarecido pelo espiritual.”¹³⁵¹ Não resta dúvida de que, para o personalismo, antes de um problema de pura técnica, a economia oculta um *problema metafísico* que deve ser “esclarecido”. É no encaminhamento de sua solução que constataremos os delineamentos dos seus constituintes de base: sua ontologia e sua antropologia. A partir daí, veremos em que nível a pessoa exerce o seu lugar.

IV.5 Democracia personalista

Como já vimos, para Mounier: “A democracia capitalista é uma democracia que dá ao ser humano as liberdades das quais o próprio capitalismo lhe retira o uso.”¹³⁵² Por conta

¹³⁵⁰ *Manifeste ...*, op. cit., 517.

¹³⁵¹ *La penée de Charles Péguy, Oeuvres I*, p. 103.

¹³⁵² *Révolution ...*, op. cit., p. 296.

disso, juntamente com os marxistas, Mounier concorda em que: “A primeira revolução ... é a supressão da condição proletária, quer dizer, a supressão da miséria e da insegurança vital.”¹³⁵³ Já falamos da diferença entre miséria e pobreza no pensamento de Emmanuel Mounier.¹³⁵⁴ Sem a liquidação da “miséria”, situação negadora de qualquer possibilidade de florescimento da pessoa, não se pode falar de democracia sem incorrer em uma mentira, em uma hipocrisia inaceitável. Não há *lumpenproletariado* para o personalismo. Um ser humano aviltado continua sendo um ser humano; aliás, o aviltamento, para o personalismo, não é uma dimensão *ontológica* é uma condição *sociológica imposta*.¹³⁵⁵ Só poderia ser assim, pois enquanto a *dignidade* é, para o personalismo, uma “condição ontológica” de cada pessoa, o aviltamento, como o seu verdadeiro antípoda, só poderia ser localizado no campo da contingência.

A visão personalista, que tem suas raízes em sua antropologia e que rompe, como temos dito, com a noção de *ser de exceção*, tão cara aos aristocratismos farisaicos do pensamento, impede que se trate qualquer singularidade como parte de estatística. O resultado a que esse tipo de “antropologia hierárquica” do ser de exceção chegou, Mounier presenciou em seu próprio país, França, no campo de concentração, Campo de Gurs, que se manteve de 1940 a 1944. Sobre isso algumas palavras de Mounier: “Há momentos em que se deve suspender as leis, reprimir as formalidades, onde o excesso de juridismo, do que temos tido a experiência, joga contra o espírito mesmo de justiça. É necessário então aos responsáveis da história um pulso um pouco duro e o gesto rígido. Mas há uma lei que nenhuma causa exige que se viole, mesmo na ilegalidade: é a lei da dignidade humana. *Espontaneamente* [grifo nosso] o povo jamais a viola, a não ser em breves cóleras. Diante de milhões de mártires dos campos hitleristas, juramos nos desviar de sua rota; se se apresentam algum dia é que os falsos profetas querem persuadir de que não basta desarmar um inimigo, mas que é necessário ainda aviltá-lo. Se se quiser um sentido a ‘socialismo humanista’, eis aí um que não se presta a nenhum subterfúgio.”¹³⁵⁶

Os princípios da democracia: soberania do povo, igualdade, liberdade individual, não sendo absolutos em si – pois a experiência da liberdade, que está na base da retórica

¹³⁵³ *Ibidem*, p. 250.

¹³⁵⁴ Ver *acima*, III.1.5 *A miséria e a pobreza*, p. 385.

¹³⁵⁵ Ver *Le personalisme, Oeuvres III*, p. 460.

¹³⁵⁶ *Les certitudes difficiles, Oeuvres IV*, p. 92.

democrática, para o personalismo, só é possível *de fato* como liberdade axiológica e sob condições¹³⁵⁷ – não são as condições *de fato* colocadas pela democracia liberal. Elas são julgadas por Mounier à luz das exigências da pessoa criadora. O liberalismo absolutiza os temas da democracia, em sua retórica de defesa da democracia capitulada à lógica interna de sua decadência, para melhor reprimir a liberdade que deveria ser seguida como a inspiração e o sentido da existência das instituições democráticas. O jogo é sutil. Para Mounier a *liberdade de fato*, aquela que está a serviço do movimento de personalização, só pode se dar *sob condições*. Todavia, nestas condições dadas apropriadas, quer dizer, na vida comunitária, sob as quais o personalismo entende que ela pode se dar, a pessoa não perde o seu caráter vetorial de doadora de sentido às próprias instituições, pois estas sempre serão tomadas em sua contingência apropriada de dependentes da pessoa singular, de quem a liberdade emana. Dentro dessa inspiração, Mounier propõe uma aproximação destes constituintes democráticos que é importante retomarmos para melhor entendermos sua relação com o jogo político que estava posto. Mounier, sobre a democracia, diz: “Chamamos *democracia*, com todos os qualificativos e superlativos necessários para não confundi-la com suas minúsculas contrafações, o regime que responde sobre a responsabilidade e organização funcional de todas as pessoas constituindo a comunidade social. Então, sim, sem rodeios, nós estamos do lado da democracia.”¹³⁵⁸ A isso, Mounier acrescenta que, desviada de sua origem pelos primeiros ideólogos, depois estrangulada no berço pelo mundo do dinheiro, *esta democracia jamais foi realizada nos fatos, e que ela dificilmente está nos espíritos*.¹³⁵⁹ O que demonstra, para o personalismo, o seu caráter de *artefato* de manufatura, antes que um ideal hipostasiado em qualquer doutrina ou modelo político. Para o personalismo, os que rejeitam em absoluto a noção de *democracia* por causa de contrafações históricas, é porque, em sua negação, mantêm uma noção muito idealista de democracia.

Mounier acrescenta ainda que ele sobretudo não se inclina à democracia por razões, própria e unicamente, políticas ou históricas, mas por motivos de ordem espiritual e humana.¹³⁶⁰ Isso significa, para o personalismo, libertar a democracia tanto do jogo da

¹³⁵⁷ *Introduction aux existentialismes, Oeuvres III*, p. 153.

¹³⁵⁸ *Révolution ...*, *op. cit.*, p. 294.

¹³⁵⁹ *Ibidem*.

¹³⁶⁰ *Ibidem*.

democracia parlamentar quanto do álibi totalitário, que também queria se valer dela em seu discurso para a justificação popular de seus desmandos e arbitrariedades. Isso quer dizer, que Mounier buscava “precisões essenciais”.¹³⁶¹ “Os princípios *políticos* da democracia moderna, coloca Mounier: soberania do povo, igualdade, liberdade individual, não são para nós absolutos. Eles são julgados por nossa concepção do ser humano, da pessoa e da comunidade que a realiza.”¹³⁶²

Sobre o plano espiritual, onde Mounier diz se apoiar, a liberdade de escolha se lhe parece como o meio ofertado à pessoa de exercer sua responsabilidade, de escolher seu destino e de aí se dar, em um constante controle e participação responsável pelos meios.¹³⁶³ Ela, a liberdade, não é, para Mounier, um objetivo, ela é a condição material do engajamento. “Como a teologia negativa, ou como a atitude crítica, ela não se justifica senão pela afirmação do que ela conduz. Ela, a liberdade, só se desabrocha em sua autonomia que é, ao mesmo tempo, adesão total.”¹³⁶⁴ Vemos que, para o personalismo, a liberdade não é um *objeto mental* construído pelo liberalismo e aprisionado nas rédeas do seu racionalismo, que a vai dosando segundo sua conveniência. A liberdade é a condição material do engajamento, escreve Mounier em 1934. “Eis aí, diz ele, nossa oposição ao liberalismo. Essa liberdade deve ser limitada em seus meios de poder quando ela fizer o caminho da opressão: eis aí nossa oposição ao liberalismo econômico.”¹³⁶⁵

“A doutrina da soberania popular, enfim, escreve Mounier, não é nada para nós se ela se reclama da lei do número desorganizado¹³⁶⁶, ou do otimismo ingênuo da infalibilidade popular. Assim, ela não é senão a imagem um pouco simplificada de uma verdade prática: a unidade necessária ao corpo social não se encontra, fora do múltiplo e separado dele, na abstração de um homem ou de uma aristocracia, mas na *organização funcional do múltiplo*.” [grifo nosso]¹³⁶⁷ Vemos o quanto o personalismo de Mounier é visceralmente contrário à *metafísica hierarquista*. Esta, como temos dito, a extrapolação de uma metáfora espacial – *acima* e *embaixo* – colhida pelo pensamento mítico antigo, cujo gnosticismo ingênito supervaloriza o que está em cima e desclassifica o que está em baixo, é

¹³⁶¹ *Ibidem*.

¹³⁶² *Ibidem*.

¹³⁶³ *Ibidem*.

¹³⁶⁴ *Ibidem*.

¹³⁶⁵ *Révolution ...*, *op. cit.*, p. 294.

¹³⁶⁶ No sentido de não ser a expressão de um organismo vivo, como é a comunidade de pessoas.

¹³⁶⁷ *Révolution ...*, *op. cit.*, p. 294.

transportada para a ontologia, como *propriedade, atributo do ser*. Na verdade, trata-se de uma impropriedade, em relação a qual a parte esmagadora do pensamento político ocidental antigo e atual, como já notamos, postula *em definitivo* e viciam o problema do *político* como o de saber *quem manda e quem obedece*: quer dizer, viciam o problema político como *problema do poder*. Para estes, o problema político não é um problema humano, como entende o personalismo, mas um problema do *poder*, sobre o que, só com muita retórica e racionalismo abstrato, procuram ocultar do que verdadeiramente se trata, quer dizer, de um problema sobre quem pode utilizar-se dos meios de violência, de polícia, para garantir a paz de superfície, porque fundamentada na injustiça, para a garantia da “ordem”, que Mounier chama de *desordem estabelecida*, e que, enfim, representa a manutenção, na base, da desconfiança, por parte desses regimes, nas capacidades de auto-gestão e de solidariedade da pessoa humana concreta livre e criadora. O problema da política que tem se perspectivado no Ocidente como problema do *poder*, segundo o personalismo, tem dado ocasião para que se mantenha o político como questão de oportunismos de escroques. Nesse sentido, há um fundo de verdade no comportamento instintivo do indivíduo mediano em relação ao político como está dado.

Para Mounier, um regime personalista é aquele que dá a *todas* as pessoas, cada qual no lugar que os seus dons e a economia geral do bem comum assinalam, uma parte às funções da unidade; o qual procura, pois, reduzir progressivamente o estado desumano e perigoso de governado passivo. Governado passivo, pode-se ser por um abandono à infalibilidade da massa tanto quanto pelo abandono à infalibilidade de um homem, diz Mounier: “... são os indivíduos que, em cada posto, dão sua virtude às instituições, mas estas devem ser tais que dêem sustentação nas falhas dos indivíduos e que o soberano (povo ou indivíduo) não as tenha necessariamente a sua disposição.”¹³⁶⁸ Que dizer destas palavras de Mounier? Trata-se de mais um “institucionalismo”? De forma alguma. Já falamos do *realismo integral* de Mounier, e aqui é ele que está na base. É ele que marca uma diferença específica entre o personalismo e o anarquismo.

Da parte do personalismo, não há *a priori* uma postura puramente negativa quanto à autoridade nem quanto à instituição. Negar essas duas dimensões necessárias para a vida humana em sociedade soa, para Mounier, como infantilismo. Mounier segue aqui Karl

¹³⁶⁸ *Révolution ...*, *op. cit.*, p. 294.

Jaspers em sua análise das mediações necessárias pelas instituições que cumprem o vínculo também necessário entre o universal e o singular. “A descrição de Jaspers da relação do universal com a experiência só não é, em si mesma, uma explicação e um sistema, porque está disposta numa relação de tensão e ambivalência irresolutas com um segundo aspecto das coisas.”¹³⁶⁹ Portanto, para Mounier, todo dogmatismo é a afirmação de uma univocidade fácil e, por outro lado, a negação da necessidade de um terceiro, um complicador. Nesse sentido, não se trata da capitulação ao institucionalismo liberal, mas de perspectivar, sob o *modo de ser do artefato*, a “instituição mesma” que, para Mounier, como para Jaspers, é uma necessidade humana. “Nesse sentido, conclui Mounier, como o diz Gurvitch, a democracia não é o reino do número, mas o reino do direito.”¹³⁷⁰ Como todo regime político, ela comporta um *relativismo* [grifo nosso] em sua definição: nós cremos menos perigoso o relativismo do equilíbrio dos poderes e das influências que o relativismo de uma ditadura descontrolada, eis tudo.”¹³⁷¹

Dois pontos se destacam dessa afirmação de Mounier. Primeiro que Gurvitch, como temos dito, exerce influência no pensamento jurídico de Mounier por conta dos estudos na área do Direito espontâneo¹³⁷² que ele inaugura, relevando os aspectos espontâneos da geração de direito fora dos quadros do juridismo racionalista estabelecido: sendo o direito trabalhista o grande exemplo. Assim, o que perspectiva a afirmação de Mounier sobre o relativismo do equilíbrio, fica subordinado às prerrogativas da pessoa e da comunidade. Segundo, que não se trata, em relação ao personalismo, de uma *concessão ao menos ruim*, no caso, o do modelo de divisão dos poderes que se auto-regulam por desconfiança mútua sem a intervenção da comunidade. Se Mounier pode estabelecer uma igualdade ontológica destes regimes em seu “relativismo”, é porque há uma dimensão outra sobre a qual ele pode estabelecer uma crítica propositiva fora da concessão, senão o que Mounier estaria dizendo não teria nenhum sentido crítico, sendo apenas mais uma postura relativa: o personalismo não é relativista, é *relacional*. Trata-se, para Mounier, do *modo de ser relacional* que contesta a pseudo-experiência, ou melhor, a experiência sem profundidade e sem vínculo com o pessoal de todo regime relativista. Para elucidar o sentido de democracia para

¹³⁶⁹ *Introduction aux existentialismes, Oeuvres III*, p. 161.

¹³⁷⁰ Nota de Emmanuel MOUNIER: “Cf. Jean LACROIX, *La démocratie et la souveraineté du droit*, *Esprit*, mars 1935.”

¹³⁷¹ *Révolution ...*, *op. cit.*, p. 294 s.

¹³⁷² Ver: MONTORO, Franco, *Introdução à ciência do direito*, vol. 2, *op. cit.*, pp. 368 ss., e *passim*.

Mounier, pode ser dito o que ele diz sobre o medo da revolução: “Uma mudança radical é sempre chamada de revolução. Se se tem medo da palavra, eu temo que se tenha medo da coisa. Nenhuma revolução, certamente, segue sem brutalidade. Mas as jornadas recentes¹³⁷³ nos têm ensinado que as hesitações dos governos podem ser mais sangrentas que as vontades firmes. Elas ensinam também, para aqueles que ainda duvidam, que, desde então, o problema não é escolher entre a revolução e as meias-medidas, mas entre a revolução que salvará os valores humanos e aqueles que os estrangularão.”¹³⁷⁴

IV.6 Revolução personalista e técnica dos meios espirituais

Se o problema da democracia, colocado pela perspectiva personalista, recebe o alcance de *problema espiritual*, para se pensar uma revolução que faça justiça a esse caráter espiritual que toda dimensão pessoal tem, é necessário se pensar, fora da tecnocracia e das manobras programáticas de partido, sempre estabelecidas previamente pela regras de um sistema, o que não tem nada a ver com o espiritual, quer dizer, com a *liberdade*¹³⁷⁵, uma *técnica dos meios espirituais*. É por esta técnica dos meios espirituais que Mounier apontará o sentido da eficácia da ação e do engajamento, segundo sua perspectiva personalista.

Mounier esclarece a base de sua revolução: *a própria consciência na participação do mal*; sendo esta a “primeira revolução”, sem a qual a outra não passa de *comédia*. “O princípio primeiro técnico espiritual é levar uns e outros a uma tomada de consciência pessoal, não do mal em si, ou do mal público projetado diante deles e como que destacado deles, mais ou menos recitado por uma voz que eles crêem pura, mas de sua própria participação no mal, de seus incidentes em seu comportamento cotidiano, das mentiras virtuosas de suas palavras e de seus atos. Esta é a primeira revolução sem a qual a outra não é senão comédia: não se trata de ‘revolução interior’¹³⁷⁶, mas de revolução pessoal, que compromete em um só bloco o comportamento e a meditação interior; não a ‘tomada de

¹³⁷³ *Révolution ...*, *op. cit.*, p. 297: em nota escreve Mounier: “6 de fevereiro.” Este artigo é de 1934.

¹³⁷⁴ *Révolution ...*, *op. cit.*, p. 297.

¹³⁷⁵ “O vento sopra onde quer, ouves a sua voz, mas não sabes donde vem, nem para onde vai; assim é todo o que é nascido do Espírito.” (João 3.8)

¹³⁷⁶ Em nota, diz Mounier: “Chega-nos o emprego dessa expressão. Ela tem mostrado seus perigos. Abandonemo-la.”

consciência' abstrata e escolar onde cada um se refugia na inocência de um sistema, mas tomada de má consciência pessoal, a única coisa que pode cimentar uma verdadeira comunidade revolucionária.”¹³⁷⁷

Para não ficarmos só no que poderia ser tomado como “generalizações”, elencaremos algumas ações programáticas que uma revolução personalista, segundo Emmanuel Mounier, deve comportar. Para tanto, chamamos a atenção para o motivo e o fim, “aqui” *nunca o meio*, sempre presente e que não foge ao pensamento de Mounier: a *pessoa*. Pois há, segundo o personalismo, um único momento em que a pessoa pode ser meio. É quando a pessoa é meio de si mesma, ou seja, veículo pelo qual ela se permite como expressão da realização dos valores que a sustentam. Não se trata, como vemos, de um programa de ação fora de uma adesão consciente e lúcida da pessoa concreta. Emmanuel Mounier poderia dizer a programas revolucionários que se esquecem da pessoa e se perdem na tática, no frisson da ação: “É fácil ser líder de escravos, mas ser líder de pessoas livres é outra coisa.”¹³⁷⁸ Podemos dizer que a expectativa em uma revolução personalista quanto ao papel da liderança é a mesma que comanda a liderança em uma comunidade personalista: a liderança aí é funcional, pois o centro, num ajuntamento personalista sempre plural, pode estar em qualquer parte, e o seu apoio como movente suficiente será testado pelo quanto sua irradiação espelha o sentido da comunidade de destino de todo grupo, eis aí uma liderança personalista.

Uma revolução personalista, segundo Mounier, não pode ser um evento para oportunistas ou para a formação de castas no poder, é, antes de tudo, um ensaio de vida comunitária. À revolução deve-se aplicar o elemento de *provisório* e de *aperfeiçoamento*, pois ela também, segundo a visão de Emmanuel Mounier, deve ser coordenada sob o modo de ser do artefato. Para tanto, diz Mounier: “*Uma revolução pela pessoa não pode empregar senão os meios adequados à pessoa*. Eis aí, diz o diretor de *Esprit*, uma *lei fundamental* [grifo nosso] de método que nós temos a defender contra todos os que crêem poder alcançar um objetivo sem se desviar através de meios contrários ao espírito do objetivo. Estes meios, continua Mounier, como todo método, devem ser objeto de definição

¹³⁷⁷ *Révolution ...*, *op. cit.*, p. 328

¹³⁷⁸ Essa expressão é de um pregador protestante do século XIX, chamado Spurgeon, não me recordo em que sermão se encontra. A expressão original parece ser: “É fácil ser pastor de escravos, difícil é ser pastor de pessoas livres.”

e de técnica. A técnica da ação própria do personalismo deverá ser provada sobre dois planos: 1ª *Uma técnica dos meios espirituais individuais*. Ela é, propriamente falando, uma ascese da ação, fundada sobre as exigências primeiras da pessoa. A ação personalista comporta: – o sentido da meditação e retirada para libertar a ação da agitação; – o sentido do despojamento, que é uma ascese do indivíduo: ídolos e arrebatamentos da linguagem, pseudo-sinceridades, personagens deslocadas, adesões superficiais, ilusões do entusiasmo, resistências do instinto, persistência do hábito, arrebatamento dos reflexos adquiridos.”¹³⁷⁹

Como dissemos antes, o racionalismo e, mais recentemente, uma desconfiança generalizada a tudo que se rotule pela expressão problemática “vida interior” da pessoa como sendo sempre uma marca da subjetividade decadente do indivíduo moderno liberal, depois do primeiro ter nos “desacostumado” à linguagem própria a essa esfera da intimidade pessoal, a segunda nos tem *armado* contra tudo que diga respeito à vida interior como resquício de “ascese mórbida cristã”. Com essa situação posta e a necessidade incontornável de cultivo de uma vida interior por parte do ser humano, a sociedade de consumo capitalista e liberal tem dado um espaço ao cultivo dessa dimensão importantíssima da vida pessoal em seu recolhimento necessário – que para o personalismo é “um voltar atrás para se ganhar mais impulso para a ultrapassagem do obstáculo que forçou o recolhimento” – na exata medida em que esse recolhimento seja o que se teme que seja: *expressão de uma ruminação interior cujo alcance não ultrapassa a epiderme do corpo em que ela se dá*. Assim, por outro lado, vemos o quanto a chamada crítica pós-moderna acaba servindo ao moderno e sua decadência.

Não só o exercício meditativo da tradição cristã, *Lectio Divina*, tem sido esquecido e corrompido nessa sua expressão fundamental – lembramos que *ascese* quer dizer simplesmente “exercício” – pelo submissão da massa de indivíduos vexados pela situação social de risco periclitante em que o liberalismo os tem colocado e às famílias, reduzindo a vida interior cristã à ladainha pagã de barganha com a divindade para que esta assegure a possibilidade da manutenção, total e convenientemente comprometida pelo capitalismo, da vida empírica, como também a difusão da tradição milenar meditativa da cultura oriental no mundo ocidental tem sido usada para aumentar o *leque de possibilidades, no mercado religioso, do frisson meditativo*, já totalmente distanciado de suas origens religiosas

¹³⁷⁹ Até aqui, ver *Manifeste ..., op. cit.*, p. 644 s.

robustas. A religião, convenientemente esvaziada desse sentido próprio de robustecimento da pessoa¹³⁸⁰ pela vida interior meditativa, tem servido assim ao relativismo liberal e ao seu discurso atual chamado *politicamente correto*. Neste, uma questão tão visceralmente importante, quanto é a da construção da *fundamentação pessoal* dos valores que respaldarão a vida da pessoa singular em sua *relação com a comunidade* para a busca da construção de uma comunidade de destino com base no diálogo aberto e irrestrito, esfera na qual, como já vimos, o racionalismo é totalmente incompetente e a “verdadeira fé”, como também já vimos, tem um papel decisivo, é tratada como se fosse o tipo de problema que se tem quanto ao *uso de escova de dentes*: “cada qual tem o seu deus”.

Isso não quer dizer que uma meditação profunda só possa se dar dentro de uma religião institucionalizada. Estamos querendo dizer que é a religião que, por excelência, tem a capacidade de tocar imediatamente nestas dimensões profundas onde as pessoas se deparam, sem rodeios, com as perguntas últimas em seu alcance direto na vida ética. Temos tentado mostrar que as formas religiosas, se é que devemos nos “emancipar da religião”, se encontram nos lugares mais inusitados que possamos imaginar: no âmbito mesmo dos fundamentos metafísicos do espaço dito laico da modernidade, espaço que para o personalismo deve ainda ser construído, e já mostramos o quanto esta questão está mal colocada pelo racionalismo burguês, sendo abandonada, nessas condições, por Emmanuel Mounier. Como veremos no próximo capítulo, um pensamento de inspiração atéia, como algumas vertentes do existencialismo, não só podem como devem forçar no sentido das perguntas últimas, sendo justamente pela medida na qual estas vertentes permanecem fiéis ao sentido último destas perguntas é que elas, segundo o personalismo, poderão ser avaliadas criticamente.

Não obstante, Mounier é atento ao que poderia sobressair como mera expressão de ruminação interior individualista desta meditação personalista. Assim, ele continua: “2ª Essa retirada e esse despojamento poderiam facilmente desviar para a busca altaneira de uma ‘pureza’ estéril, que chegaria bem vazia na recusa de todo engajamento. Contra essa tentação, é necessário lembrar que não se realiza, a própria salvação, totalmente só, quando há seres humanos também enfermos na miséria, os quais não podem mais sair sem que, de

¹³⁸⁰ Como tentamos mostrar nas partes iniciais desse trabalho.

alguma maneira, ‘se suje as mãos’.”¹³⁸¹ Para o personalismo, já dissemos, não há *lumpenproletariado*, seres descartados por não servirem à revolução. Há seres humanos aviltados que continuam sendo *seres humanos* e, enquanto tais, dotados das prerrogativas da pessoa que se ocultam por trás da máscara social do seu aviltamento, e que constituem as milhares de refutações diárias, quer dizer, os milhares de *modus tollens* que, para a epistemologia personalista, vão além da refutação do *historicismo*, refutando a pretensa universalidade, a teoria geral da sociedade concebida pelo liberalismo.

Já dissemos que o modo de ser que comanda a ontologia personalista é o *relacional*. Ora para uma *ontologia* que elege a relação e uma *antropologia* que coloca a experiência originária como a relacional – como são os casos da ontologia e da antropologia personalistas – a meditação não pode servir de motivo de evasão alienante e solitária: para o personalismo de Mounier, *cada um, querendo ou não, já se encontra engajado*. Não se trata de escolher se se engaja ou não, como se fosse algo que dependesse de nós o estar engajado, trata-se de definir-se *por qual causa se engaja* à luz dos valores que serão sempre livremente assumidos e que a crítica personalista se vê no dever de tornar claros, fora da alienação. Assim, continua Mounier: “A purificação dos meios é uma coordenada da ação, que entra em composição com o máximo de caridade (ou de doação de si) e a ciência direta das necessidades ligadas diretamente a cada luta particular. Ora, estas necessidades são, no mais das vezes, de origem e de alcance coletivos. Não se trata, pois, somente de uma purificação individual, uma técnica de ação individual, é *uma técnica personalista dos meios coletivos* que nós temos de colocar em ação. Ela dificilmente se encontra esboçada, mas nós já vemos claramente os princípios que a guiarão.”¹³⁸²

Vemos o quanto a meditação revolucionária personalista encontra o seu verdadeiro alcance, seu complemento necessário, no âmbito do coletivo. Já falamos o que significa um *ato* para o pensamento personalista. Pois bem, a união entre *pensamento* e *ação* que ele comporta, em relação a esta meditação revolucionária, e pelos níveis profundos de existência em que ela procura tocar, *níveis axiológicos*, só pode encontrar sua vazão específica, enquanto teste mediador social dos valores alcançados e assumidos livremente na intimidade, em sua capacidade de irradiação na vida comunitária. Para o personalismo

¹³⁸¹ *Manifeste ..., op. cit.*, p. 645.

¹³⁸² *Manifeste ..., op. cit.*, p. 645.

não existem valores não compartilhados: compartilhamento é uma *necessidade do ser e uma propriedade de todo valor*. É um fato que, até nisso, nessa percepção, o racionalismo burguês inoculou o vírus de sua corrupção. O seu relativismo, que divide para melhor conquistar, seguindo o lema do tirano, nos acostumou também, por causa dos pseudo-valores burgueses que subvertem o valor do imediato ao *imediatismo* e o valor do útil ao *utilitarismo*, a perspectivarmos as coisas sempre sob a visão de uma causalidade imediata. A causalidade remota fica, assim, sempre suspeita, daí sua desconfiança do histórico, segundo a perspectiva personalista de que já falamos.¹³⁸³ “a) *Não se domina uma sociedade perversa por meios da mesma natureza que os seus*. À violência sistemática, nós não oporemos a violência sistemática, nem ao dinheiro o dinheiro, nem às massas despersonalizadas as massas paralelamente impessoais. Não é, pois, por meios suntuosos, por capitais poderosos, por partidos amorfos, recrutando em massa os adeptos como todos os outros milhões de adeptos de todos os agrupamentos do mundo, que o personalismo ajuntará sua força. Não é mais, também, ‘somente pela força da idéia’ geral, destacada do engajamento que os seres humanos vivos lhe concedem. É pela irradiação pessoal e progressiva de seu testemunho em torno de vontades convictas e irresistíveis. Ao *bloco de adesão* nós substituiremos a *cadeia de engajamentos*, à propaganda massiva e superficial o enxerto celular.”¹³⁸⁴ Tudo que dissemos em relação ao alcance que o personalismo dá à meditação pessoal no plano coletivo corresponde diretamente a este ponto (a) da *técnica espiritual da revolução personalista*.

Os princípios desta técnica geram uma tática, resultado em relação ao qual Mounier não perde a consciência do poder hegemônico do espírito burguês da sociedade organizada atual. Pelo tipo de tática que o diretor de *Esprit* propõe como própria de uma revolução personalista, percebemos que ela não se enquadra nem no sentido pejorativo de *utopia* e nem no de *grande ideologia*. Por aí, podemos ver o grau de sua atualidade. “b) A tática central de toda revolução personalista não será, pois, reunir as forças incoerentes para atacar de frente o poder coerente da civilização burguesa e do capital. *Ela consiste em substituir em todos os órgãos vitais, hoje esclerosados, da civilização decadente, os germes e o fermento de uma nova civilização*. – Este *germes* serão as comunidades orgânicas,

¹³⁸³ Ver acima, *Personalismo e liberalismo*.

¹³⁸⁴ *Manifeste ..., op. cit.*, p. 645.

formadas em torno de uma instituição personalista embrionária, ou de um ato qualquer de inspiração personalista, ou simplesmente do estudo da difusão das posições personalistas ... Essa fundação orgânica de uma civilização nova por células descontínuas não pode, como o monaquismo na alta Idade Média, dar seus frutos senão sobre um longo período da história. ... É o que nós queremos significar dizendo que todo movimento personalista deve empreender sua ação não somente pelos *germes* ricos de toda sua seiva, mas em uma segunda zona, à maneira de um *fermento* que faz levedar as massas ainda maleáveis. ... Nossa ação deve esgotar todos os meios suscetíveis de serem reduzidos pelas vias normais. *Se ficar provado, ao final das contas, com as formas de substituição estando suficiente maduras para pretender a herança da desordem agonizante, que só a violência, como é provável, levará à decisão final, nenhuma razão válida saberia então excluí-la.*”¹³⁸⁵

O racionalismo, tendo nos acostumado a pensar um mundo evidente – e aqui o racionalismo marxista não fica de fora –, transparente só por causa da facilidade da consciência de se pensar a si mesma, tem sido justamente criticado nessa sua ingenuidade pelo pensamento contemporâneo. Sobre isso, diz Mounier: “Excetuando-se o setor preciso da determinação científica (‘a ciência’, na vida concreta, já compromete mais), o espírito que conhece não é um espelho neutro, ou uma usina de conceitos em estado de secessão no seio da personalidade total; é um existente indissolivelmente ligado a um corpo e a uma história, chamado por um destino, engajado em uma situação por todos os seus atos, inclusive pelos atos de conhecimento.”¹³⁸⁶ Para o personalismo, o caráter inelutável de comprometimento da pessoa na concretude não deixa margem para uma indiferença fácil, mesmo em nome da objetividade, tão cara ao método científico. E a exceção que Mounier prevê para o que chama de “setor preciso da determinação científica”, que se precisa no parêntese seguinte, é mais uma afirmação estratégica de que não se trata de se estar contra a *ciência*, enquanto tal, realização humana, mas necessariamente contra o seu também *inevitável engajamento* e subserviência aos ditames do racionalismo instrumental liberal-burguês anti-personalista ingênito.

Todavia, a crítica contemporânea, de que falamos antes, à petulância do racionalismo acabou se tornando o motivo de tentação para um tipo de resignação

¹³⁸⁵ *Ibidem*, p. 644 ss.

¹³⁸⁶ *Le personalisme, Oeuvres III*, p. 491.

impotente que chega às raias da abstenção, do pecado mortal para o personalismo que é a *indiferença*. No outro extremo, o existencialismo coloca o problema do engajamento como se dependesse única e exclusivamente de nós, como dissemos antes, fazendo do engajamento, *paradoxalmente*, pois se trata de uma filosofia que se quer detida na finitude, um peso *sobrehumano*, ou mesmo *divino*, que para o personalismo será sempre *um peso humano*, quer dizer, dentro das capacidades criadoras humanas. Um peso “divino”, quer dizer, elevado segundo os padrões de pureza que estão nas bases não confessadas de determinadas exigências existencialistas, para o personalismo de Emmanuel Mounier, tende a ser *excitante*, mas só excitando naturezas desacostumadas à nutrições mais sólidas.¹³⁸⁷ Nesse sentido, mais uma dupla negação personalista: nem a deserção da crítica contemporânea pelo pecado existencial fundamental da *indiferença*, segundo o personalismo, – e como se a indiferença no plano da finitude, se as palavras têm sentido, fosse possível –, nem o peso do rigorismo excessivo do existencialismo que, excedendo as forças da pessoa concreta, acaba servindo de alibi a todo tipo de abstenção, a todo tipo de vagabundagem da ação.

Ainda sobre essa caracterização geral, algumas palavras do próprio Mounier: “... o pessimismo é (como o otimismo)¹³⁸⁸ um sistema caído sobre o mundo exposto como espetáculo, e não uma expressão da experiência humana...”¹³⁸⁹ Com isso, para o personalismo, abre-se a discussão do *pessimismo* e o *otimismo* como uma dominante do caráter – abordagem psicológica – que se transforma em sistema (*Weltanschauung*) – abordagem filosófica. O fato é que, nos dois casos, enquanto dominante único, trata-se de uma anomalia, por sua vez psicológica¹³⁹⁰, e uma metafísica ainda atrelada a uma visão estática e objetivista da realidade, em que a visão predominante sobre a mesma, como um todo, se dá *a priori* sempre sobre o aspecto de um julgamento qualitativo último. Por incrível que pareça, esta é a visão aristotélica do ser, contra a qual os críticos contemporâneos se insurgem. Para Mounier, e Gabriel Marcel, o pessimismo “não é uma expressão da experiência humana” porque: 1. não é a expressão legítima de uma escolha

¹³⁸⁷ Falaremos mais sobre o tipo de engajamento proposto pelo existencialismo, no capítulo sobre: *Pessoa e existência, abaixo*.

¹³⁸⁸ Em nota de Emmanuel MOUNIER: “Gabriel MARCEL; *Homo Viator*, 46.”

¹³⁸⁹ *Introduction aux existentialismes, Oeuvres III*, p. 88.

¹³⁹⁰ Bases desta problemática, ou seja, do caráter pessoal destas dimensões que se quer objetivas, vão ser uma das grandes preocupações do *Traité du caractère, op. cit., passim*.

pessoal – pois sempre os fatos da vida de quem diz assumi-la a desmentem – e se dá no nível do abstrato, do nocional apenas, o que parece ser um seguimento e resquício da tradição intelectualista dominante; 2. porque dispensa o engajamento pessoal conseqüente e a manutenção de atitudes conseqüentes aos valores fundamentais da escolha assumida como expressão conseqüente do ponto de vista adotado: quer dizer, o fardo da má-fé que se crítica e se coloca *sobre os outros*. Enfim, tanto o otimismo quanto o pessimismo, em suas formas unilaterais, seriam para o personalismo, usando a linguagem existencialista, expressão de uma “vida inautêntica”, de “má-fé”.

Do ponto de vista prático, estas duas visões se encontram no valor que dão à concretude da pessoa. O otimismo, expressão altaneira da ideologia liberal, é um otimismo da doutrina, da lei natural, de uma metafísica e, ao mesmo tempo, um pessimismo intransigente da pessoa concreta, porque *não inventariável*, para citar Marcel, em favor do indivíduo abstrato, um ente de razão totalmente a sua disposição, como temos sublinhado *ad nauseam*. O pessimismo é uma demissão da vida que só se mantém às custas de uma *contradição* com o próprio *elã vital* que pulsa no próprio pessimista e que o impulsiona a continuar vivendo, ou seja, *negando-se esquizofrenicamente em uma afirmação de fundo mais forte que sua afirmação epidérmica da negação*. Na alquimia desta esquizofrenia do pessimista, o *elã vital* transforma-se em manutenção desesperada da vida empírica contra *tudo o mais*, que passa a representar, então, na verdade da economia metafísica do pessimista, inimigos reais e sempre potenciais. Para o personalismo, na base destas duas atitudes se encontra um ódio visceral inconfesso à concretude – ou melhor, a sua expressão cabal que é a *pessoa humana* – e todos os motivos que compõem uma atitude tirânica e opressiva contra a pessoa, seja na forma de indiferença – tratamento puramente abstrato, jurista e moralista, da realidade concreta de injustiça, (tipo otimista liberal) – seja na forma mais ativa do nazismo, do fascismo ou dos gulags. No final, não obstante a aparência de total diferença, ambas as demissões se encontram em suas inspirações profundas de *ódio visceral à pessoa humana, à concretude* e representam formas históricas novas de adiamento da pessoa. Mounier entende o comunismo como sendo o filho bastardo do capitalismo, como já vimos, e toda discussão entre capitalismo e comunismo com querela de família.

Portanto, para o personalismo, que não acredita que o problema humano tenha se resolvido – negativamente é claro – pela elucidação da ingenuidade de cunho nocional perversa do tipo que representa o racionalismo moderno, quer ir além dessa crítica paralisante. Para o personalismo, não é só a *razão* – apenas uma das dimensões da existência humana – que tem de tomar consciência de suas limitações, o indivíduo que porta a *razão* deve tomar consciência de sua participação no mal, se é que se quer propor uma reflexão *ética* e não apenas *noética* sobre a civilização moderna. Para o personalismo, da mesma forma que deve haver uma radicalização da *razão* na *aventura do pensamento*, deve haver uma radicalização do indivíduo na *aventura do engajamento*, a qual se chama *ato*. Não há só uma deserção por parte daqueles que insistem em não se engajar, como se fosse possível tal coisa; há deserção da pessoa quando o engajamento proposto se dá na base da adoção de uma consciência tranqüila sistêmico-doutrinária diante do mundo real como espetáculo.

“Revolução espiritual, dizemos nós, não é revolução de escritores ou impotentes. ... As mediações, as reparações intelectuais, as generosidades, as construções técnicas não são nada se os homens não engajam aí os atos e aí não se comprometem. ... *toda ação não é ela mesma condenada a ser ineficaz na medida em que ela for pura, e impura, na mediada em que ela for eficaz?* ... Temos, a nossa disposição, *grosso modo*, dos tipos de meios. Os meios de força material: agressividade, constrangimento. Mais pesados, mais carnaís; regulados somente por uma técnica do sucesso. Sempre tentadores, porque sua eficácia aparece imediata, mas cheios de uma tara: eles proliferam indefinidamente o mal e o ressentimento, a violência, a baixaza, a hipocrisia e a ilusão de generosidade. Exemplos: as guerras, as lutas número contra número (classes, partidos, legiões). – Os meios puramente espirituais: ação de presença, esforço na santidade¹³⁹¹ e sua irradiação silenciosa. Os pobres encontram sua satisfação no testemunho, quando o sucesso se recusa. Sua vantagem: eles absorvem o mal como uma terra porosa, e o transfiguram às vezes em amor.”¹³⁹²

Seguindo no sentido de uma crítica não só aos que negavam ao espiritual qualquer autonomia, mas justamente aos que buscavam no espiritual uma saída do impasse, pergunta

¹³⁹¹ Como já dissemos, Mounier usa a palavra “santidade” no seu sentido bíblico, quer dizer, *compromisso com a vocação, fidelidade*.

¹³⁹² *Révolution ...*, *op. cit.*, p. 314. Teremos a oportunidade de falar do personalismo como uma “filosofia do amor”, quando falarmos da *Pessoa e existência, abaixo*, e ali delinearmos a desmistificação do tema do amor proposta por Emmanuel Mounier.

Mounier: “Estes meios propriamente espirituais não parece que deveriam chamar a atenção dos que reclamam hoje em dia a necessidade de uma revolução espiritual?” Se sim, prossegue Mounier, parece urgente definir e propagar, contra o mundo do dinheiro tanto quanto contra a tirania declinante do individualismo e a tirania crescente das coletividades, os métodos, não somente de demonstração, mas de ação, visando objetivos precisos, e que teriam sua eficácia não do número e da violência, mas do exemplo e do sacrifício: assim, a definição de um modo de vida, a organização da resistência às leis injustas, os atos isolados ou concertados de não consentimento ao mundo do dinheiro, ao sistema capitalista etc.”¹³⁹³

Mounier não é desatento à elaboração de linhas de partida e de ações programáticas no campo da ação pessoal que repercutissem uma técnica dos meios espirituais. Elencamos aqui apenas algumas indicações: criação de organismos sociais de mobilização social não partidários e nem atrelados ao Estado – bem distante, sem dúvida, do sentido que no Brasil tem tomado grande parte das chamadas ONGs –; recusa pessoal na participação dos meios de manutenção da fecundação do dinheiro sem serviço prestado, começando pelo sistema de Loterias apoiado pelo próprio Estado; boicote programado, pela sociedade organizada, na compra de determinados produtos a serviço da especulação financeira e não do consumidor etc.¹³⁹⁴

Por outro lado, Mounier é atento ao que poderia se apresentar como pueril e inconsistente, aos revolucionários do “tudo ou nada”, nestas linhas em que ele propõe apenas algumas idéias de ação com base em uma *técnica dos meios espirituais*. Assim: “E, inicialmente, importa que não se veja ou não se coloque nessa reivindicação dos meios propriamente espirituais uma reação sentimental contra as brutalidades da força ou, por mais forte razão, contra os seus vigores.”¹³⁹⁵ Já falamos do *elogio da força* que Mounier empreende, bebendo da tradição do pensamento cristão em Tomás de Aquino, contra o pseudo-espiritualismo de sua época, texto em que Mounier também vai se apropriar da problemática levantada por Nietzsche que, para o diretor de *Esprit*, está relacionada à *crístandade sociologicamente tomada*, ou seja, burguesa e decadente, e procurar, ao mesmo tempo, elucidar as prerrogativas e atributos mais essenciais de um verdadeiro espiritualismo

¹³⁹³ *Révolution ...*, *op. cit.*, p. 315.

¹³⁹⁴ Para isso, convidamos à leitura de *Révolution ...*, *op. cit.*, com textos de 1932 a 1935, notadamente os seguintes tópicos: *L'action de témoignage et de rupture*, pp. 352 a 354; *Les non-participations*, pp. 354 a 360; e o *Manifeste ...*, *op. cit.*, de 1936, ambos em *Oeuvres I*.

¹³⁹⁵ *Révolution ...*, *op. cit.*, p. 316.

que elogia a força.¹³⁹⁶ “... Sob a empresa de uma experiência grosseira, se tem mais e mais confundido a força, que é uma virtude moral, com o emprego, nas relações humanas e os debates espirituais, dos procedimentos do poder físico: constrangimento, brutalidade, ação massiva e cortante, dureza, agressividade. ... a força da alma ... se revela não na agressão, mas na perseverança, no controle, ... em uma contínua presença de espírito e de coração ... e na delicadeza mesma do toque.”¹³⁹⁷ Mounier procura notar o que normalmente regula as relações humanas fora da brutalidade: “É o reino da brutalidade (às vezes sob formas lentas, não menos cruéis), e não essa viril ternura que regula as relações habituais dos homens e das instituições.”¹³⁹⁸ Todavia, ele é atento às confusões convenientes: “Muitos idealistas, muitos pacifistas, muitas belas almas e corações nobres têm feito do espiritual uma casa de repouso para os diversos reumatismos que a existência confere.”¹³⁹⁹ Enfim, aqui: “... faz-se uma tripla e santa cruzada de doçura contra sua missão de ser humano.”¹⁴⁰⁰

Mounier se precisa como revolucionário: “Somos revolucionários duplamente, mas em nome do espírito. ... que a cada passo nós devemos sacudir contra o adormecimento, nos adaptar à nova revelação. Nos abrir à paisagem que se amplia.”¹⁴⁰¹ Não se trata, como vemos, da posse segura de uma dialética infalível porque fechada dentro de uma lógica, mas de um esforço criativo para se perceber, na história, a porção dos valores. Não se trata de relativismo histórico também, porque a história só se dá com os seres humanos à medida que podemos entendê-la justamente *como sentido*, nem que seja apenas o sentido dos seres humanos: quer dizer, embaçado, não muito claro, que precisa da ação humana para definir seu movimento, conduzir e ser conduzido sinergeticamente no *continuum* do ser em sua manifestação histórica, o que realmente frustra e desbanca toda análise fácil, mas também todo relativismo fácil.¹⁴⁰²

¹³⁹⁶ Cf. *L'Affrontement chrétien, Oeuvres III*, p. 7 a 66, textos escritos em Dieulefit, inverso de 1943-1944.

¹³⁹⁷ *Révolution ...*, *op. cit.*, p. 315.

¹³⁹⁸ *Ibidem*, p. 316.

¹³⁹⁹ *Ibidem*.

¹⁴⁰⁰ *Ibidem*.

¹⁴⁰¹ *Révolution ...*, *op. cit.*, p. 149.

¹⁴⁰² A problemática marxista, e de todo racionalismo, quanto à fundação do método sobre o evento primário fora do *continuum* histórico, é o maior problema para o seu sistema e para outro qualquer. Em relação à dificuldade que o método marxista encontra para fundamentar, ou datar, historicamente o surgimento do capitalismo, justamente por causa do *continuum* intrínseco à experiência histórica, ver: DOBB, Maurice, *A evolução do capitalismo*, Zahar Editores, 6ª edição, Rio de Janeiro, 1977. E ver também a discussão que seguiu sobre os problemas levantados pelo professor DOBB e a problematização dessa verdadeira “pedra no

O personalismo, contra todo aristocratismo do pensamento, é uma filosofia que procura repor no seu devido lugar o “povo” e fazer justiça ao seu papel essencial para a vida intelectual. Para o personalismo, como para o marxismo, *mutatis mutandis*, o intelectual precisa do povo e o povo do intelectual. Mas quem é o povo para o personalismo? É o “povo” de Péguy: ou seja, em sua idéia, não como uma classe organizada, mas “um estado de espírito espontâneo, uma plenitude da alma que remonta em todas as condições à raça¹⁴⁰³; ele, [Péguy], continua Mounier, pensava humanamente pelo movimento natural de sua humanidade.”¹⁴⁰⁴ Não sendo então o povo, para Mounier, como para Péguy, uma figura de razão, primeiramente, que como *classe* vai, de maneira cômoda ao racionalista sistemático, se prestando e se precisando sob sua moldagem analítica e esquemática até chegar à categoria de classe sociologicamente definida. O acesso a este “povo” vivo, por parte do personalista, não pode se dar por estas estratégias redutores noéticos. A maneira como o personalismo vê a aproximação ao povo, em sua epistemológica axiológica é pela, “simpatia”.¹⁴⁰⁵ É o modo pelo qual Mounier chega à “universalidade inacabada”, modo aprendido de Péguy, pela *simpatia*: “Esta aí era a sua maneira de ser universal, por uma *simpatia vivenciada* [grifo nosso] mais que por um

sapato” para a teoria marxista em: *La transición del feudalismo al capitalismo*, (Rodney Hilton, editor), Editorial Crítica, Grupo editorial Grijalbo, Barcelona, 1977.

¹⁴⁰³ Entenda-se esta noção não no sentido racista, mas no sentido de *visceral e telúrico*. Péguy, no caso do judeu Dreyfus, por exemplo, fim do século XIX, era dreyfusista e escrevera contra o anti-semitismo. Mounier, em uma nota sobre os textos mais significativos de Péguy sobre os judeus que passaram sob a censura de Vichy, antes deste governo interditar totalmente a revista *Esprit*, viu neles a possibilidade de elucidação, à nova geração de leitores que ia chegando, de esclarecimento da verdade sobre os judeus, da verdade sobre o anti-semitismo e da verdade sobre Péguy. Lembra também um pequeno ar “insolente” que a censura deixara passar num artigo intitulado “Quelle Europe?”, que opunha a Europa federativa à Europa hegemônica. Nota alguns extratos de Péguy, notadamente o terceiro, em que Péguy, o herético, era diretamente confrontado com o Péguy conformista e moralizante de Vichy. Em um artigo escrito por Blanchard, naquela época, Mounier encontra o mais puro filão da razão francesa contra as novas místicas do Instinto, que cada um reconhecia: “Nietzsche a sua direita, Spengler e Rosenberg a sua esquerda”. Mounier nota que a publicação da peça de A. Olivier, *L’Etoile de Séville* [*A estrela de Sevilha*], naquela época, tomava também o sentido de uma manifestação pela coragem independente e contra o poder. Cf. MOUNIER, Emmanuel, “Esprit 1940-1941, articles paru dans *Esprit*”, janvier 1945; in *Bulletin de amis d’Emmanuel Mounier*, Numéro 61, Mars 1984, p. 7.

¹⁴⁰⁴ *La pensée de Charles Péguy, Oeuvres I*, 1931, p. 21.

¹⁴⁰⁵ Não será possível, dada a proporção que já toma esse nosso estudo, tratarmos de maneira mais detalhada do tema da recuperação da “arte”, como um todo, e da “arte popular” fora da massificação, que faz parte do projeto personalista deste o lançamento do primeiro número de *Esprit* em 1932. Seria necessário, para isso, um estudo das aproximações ao teatro, à literatura, à poesia, ao cinema, à pintura, notadamente ao surrealismo que para Mounier, antes de se dobrar à ideologia marxista, prometia bastante, à arquitetura etc., aproximações que foram empreendidas por Mounier e os personalistas. Para isso, seria necessário uma análise detida do sentido da ação do movimento cultural *Jeune France*, por exemplo, apoiado por Emmanuel Mounier junto à juventude francesa que buscava o sentido do despertar de uma verdadeira “arte popular” em todas as áreas de manifestação artística.

despojamento da inteligência.”¹⁴⁰⁶ O aspecto *visceral*, telúrico até, que marca a compreensão de “povo” no personalismo não deve nos levar à compreensão de que se trate de um flerte com as “ideologias” racistas ou fascistas, como pretendem algumas análises atuais, *posteriores ao evento*, que tendem a ignorar, do pensamento de Mounier, o testemunho dos valores assumidos ao contato dos eventos, querendo neutralizar o seu testemunho na intenção de caracterizá-lo como um ideólogo elaborando um sistema. Essa atitude, como temos muitas vezes pontuado, é típica de todo racionalismo interesseiro na manutenção do *statu quo* que encontra o seu caminho para tal pela rotulação pejorativa e a conseqüente neutralização e desclassificação do ato filosófico em sua densidade existencial pelo viés de uma abordagem intelectualista como se tratando de última palavra, em nome da *objetividade*, da *descrição de como as coisas são*.¹⁴⁰⁷ Para todo racionalismo, como já vimos, o conceito está como que chapado, incrustado às coisas, que faz referência, *de uma vez por todas*, como *propriedade*, no duplo sentido da palavra, como *aquisição plena* etc., o que é uma visão, segundo o personalismo, bem cômoda: o liberalismo acha que a *liberdade* se deve a ele, e o marxismo, por sua vez, acha que o *socialismo* é devido a ele etc. Em relação às noções de *visceral* e *telúrico*, para o personalismo, trata-se, na verdade, da percepção de uma dimensão incontornável do ser da pessoa na qual se localiza as suas aderências de sangue, de tradição, de língua, de ancestralidade etc., das quais as ideologias totalitárias souberam se utilizar muito bem quando o racionalismo estreito do liberalismo burguês, incompetente para lidar com estas dimensões existenciais profundas da pessoa humana, deixou a vaga, construída pelas extrapolações mantidas pelo seu racionalismo

¹⁴⁰⁶ *La pensée de Charles Péguy, Oeuvres I*, p. 21.

¹⁴⁰⁷ Uma obra que segue nesse sentido, é a do autor israelense, ZEEV, Sternhell, *Ni droite ni gauche. L’Idéologie fasciste em France*; Paris, Ed. Du Seuil, 1983, 412 páginas. Em resenha sobre esta obra, diz Bernard COMTE: “Este grosso volume, fruto de um enorme trabalho de coleta e de interpretação de numerosos textos (livros e sobretudo revistas), traz análises novas, propõe confrontações muitas vezes esclarecedoras; entretanto, não obstante as aparências, destaca-se deste ensaio de filosofia política que o seu autor defende uma tese, antes que um trabalho propriamente histórico. ... A tese subjacente é a de que só há solução coerente para os problemas das sociedades industriais na democracia liberal (capitalista), ou na revolução marxista (e na fórmula social-democracia que lhe dá uma interpretação democrática), ou no extravio fascista; não há quarta via, e os que pretendem traçá-la são aspirados pela tentação fascista. ... Essa convicção de Sternhell, interessante como tema de discussão, torna-se um tipo de postulado que comanda todo seu passo e lhe dá a aparência de uma demonstração rigorosa. ... os homens e as circunstâncias desaparecem, as intenções e os dinamismos profundos são esquecidos nessa construção puramente inetelecionista, sedutora, mas finalmente falaciosa (‘ahistórica’ segundo a palavra de Raymond Aron).” Cf. “resenha” de COMTE, Bernard, in *Bulletin de amis d’Emmanuel Mounier*, Numéro 61, Mars 1984, pp. 16 ss.

¹⁴⁰⁷ *La pensée de Charles Péguy, Oeuvres I*, 1931, p. 21.

liberal burguês, para a entrada em cena desses seus filhos bastardos com as suas típicas extrapolações antípodas para a manutenção, em família, do jogo maniqueísta interesseiro pelo fascismo, nazismo e comunismo, como já temos dito.

Falamos na introdução que Emmanuel Mounier leva a filosofia para as ruas, como Sócrates fez no seu tempo, coisa que, em relação a Sócrates, ninguém vê nenhum problema. Lembramos lá que para a filosofia de gabinete e do Olimpo da época de Mounier, esta sua atitude tomava o ar de um verdadeiro insulto, de um rebaixamento imperdoável. O rigor, o rigor! Já dissemos algo sobre como o personalismo perspectiva a questão do “rigor”.¹⁴⁰⁸ Repetindo, para Emmanuel Mounier, os problemas filosóficos são *problemas humanos* e não propriedade de qualquer grupo seletivo que queira manter a prerrogativa de *usucapião* ou de registro em marcas e patentes. Na verdade, a prova do valor de um pensamento, para o personalismo, que tem sempre o sentido de ultrapassamento da mera prova racional de sua verdade lógica, de sua *analiticidade*, mas que a compreende também, segue no sentido do quanto a luta interna do intelectual consegue ultrapassar o nível de sua subjetividade para o passo da intersubjetividade, mesmo em matérias as mais abstratas, como as matemáticas, por exemplo.

Como já dissemos, não se pense que o sociólogo, por exemplo, nesse sentido, esteja em melhor situação do que o matemático. Já vimos o quanto uma teoria sociológica pode apenas representar, para o personalismo, uma outra maneira de evasão, de fuga do concreto atrás de uma teoria geral da sociedade, ou de uma parte dela. “Publicação, publicidade: tudo se enrijece, mente ou simula. O evento torna-se história, e aí perde sua cor; o povo se torna público, e aí perde sua alma: ‘Uma tal, tal mulher, uma tal nascida na paróquia de Domrémy’ não é mais que um documento. O pensamento se vende aos olhares, o gênio se compromete com a glória. O público é um mundo de camaradas, o privado um mundo de amigos: ali as classes arbitrárias, os papéis, a cabotinagem romântica; aqui os homens nus sob seus próprios olhares e entre eles os elos consentidos. A cidade harmoniosa de Péguy, (segundo Mounier), é uma cidade de intimidade. As virtudes públicas aí são uma floração das virtudes privadas. É por isso que Cristo fala tão pouco dos afazeres públicos.”¹⁴⁰⁹ Há um nível em que Mounier concorda com o marxismo: “Quando M. Fernandez protesta que

¹⁴⁰⁸ Ver acima, pp. 332 ss.: “O indivíduo moderno do liberalismo”.

¹⁴⁰⁹ *La pensée de Charles Péguy, Oeuvres I*, p. 65. Em nota de Emmanuel MOUNIER: “*De la grippe*, I, 93 (I, 127)”

o primeiro problema hoje em dia deve ser para todos o problema da miséria, quando ele escreve que o ‘intelectual tem necessidade da classe trabalhadora para se conhecer a si mesmo completamente’ e que ‘como o trabalhador tem necessidade do intelectual para se pensar a si mesmo, existe entre um e outro um rigorosa relação de reciprocidade’, ele pode saber em que ponto nós estamos de acordo aqui.”¹⁴¹⁰

IV.7 Revolução personalista e comunitária, e o que quer dizer a fórmula “nem esquerda nem direita” no personalismo

Mounier elenca os atos revolucionários para uma Revolução personalista, mas não sem estabelecer alguns contrastes.¹⁴¹¹ Por isso, há os que *aderem* segundo o pendor do instinto. O temperamento aqui, escreve Mounier, joga desde início: “sereno, é-se para a reconciliação nacional; violento, limita-se aos extremos; de gosto afetado, presta-se à revolução aristocrática; instável, segue o ar do dia. Depois vêm os hábitos de família e os reflexos de classe. Depois o interesse. O instinto (ou o hábito cristalizado em instinto, é tudo a mesma coisa) se declara em um tipo de aspecto pesado de adesão e de irritabilidade pronta à defesa. ... Mas chega a decisão, nota o diretor de *Esprit*, o momento da tomada de partido, o instinto retoma a direção: eu penso nesses intelectuais, diz Mounier, que acham sempre muito complicados os problemas em que eles não querem se engajar; eles não são muito rápidos em se precipitar, cabeça baixa, onde os seus instintos os leva, com o risco de serem tomados de sobressalto retrospectivo, quando a lucidez retomar o controle. Estes mesmos, que fazem o tipo de espíritos críticos e de analistas de sangue-frio, quando os reflexos falam, nós os vemos possuídos por uma psicologia de romance folhetim, conclui Mounier. – Adesão que não é aderência; sem interesse pela pessoa, conclui Mounier. Daí, o primeiro ato de uma ação personalista, depois da *tomada de consciência de toda a parte indiferente de minha vida, é a tomada de consciência de toda a parte em minha ignorância instintiva ou interesseira de minhas adesões e de minhas repugnâncias.*”¹⁴¹²

¹⁴¹⁰ *Révolution ...*, *op. cit.*, p. 229.

¹⁴¹¹ Para o que segue, ver: *Révolution ...*, *op. cit.*, p. 637 a 642.

¹⁴¹² *Révolution ...*, *ibidem*.

Segundo ato revolucionário: *a revolução contra os mitos*. – Aderir é, escreve Mounier, para muitos ainda registrar um sistema de ideologias ou de “soluções”. Uma ordem lógica, por sua regularidade mesma, dá uma ilusão de verdade. O primeiro que se apresenta se impõe pelo prestígio de sua coerência, pelo pouco que à vítima falte os hábitos críticos. Ele satisfaz a necessidade pueril de uma ordenação exterior onde todas as peças se correspondem (no lugar de me obrigar a responder *eu*), necessidade que não se põe em dúvida de que é uma necessidade da imaginação e não da inteligência, conclui Mounier. (*loc. cit.*) A menos que não seja simplesmente uma necessidade de se firmar: é um sistema desmontável, rigoroso, tranquilizador, que não deixa nada na ignorância, ao risco, à liberdade. Alguns têm por este refinamento, segundo Mounier, a paixão pequeno-burguesa pelas superfícies limpas do pó em seu interior. Outros aí engancham suas dolorosas incertezas: os que mantêm a necessidade de certeza, diz Gide, citado por Mounier, pela necessidade de verdade; os que acabam a revolução quando organizam os conceitos. As idéias oferecem alguma dificuldade ainda, e algum risco, é aos técnicos agora que os espíritos mais “francamente modernos” exigem os planos. Não serão necessárias soluções concretas aos problemas do dia? – pergunta o diretor de *Esprit*. E eles crêem firmemente que *são* marxistas, que *são* republicanos, que *são* fascistas, que *fazem* um trabalho “construtivo”. Deixemos as palavras de ordem voltarem, nota Mounier, que um pouco de dinheiro chegue ao bolso, que a crise se distancie, e vereis em qual profundidade tudo isso estava enraizado.¹⁴¹³

O personalismo não traz “soluções”, diz Mounier. Fornece um método para se pensar e viver, e os que com ele têm chegado a alguns resultados rogam para que não se acostume absolutamente a se felicitar por uma tal felicidade, mas que se alinhe o próprio esforço sobre o deles, e que se refaça a rota com suas dificuldades próprias, a fim de que o resultado seja, para cada um, um verdadeiro resultante, diz o diretor de *Esprit*.¹⁴¹⁴

Terceira decisão revolucionária: *dar às atitudes diretoras o primado sobre as “soluções” tomadas*. Restam, diz Mounier, os agitados que lêem os jornais e tomam o evento da manhã por uma reviravolta da história. Se por um lado eles dão a aparência de se interessarem apenas mediocrementemente por seus cães feridos ou se se duvida de que eles ainda

¹⁴¹³ *Ibidem*.

¹⁴¹⁴ *Révolution ...*, *ibidem*.

se lembrarão amanhã, por outro lado, eles ficam desesperados por não poderem jamais vos dar o “*sentido real*”. [grifo nosso]¹⁴¹⁵

Quarta resolução revolucionária: *fazer a retirada, ser antes de fazer, conhecer antes de agir*. – Instintos, entusiasmo, ideologias, agitações, tantos divertimentos da pessoa, tantos meios dela se evadir, segundo Mounier.¹⁴¹⁶

Vemos, por estas passagens, como a revolução personalista proposta por Emmanuel Mounier não é ingênua em relação aos condicionamentos dos revolucionários. Não é difícil, por outro lado, perceber o quanto é difícil a aceitação de um tal pensamento tão visceral e radicalmente dialético para os adeptos do “tudo ou nada”, pois leva o *movimento* até aos meandros em que, para o pensamento sistêmico, só deveria haver repouso. Por outro lado, vemos o quanto a necessária imbricação entre o pensamento e a ação no ato revolucionário personalista não é, por sua vez, desculpa para a evasão indiferente ou o não engajamento, por parte do pensamento satisfeito, tranqüilo. Não é difícil também percebermos a dimensão que a revolução personalista deve tomar para fazer valer estes pressupostos, pois é levada a colocar, como propedêutica necessária, o estabelecimento *de fato* de uma pedagogia personalista. Por isso, é necessário criar *novos hábitos revolucionários*, contra os hábitos de adaptação e de espera irresponsável que nos têm acostumado, segundo o personalismo, a depositar, sobre a responsabilidade de um outro, indivíduo ou teoria, a intransferível responsabilidade de cada um de tomar nas próprias mãos e imprimir algum sentido aos eventos. Isso é propedêutico, pois o espírito de adaptação burguesa nos tem desviado e nos acostumado, segundo o personalismo de Mounier, a ceder a sua decadência, antes que o verdadeiro engajamento, o engajamento pessoal, ocorra.

Para o personalismo, é necessário fazer as pessoas *se lembrarem de que são livres*, o que quer dizer, lembra-las de que são *responsáveis*, antes de propor-lhes a liberdade, como quer o espírito burguês, como uma posse, como uma tranqüilidade, numa teoria ou, como conseqüência fatal da sua decadência, num *indivíduo salvador*. Tudo isso, já que se trata de uma revolução, para o personalismo, que tem em mira uma crise de civilização; já que não será, nesta, um partido que vai decidir e ditar a última palavra, mas o “povo”; e já que ela deve seguir o fluxo de uma vida, ou seja, imitar o ser profundo mais próprio do movimento

¹⁴¹⁵ *Ibidem*.

¹⁴¹⁶ *Manifeste, op. cit.*, p. 639.

de personalização, que se dá na imbricação entre interior e exterior da vida pessoal no ato pessoal de luta pelo real em sua emergência e insurgência na história e que nesse nível, no do social, deve se manifestar como ato revolucionário, ato insurgente da pessoa em busca da única vida que é, segundo personalismo, a mais afim ao seu ser, ou seja, *a vida comunitária*.

Mounier fala da conversão integral. Não se engaja em uma ação, diz o diretor de *Esprit* precisando o sentido do *ato revolucionário personalista*, quem aí não se engaja como ser humano inteiro. – “*Não são os tecnocratas que farão a revolução necessária. Eles não conhecem senão as funções: e [numa revolução] são os destinos que estão em jogo; eles agenciam os sistemas: os problemas lhes escapam. ... – Estes só chegam a ser sensíveis às formas políticas da desordem, e só crêem nos remédios políticos: eles se deixam enganar nos jogos favoritos dos adultos machos, como se toda história ficasse aí contida. – Não serão também os que aceitam ser classificados pelas fatalidades tais como elas se apresentam, e que, intimidados pelas alternativas insolentes, se deixam amputar, para formar bloco, em metade de si mesmos. Nós temos dito de partida: ‘nem esquerda nem direita’.* Arriscamo-nos então a atrair os indecisos ou aqueles para os quais ‘nem ser direita nem esquerda’ seria ainda uma maneira inteligente de ficar à direita. Temos eliminado estas alternativas; temos permanecido sobre esta dupla recusa não porque ela seria algo esperto, mas porque é vital. Metade dos nossos valores estão, por sua vez, reféns nos dois campos, com a metade da desordem. Nós temos decifrado uma terceira via, a única que reconciliará todas as nossas exigências. A facilidade é a de abandoná-la por soluções imediatas; o engajamento aqui significa nos consagrar inteiramente neste seu agulhão de dor. Só para os que não têm ainda se desesperado por uma nova saída sobre o futuro recusar-se a se aglomerar aos blocos existentes é afrouxamento.”¹⁴¹⁷ Vemos que a “terceira via” decifrada por Mounier não tem nada a ver com uma *conciliação tranqüila*, é uma postura de tensão contra a qual, em cada lado, espreita a segurança da manutenção sempre de uma meia-verdade. Como sempre, não se trata de *ecletismo*, mas de uma disposição em *ir sempre além das conciliações*.

No mesmo lugar, Mounier complementa os itens componentes do que seria uma *metanoia integral*: “*Não serão, enfim os que só darão a seu engajamento uma adesão de*

¹⁴¹⁷ Ver: *Manifeste ...*, op. cit., p. 640.

*lábios ou de espírito.*¹⁴¹⁸ Nós não sofremos somente de erros doutrinários e de contradições lógicas, diz Mounier. A revolução não se limita a remoer idéias, a restabelecer conceitos, a equilibrar soluções. Vivemos entre as fatalidades de uma decadência, esmagados pelas próprias fatalidades de nossa vida individual, a qual temos abandonado aos hábitos dessa decadência. Não teremos apoio suficientemente firme para reverter as fatalidades exteriores senão na condição de engajar toda nossa conduta nas vias que nós descobriremos. Essa ‘revolução espiritual’, que coloca a inteligência no princípio da ação, não é uma revolução de ‘intelectuais’: qualquer um que tenha sido emulsionado¹⁴¹⁹ pode, desde esse instante, começar uma realização local nos comportamentos de sua vida cotidiana e aí apoiar, sobre uma disciplina pessoal livremente decidida, uma ação coletiva renovada.”¹⁴²⁰

Há uma pequena história sobre a dupla “esquerda-direita” narrada por Mounier. O diretor de *Esprit* a esboça na intenção de desmistificar a política que parece ter se tornado cristalizada por esta oposição, como se não houvesse outra alternativa a não ser a que apresenta esta anteposição “esquerda-direita”, e nos moldes que a realidade pactuada em secreto entre os dois pólos permitem que a política seja tomada. Não é demais afirmar o quanto de oxigenação à atmosfera pesada da esfera política da existência humana, a que a política partidária tem submetido, o personalismo pretende trazer. É essa oxigenação que nos ajuda a desmistificá-la: “A liberdade burguesa conquista seus direitos com o reinado de Louis-Philippe, e nada mais exige. O povo se deixa persuadir de que a liberdade de seus senhores é a sua. A liberdade é reclamada apenas por Montalembert. Mas com a consciência popular formando-se de 1830 a 1848 e explodindo na Europa em 48, Montalembert e a burguesia voltariana abandonam, sem dificuldades, a liberdade política para salvar o privilégio econômico e social; o Imperador nacional-industrial antecede, em escala reduzida, a democracia nacional-socialista. O seu regime vai levar para a esquerda a liberdade. Lá ficou durante a fase conquistadora do liberalismo político. Quando, então, os liberais desenvolveram suficientemente os seus privilégios, a sua liberdade tornou-se conservadora, contra o socialismo. Deu-se então um divórcio entre eles. Uns mantiveram-se liberais apesar e contra tudo, outros não hesitaram, com a era dos fascismos, em sacrificar a liberdade política à aparente conservação do seu mundo. Da mesma maneira se deu a

¹⁴¹⁸ Espírito aqui quer dizer: aprovação simpática, de inclinação sem desdobramento como ação.

¹⁴¹⁹ Se desprendido.

¹⁴²⁰ *Manifeste ...*, op. cit., p. 640.

divisão nas esquerdas, depois de Lênin e, sobretudo, depois de Stalin, entre democratas e socialistas liberais, e o socialismo autoritário que sacrifica a liberdade política ao que considera caminho necessário da libertação econômica, prelúdio necessário para a desaparecimento das pressões políticas. Desde aí, a liberdade oscila vertiginosamente da esquerda (liberdade antifascista) à direita (liberalismo anticomunista).¹⁴²¹ Nesse jogo, o personalismo de Emmanuel Mounier não quer fazer parte. A liberdade dos liberais se confundiu com a esquerda até o momento deles terem conseguido estabelecer com segurança seus privilégios, daí então eles se tornaram conservadores; a liberdade no comunismo, depois de ter servido como *tema* da sua retórica e ter, através desse apelo, juntado grande número, a coloca de lado por “motivo de força maior” do Estado que a esquece em proveito de sua tática teórica.

Ainda sobre a fórmula personalista “nem esquerda e nem direita” uma palavra de esclarecimento do próprio Mounier: “O primeiro esforço que nós exigimos dos nossos amigos é a revolução contra os mitos, e, em relação aos seus primeiros contornos, o despojamento dos seus reflexos, seja de direita, seja de esquerda. Nem direita nem esquerda, a fórmula é muito perigosa sobre o plano político, tomando política no sentido dos políticos, ou seja, como uma tática que se joga sobre o velho tabuleiro sentimental dos partidos: sobre este plano, os marxistas têm razão em ver aí o primeiro delineamento do fascismo; ela não religa, com efeito, seja contra a intenção dos que a empregam, senão as negações, quer dizer, os medos ou as mediocridades; ela cristaliza o pântano dos indecisos em um cartel pequeno-burguês cuja primeira preocupação é garantir sua segurança sob a proteção da Ordem e do Dinheiro. É totalmente diferente se nós entendemos afirmar a incomensurabilidade das realidades humanas autênticas com esta classificação artificial, nebulosa e contraditória, que está cristalizada na oposição direita-esquerda.”¹⁴²² O que quer dizer “nem direita e nem esquerda”, então, para Emmanuel Mounier é justamente a consciência de que em cada pólo é metade dos valores da pessoa que está retida com a metade das desordens. O que então comanda esta postura por parte de Mounier é, por outro lado, também a recusa intransigente de aceitar como eterno o caráter sempre provisório, dentro das condições da existência finita, de qualquer alternativa estanque como esta; mas é

¹⁴²¹ *Le Personalisme, Oeuvres III*, 1949, 481.

¹⁴²² *Révolution ...*, *op. cit.*, p. 339.

também o compromisso inalterável de sempre aplicar o elemento de inusitado, de provisório, criador, enfim, de *artefato* a todas as construções humanas.

A nosso ver, os sentidos que consideramos mais necessários a serem enfatizados, nesse trabalho de aproximação ao pensamento de Emmanuel Mounier, quanto aos elementos constituintes da revolução personalista, ficaram claramente expressos nestas citações de Mounier. Ao mesmo tempo que os elementos de contraste entre a posição do diretor de *Esprit* e a dos revolucionários marxistas. Entendemos também que elas nos dão a possibilidade de melhor aventarmos os ares densos entre os quais o diretor de *Esprit* e sua equipe procuravam elucidar, para si e para os outros, seus próprios pensamentos fora da confusão e da mentira, no âmbito dessa miscelânea ideológica que dominava a sua época.

Nesse sentido, e contra a confusão, diz Mounier: “Ser para fazer, conhecer para agir: a revolução personalista, entre a espiritualidade da pessoa, o pensamento e a ação, renova o elo interior que o idealismo rompera e que o marxismo se recusa a restabelecer. ... Nosso primeiro dever de ação é uma *cruzada contra a confusão*, diz Mounier. – Cruzada contra os *blocos*, que cimentam os erros contraditórios e criam uma venda diante das realidades e diante dos seres humanos. – Cruzada contra as *uniões sagradas* que mascaram as desordens profundas sob as reconciliações interesseiras. – Cruzada contra os *conformismos*, parasitas do pensamento e do caráter. Um ajuntamento personalista deve ser, segundo Mounier, um ajuntamento pluralista, respeitoso, encorajando a verdade total dos seres humanos que o compõem, *engajando-os no esforço direto, na autocrítica e nessa conversão ininterrupta que é a mais estrita fidelidade à verdade.*”¹⁴²³ Todo esse grifo é nosso, pois, a nosso ver, ele deixa claro o caráter *popular* da revolução personalista. O pensamento elitista, aristocrático, capitulado pela desconfiança milenar advinda da tradição intelectualista em relação à capacidade da pessoa concreta e do povo de serem fontes inspiradoras e criadoras de verdadeira transformação, desconfiança que se mantém expressa em proveito da confiança na teoria, é também o que distingue a concepção de *povo* segundo o personalismo da concepção de *povo* segundo o marxismo, o qual também diz lançar mão dessa fonte.

Já falamos que o personalismo é uma “filosofia do amor”. Ora, se é assim, para o diretor de *Esprit*, deve haver uma revolução contra o oposto direto ao amor, quer dizer, ao

¹⁴²³ *Manifeste ...*, op. cit., p. 641.

ódio: “Malgrado seu aspecto cortante, o ódio é uma outra forma da confusão, diz Mounier. Ele é hoje o instrumento mais potente. Enquanto devemos repelir as reconciliações impotentes das balburdias sentimentais, da mesma forma, a salvaguarda do engajamento pessoal exige que conduzamos hoje uma luta sem misericórdia contra o ódio: se se pode ainda chamar ódio a essa rabugice de nível baixo que faz refluir hoje a violência política até nas vidas privadas.”¹⁴²⁴ Que fazer? Deve-se dar atenção, segundo Mounier, à voz que está por traz da violência, pois, para Mounier, o objetivo que ela visa vai muito além da conquista do poder ou da agitação social: ela é a reconstrução, em profundidade, de toda uma época de civilização.¹⁴²⁵ É o apelo mesmo pela vida comunitária que, segundo o personalismo, ecoa nestas vozes confusas. Eis, em suma, novamente, o que significa engajamento pessoal para o personalismo de Emmanuel Mounier: a tomada de consciência por parte do sujeito da sua própria participação na desordem, até aqui inconsciente, até mesmo nas suas atitudes espontâneas, na sua personagem cotidiana.¹⁴²⁶ Sem essa tomada pessoal de autoconsciência da própria participação na injustiça, para o personalismo, pode haver boa-consciência burguesa – (Haverá algum outro tipo de boa-consciência diante da injustiça?) –, moralismo evasivo, mas não verdadeiro engajamento e nem revolução. Como podemos ver, a análise crítica da boa-consciência que Mounier faz, na verdade, se estende a uma crítica à ideologia, mas ultrapassa, ou vai mais longe do que a proposta pelo marxismo no quadro restrito da luta de classes.¹⁴²⁷

Há rupturas necessárias. É necessário uma ruptura com os aparelhos da desordem. Segundo Mounier, é ilusão querer pesar sobre os aparelhos carcomidos deste mundo com outros aparelhos, igualmente carcomidos, que lhes são estritamente submissos, como os partidos parlamentares sob seus modos atuais. É nesse sentido, segundo Mounier, que uma ruptura com os aparelhos da desordem é uma condição prévia para o asseio e a eficácia da ação personalista que “procurará as modalidades em cada posto da desordem”.¹⁴²⁸ Para Mounier, esta ruptura deve ser radical, quer dizer não somente ostentatória ou superficial; ela, segundo o diretor de *Esprit*, deve ser uma ruptura *com os aparelhos*, e jamais com as pessoas, que não se reduzem nem aos aparelhos que as englobam e nem às palavras que

¹⁴²⁴ *Manifeste ...*, *op. cit.*, p. 641 s.

¹⁴²⁵ *Ibidem*, p. 643.

¹⁴²⁶ *Ibidem*, p. 643.

¹⁴²⁷ Para isso, ver: *Révolution ...*, *op. cit.*, p. 330.

¹⁴²⁸ *Manifeste ...*, *op. cit.*, p. 644.

elas pronunciam; essa ruptura, proposta por Mounier, não deve a nenhum preço veicular qualquer rigorismo farisaico ou qualquer codificação rigorosa: *a vida da pessoa é gratuidade e liberdade profundas no próprio engajamento.*¹⁴²⁹

IV.8 Transcendência como direito e laicidade personalista

Segundo o personalismo, contrapondo-se tanto à heresia individualista quanto à heresia coletivista, a pessoa não pode também ser colocada como simplesmente mais um *objeto-antípoda*. Isso já seria uma traição. Como temos visto, a pessoa só pode ser apreendida no *ato* que a desvela aquém e além das expressões mesmas pelas quais ela manifesta suas faces. Portanto, mais do que o postulado de um outro ente de razão, o que seria ainda partilhar do maniqueísmo racionalista como se fosse o caso de uma disputa pelo *melhor objeto*, é pelo elemento mesmo mais característico do movimento da pessoa, o qual a impede de ser confundida com algum objeto, que se nos dá o sentido exato do seu modo de ser. Este seu elemento mais característico se nos dá pelo sentido da manifestação de sua *liberdade* como recusa à *identidade*, frente à inserção originária, prévia a sua consciência, do seu atolamento terreno e corpóreo, a este estofo mesmo material; quer dizer, frente à metafísica do reducionismo materialista cuja tara é a traição de tomar a pessoa como “epifenômeno” da sua mera inserção no “natural” para depois melhor objetificá-la e despojá-la. Também se nos dá por sua *vocação* no cumprimento dos valores livremente assumidos por ela e que a constituem nesse movimento de “mais ser” que é a sua *transcendência*. Para o personalismo, a transcendência da pessoa implica um *movimento real* de ultrapassamento. Mais do que isso, quer dizer, mais do que um construto teórico que contrabalança a noção de imanência, no personalismo, dadas as taras ingênicas a todo reducionismo materialista e espiritualista, a *transcendência*, fora do puro plano noético e em vista do confronto com os eventos, tornar-se-á, com todo o peso do significado que a palavra possa ter, um *direito*. Sobre este *direito*, uma palavra.

Na perspectiva personalista, uma atitude laica, para ser autenticamente laica, e aqui se referindo ao problema da religião, não pode ser *neutra*, deve se pautar pelo sentido da

¹⁴²⁹ *Ibidem.*

construção de um diálogo irrestrito e na audição de todas as vozes componentes da comunidade social. Um exemplo do que seria o espírito laico para o personalismo de Mounier poder ser lido no extrato de um artigo de Julien Vernet (Chambéry) sobre como ele perspectivava o trabalho realizado pela Instituição cultural-educadora que presidia, e que se encontra em *Bulletin des amis d'Emmanuel Mounier*: “... Aberto a todas as coletividades municipais, agrupamentos locais, paróquias etc., a UFCV se declara laica, mas não neutra, no sentido em que se diz pluralista, referindo-se ao personalismo de Emmanuel Mounier... Ela tem sempre privilegiado seus objetivos fundamentais: servir à unidade e originalidade de cada pessoa, salvaguardar a dimensão espiritual de todo ser humano... manter seu projeto educativo sobre os princípios que despertam a consciência e favorecem a liberdade. ...”¹⁴³⁰

Para isso, a instituição laica, segundo o personalismo, deve se basear sobre as mesmas inspirações que movem a pessoa, sua liberdade e sua vocação, respeitando um conteúdo de verdadeiro movimento de ultrapassamento implicado nesse seu movimento e que se denomina sua *transcendência*. Valendo-se desta, com razão, como contraponto e resistência a todo ensejo de inserimento do poder religioso no âmbito das relações que se caracterizam como *políticas*, quer dizer, em respeito e na busca do conteúdo axiológico específico contido como expressão da vida cívica pelo qual a pessoa se realiza nessa dimensão enquanto vida comunitária; como também, para fundamentar sua atitude em relação a *qualquer outro tipo de metafísica*, seja ela dita não religiosa e queira, da mesma forma que a religião, imiscuir-se numa dimensão que busca desenhar seus próprios contornos, que é a do espaço laico. Já que, segundo o personalismo, não há espaço neutro e, logo, posições metafísicas que não mantenham nenhum alcance ético, quer dizer, que não se inscrevam, *em última instância*, como um “dever ser” no mundo da vida, assim, estas metafísicas inevitáveis, segundo o personalismo, devem aprender a se manter antes como gestos laudatórios respeitosos à pessoa nestas dimensões pelas quais ela busca sua expressão e, por sua vez, também sua própria configuração, não tocando diretamente a estas metafísicas. Por sua vez, a instituição laica, segundo o personalismo, deve manter a possibilidade não só da existência das metafísicas religiosas como a audiência de suas colocações, como deve fazer em relação a qualquer outra metafísica não religiosa, quando

¹⁴³⁰ *Op. cit.*, Numéro 60, Octobre 1983, p. 30.

elas forem claramente depreendidas do seu vínculo institucional de origem e expressarem uma posição autêntica do seu locutor que, como expressão do seu vínculo social inquebrantável, colaborem para a construção da autonomia laica. Para a laicidade, que está *por se fazer*, vale, segundo o personalismo, o lema da Grande Mística: *distinção sem separação*.

Este fato se fundamenta justamente sobre a *transcendência como direito* ou no direito à transcendência – pois, como já vimos, a origem do ser humano é um *problema aberto* – e, então, cobre os problemas sobre os limites aos quais a própria laicidade se funda e sobre os quais deve também se pôr. A definição de “direito à transcendência”, segundo a perspectiva personalista, se fundamenta em alguns pressupostos:

- 1. No da *não aceitação* como “clara e evidente” – com estes adjetivos tomados tanto pela posição negadora quanto pela afirmadora do jogo racionalista maniqueísta – da *definição metafísica* última da realidade em termos de estofo “puramente material”. Quer dizer, em termos de forças mecânicas naturais em que a *consciência* seja tomada como simples epifenômeno do acaso da confluência de elementos também puramente químico-orgânicos, fazendo do evento da consciência uma simples *contingência fisiológica* cuja diferença qualitativamente “manifesta” não valeria nada enquanto *sentido possível* (e logo com direito também à cidadania antropológica) de uma dimensão outra que a redução puramente material, mecânica, físico-química, que, por sua vez, deve ser tomada de maneira laica, quer dizer, apenas também como uma *possibilidade dentre outras*, mas testada pelo critério da avaliação dos valores que fundamentam essa posição, segundo o personalismo, como vimos antes, em relação às atribuições de uma laicidade enquanto espaço “não neutro”, quer dizer constituído em vista das prerrogativas que compõem a dignidade da pessoa singular.

- 2. No critério de que à noção de “transcendência” esteja implicado o sentido mínimo de um movimento “real”, mesmo que seja em direção a forças “demoníacas” ou “divinas”, essa opção faz parte da liberdade da pessoa: tanto o abismo – usando a metáfora da descendência – quanto o paraíso – usando a metáfora da ascendência – que implicam *movimentos reais do ser*, como já vimos, estão incluídos na noção de *numinoso*, segundo a

fenomenologia da religião¹⁴³¹; estes dois *movimentos reais* podem ser alcançados por conta de uma “reflexão” sobre o que nós somos enquanto “existentes”, no sentido de Kierkegaard, e sobre o que nós temos consciência de ser.¹⁴³²

Todavia, a fim ainda de elucidação, em nota¹⁴³³, Laland cita um extrato de Louis Bosse¹⁴³⁴, em que este autor denomina “*philosophie de la transcendance* uma concepção qualitativa e *hierárquica* [grifo nosso] do mundo concebido como ‘um sistema ascendente no qual os fatos estão sob a jurisdição das idéias, e estas são, por sua vez, dominadas por princípios’. ...” Na continuação da nota, afirma-se, de uma maneira incisiva e um tanto peremptória (atitude esta como muitas vezes também é a da postura contrária, reducionista), tanto uma perspectiva um tanto quanto substancialista das idéias quanto uma dicotomia acentuada entre imanência e transcendência. Tanto o *substancialismo* quanto a *dicotomia* são recusados na reflexão de Mounier, que se propõe uma tarefa mais humilde. Grifamos acima o termo *hierárquico*, pois o sentido que Mounier procura destacar, quanto ao problema da transcendência, é antes o “qualitativo”, que o sentido “hierárquico”, apesar desta noção às vezes aparecer em seus textos como uma espécie de concessão provisória por uma reflexão que está se fazendo.

O agnosticismo metodológico de Mounier, que foi mantido até o fim de sua reflexão como meio interino que ele encontrou para a facilitação do diálogo, implicava um desarmamento prévio enquanto uma disposição a não se evadir na chamada “objetividade” e “neutralidade” e, ao mesmo tempo, numa tensão profícua, a manutenção dos valores realmente assumidos como pessoais e no completo ânimo e disposição de testá-los – o que seria testar a si mesmo – no “cadinho purificador do fogo da verdade” do diálogo irrestrito.¹⁴³⁵ Isto porque a transcendência em Mounier se dá como *possibilidade*, aliás aberta também ao teste de se realmente corresponde ao caráter de ultrapassamento real do ser humano: este, para o personalismo, *o teste crucial* de toda transcendência. A transcendência em Mounier não é só uma possibilidade, é *uma possibilidade que se dá ao*

¹⁴³¹ Ver: OTTO, Rudolf, *O Sagrado, op. cit., passim*.

¹⁴³² Ver LALAND, André; *Vocabulaire Technique et critique de la Philosophie*; Presses Universitaires de France, 1951; art. *Transcendance*, p. 1143.

¹⁴³³ *Loc. cit.*

¹⁴³⁴ *La guerre et la mystique de l'immanence*, Mercure de France, 1^a de maio de 1918.

¹⁴³⁵ *Esprit* era chamada de “laboratório de idéias”. O mesmo movimento que Mounier imprime à revista é o mesmo que caracterizará sua maneira de fazer filosofia. Para isso, ver: *Mounire et sa génération, op. cit.* p. 589.

teste e à prova, os quais são possíveis de ser realizados em níveis cada vez mais profundos. Todavia, estes níveis mesmos já são escolhas livres da pessoa. Podem corresponder a uma relação com a Alteridade absoluta, única, por ser total diferença qualitativa, pela qual a pessoa consegue delinear definitivamente as suas próprias dimensões específicas como finitude, ou podem permanecer, o que não é o caso do personalismo de Emmanuel Mounier, no nível apenas noético. Mounier, que entendia que o ser humano só faz bem uma coisa quando a faz participando por inteiro nela, desta maneira, tentava manter uma integridade não só no sentido da honestidade intelectual, mas no sentido denotativo do “integral”, “por inteiro” de si mesmo e do interlocutor: ou seja, tanto a dimensão *noética* – como uma homenagem à inteligência – quanto a dimensão existencial do ser humano estariam implicadas na busca deste diálogo sempre tenso e profícuo, fora de toda evasão.

- 3. No fato de que a definição de Deus que possa se ressaltar das compreensões de Feurbach, de Marx, de Bakunine, de Freud, de Nietzsche, de Sartre etc. – para ilustrar o paradigma de uma visão radicalmente negativa e contrária à noção de Deus *segundo o teísmo filosófico e teológico tradicional* – não são as únicas e não podem auferir o monopólio de definições últimas e nem também, segundo as pesquisas em ciência da religião e os estudos teológicos mais atualizados, o apanágio de exaurir a noção de Deus enquanto tal. Mas que, como noções válidas, ou seja, apropriadas como parte integrante de uma experiência existencial real, têm o seu lugar como devem ter outras experiências tão integrantes e existenciais que apontam para uma noção outra de Deus do que a que é rotulada como sendo a do *teísmo filosófico e teológico tradicional*, por outro lado, positiva e biófila: como, por exemplo, a neotestamentária, que o concebe como *Deus-Amor*. Não é necessário dizermos aqui, pois fica claro, que tanto esta laicidade como esta religiosidade aberta, sem amarras institucionais, ainda é um ideal e é uma tarefa a se cumprir.

* * *

Depois desta palavra sobre a transcendência na filosofia dialógica de Emmanuel Mounier, podemos dar continuidade na nossa aproximação à dimensão imanente da vida pessoal que se dá na vida comunitária e não se confunde com a imanência coletivista. Sobre isso, diz Mounier: “A pessoa não se realiza senão na comunidade: isto não quer dizer que

ela tenha qualquer chance de o fazer em se perdendo no *se*. Não há verdadeira comunidade senão uma comunidade de pessoas. Todas as outras são apenas uma forma de anonimato tirânico.”¹⁴³⁶ Eis que a comunidade do ponto de vista personalista seria a superação de qualquer aristocratismo dos fortes; a pessoa, para o personalismo, representa o além do além ser humano, pois é o além do ser humano sem a crispação. “Luta contra o individualismo, quer dizer, contra o regime do anonimato, da irresponsabilidade e da dispersão, do egoísmo e da guerra.” Por um lado, nota Mounier, mas também: “Luta contra o personalismo pagão e suas modalidades anarquistas ou fascistas. Procura de um estatuto conjugado da pessoa e da comunidade segundo as direções que precisam, em sua partida, os dois números especiais.”¹⁴³⁷ Eis aí as linhas de força de nossa reconstrução personalista.”¹⁴³⁸

Além de uma síntese da verdade científica, lógica e racional, no sentido preciso, para Mounier, é possível um outro tipo de síntese que não é puramente lógica, mas tem a ver com as dimensões simbólicas e de sensibilidade intuitiva do ser humano, o que, segundo o personalismo, não a desmerece e nem a desclassifica por isso. É então que, para Mounier, uma revolução personalista que tem diante de si o mal de uma civilização, o qual tomou proporções universais pela difusão universal moderna do espírito burguês, não pode fazer vistas grossas a este seu caráter necessariamente total, ou seja, *revolucionário*. Para tanto, são elencados também os elementos de sua complexidade. São chamadas à obra revolucionária as áreas mais diferentes que compõem, cada qual, uma dimensão da experiência existencial da pessoa em sua luta pelo real. A revolução que propõe Emmanuel Mounier, que é uma pedagogia, chama para a cena à arte, à literatura, à educação, à religião, à política etc. para comporem o grande diálogo. Tomadas em suas especificidades, o valor de cada uma destas dimensões da expressão da vida pessoal será avaliado em relação ao quanto suas especificidades não servirão de desculpa para sua crispação, porquanto nem essa visão dialógica servirá como pano de fundo para qualquer mística de absorvimento do específico no todo. Há um grande interesse por parte do personalismo nestas expressões, pois são *veiculadoras de valores*, e cumprirão tanto mais esse papel na medida em que, no diálogo, conseguirem se estabelecer como criação, ou seja, expressão de

¹⁴³⁶ *Révolution ...*, *op. cit.*, p. 182.

¹⁴³⁷ Este texto é de dezembro de 1933. Trata-se de dois números programáticos de *Esprit* que, tudo leva a crer, o primeiro sendo de 1932, e o segundo de 1933.

¹⁴³⁸ *Révolution ...*, *op. cit.*, p. 183.

uma singularidade irrepitível. Isso para o personalismo é alcançar, pelo singular, o universal. Nesse sentido é que devemos perspectivar a crítica de Mounier aos *costumes*, e não simplesmente, como quer o liberalismo, *aos desejos e às paixões desordenadas do indivíduo*.

IV.9 Descartes, a antropologia dicotômica e o voluntarismo: prolegômenos à crítica de Emmanuel Mounier ao “espiritualismo” da dupla negação personalista “nem materialismo nem espiritualismo”

Na época de Mounier um certo “espiritualismo” pretendia ser a boa-consciência em relação ao mau dos “revoltosos”. Para tanto, este espiritualismo, em nome do cristianismo, comprometia os valores cristãos solidarizando-os na intenção de torná-los co-naturais aos valores do mundo do dinheiro e à manutenção da ordem burguesa liberal, valores aos quais estava atrelado. Esse espiritualismo chamava pejorativamente as reivindicações dos trabalhadores de materialismo e suas manifestações de “baderna”, “perturbação da paz”. Emmanuel Mounier e sua equipe se insurgem contra esta traição, esta solidarização dos valores cristãos com o mundo decadente do dinheiro: “Este cristão serve a Deus e corteja Mamon. Todos ‘sinceros’.”¹⁴³⁹ Essa crítica de Mounier, relevando os argumentos religiosos dos quais esse pseudo-espiritualismo lançava mão para sua autojustificação, vai se encaminhar na elucidação do *maniqueísmo* e da *gnose* de negação do corpo – em uma palavra, do *paganismo* – em proveito do que este pseudo-espiritualismo chamava de “alma”.

Já falamos que tanto para a ontologia quanto para a antropologia personalistas de Emmanuel Mounier e sua equipe vale o lema da “Grande Mística”: *distinção sem separação*. É possível constatar essa preocupação no diretor de *Esprit* já nos primeiros anos de sua formação, quando da elaboração de sua tese de conclusão do curso de filosofia que teve com Jacques Chevalier. Em Grenoble, sua cidade natal, como aluno de Chevalier, no dia 23 de junho de 1927, aos 22 anos de idade, Mounier elabora um texto, até agora não publicado¹⁴⁴⁰, em que é levado a compreender, no lugar mesmo da constituição do sujeito ocidental, ou seja, em Descartes, um teocentrismo exacerbado apelando a um teocentrismo

¹⁴³⁹ *Révolution ...*, *op. cit.*, p. 328.

¹⁴⁴⁰ LURROL, Gérard, *op. cit.*, p. 15, pergunta: “Por que?”

não menos exacerbado e *reciprocamente*. Mounier apresenta com sucesso seu Diploma de Estudos Superiores intitulado “O conflito do antropocentrismo e do teocentrismo na filosofia de Descartes”. Neste momento, Jacques Chevalier¹⁴⁴¹, Henry Bergson, Pascal e Maine de Biran são os que constituem a “armadura filosófica” do jovem Mounier.¹⁴⁴² Mas Charles Péguy já se encontrava, para Mounier, como a chave de leitura destes filósofos.

Todavia, até o fim de sua vida, parece que Mounier continuou culpando Descartes de *ter-se deixado interpretar*, ter-se deixado subsumir pelos racionalistas posteriores que reduziram o *cogito* à pura lógica, ignorando a complexidade e a dinâmica para as quais o ato filosófico cartesiano apontava.¹⁴⁴³ Como se deu com a tentativa das escolas socráticas menores que, ao que parece, sem a permissão de Sócrates, queriam subsumir seu pensamento a um aspecto particular, determinado, em detrimento da complexidade do ato filosófico socrático. Com a afirmação de que é mais fácil conhecer a alma do que o corpo, Descartes – e bem depois dele, e a seu modo, Hegel – coloca o problema da verdade do lado do objeto, quer dizer, do sujeito lógico, do lado do cogito que pensa a si mesmo, e o da certeza, do lado do sujeito, quer dizer, do objeto a ser dominado, do complexo volitivo passional relacionado à dimensão corporal que deve ser dominado pela razão. Todavia, para o personalismo: “A vontade está por toda parte da personalidade. Ela está tão estreitamente ligada à inteligência quanto a obstinação está à obtusão do espírito.”¹⁴⁴⁴

O personalismo de Emmanuel Mounier, portanto, e por outro lado, vai colocar o problema da verdade como *problema geral* e sob o modo de ser do artefato, pois a verdade, para o personalismo, é uma *tarefa* a ser realizada, além do seu fim se confundir apenas com fim da história humana, quer dizer, com o fim de o último ser humano vivo sobre a face da terra; e, a certeza, como problema da vontade, mas sem que esta esteja atrelada simplesmente ao corpo tomado como dimensão estanque e passível de objetificação. A

¹⁴⁴¹Cf. *Mounier et sa génération, op. cit.*, p. 418, em uma carta de 25 de outubro de 1933 ao seu amigo Jacques LEFRANCO, Mounier narra uma sua observação sobre Jacques CHEVALIER que não deixa de transparecer uma certa queixa: “... Chevalier não era homem para vos lançar imediatamente nos grandes caminhos. Ele encorajava meu vício: lia pouco e medite profundamente. ... Eu passei um ano (1926-1927), para o meu diploma, a ler Descartes, e quase nenhum outro, como um homem no campo. ... Escapei bem do sorbbonismo. Eu não me apercebia de que Chevalier, colocando-me no regime debilitante, me inoculava, sob a desculpa de simplicidade e clareza, uma outra forma de deformação escolar. Os vastos campos que eu tinha do lado de minha vida interior e de alguns temas pessoais inesgotáveis permitiam a evasão e abortavam a revolta. ...”

¹⁴⁴² LUROL, *op. cit.*, p. 21.

¹⁴⁴³ *Mounier et sa génération, op. cit.*, p. 606.

¹⁴⁴⁴ *Traité ..., op. cit.*, p. 459.

vontade, para o personalismo, é sempre expressão de um *ato complexo*, que tem sua gênese em um nível pré-racional – o que não quer dizer que seja inferior ao racional –, pelo contrário, é pelo ato de vontade expresso que se pode vislumbrar o universo axiológico real sobre o qual se dá a afirmação da pessoa enquanto luta pelo real, ou, em sua versão decadente, como adaptação ao meio: “... a ação voluntária é conduzida pelo concurso dos valores adotados, o papel da ‘vontade’ se reduz ao papel de um agulheiro¹⁴⁴⁵ que abre a via sem ter a menor ação sobre a força motriz que aciona o trem. Lewin estabeleceu que um grande número de repetições não chegam a criar uma tendência na ação se os dois termos em relação não formarem os elementos de um conjunto condicionado por um objetivo a ser alcançado. Braunshausen colocou, por sua vez, em valor, o primado do motivo. A vontade é pois o ato do eu inteiro: os experimentadores (Paul Shawran, Roracher) deveriam reconhecer que se pode sempre desordenar as leis que o estudo experimental destaca. [Como dissemos.] *A vontade está por toda parte da personalidade. Ela está tão estreitamente ligada à inteligência quanto a obstinação está à obtusão do espírito.*” [grifo nosso] E ainda, *in loc.*, acrescenta Mounier: “Fazendo da vontade o órgão executivo das mais impessoais abstrações, o kantismo, ou o seu substituto que tem regido o voluntarismo do século XIX, a condenou à esterilidade. ‘O kantismo tem as mãos puras, dizia Péguy. Sim, mas ele não tem mãos.’ – Se se considera a força de resolução não mais em sua raiz, mas em seus efeitos, ela se apresenta freqüentemente como um poder de inibição. Ela deve, com efeito, comprimir todas as forças particulares ou aberrantes que tendem incansavelmente a deslocar a síntese mental. Sob esta luz, ela é bem a polícia da personalidade, e é talvez o que a torna incômoda, mesmo purificada, aos vagabundos da ação. Mas mesmo sob este aspecto repressivo: ela tem a tarefa de refrear todas as rigidezes aberrantes.”¹⁴⁴⁶

Vemos que, se num primeiro momento, a vontade sendo tratada em sua dimensão mais fundamental, em sua gênese pré-racional em seu atrelamento aos valores não leva necessariamente, para o personalismo, a uma visão negativa e de contenção da vontade, como lugar da dispersão e da incontinência, como queria o racionalismo cioso por fundar sua razão onipotente; por outro lado, e conseqüentemente, a visão externa dos efeitos da

¹⁴⁴⁵ Aquele que move as agulhas, parte móvel dos trilhos da estrada de ferro; que faz passar um comboio de uma via para a outra com o auxílio das agulhas.

¹⁴⁴⁶ *Traité ...*, *op. cit.*, p. 459.

vontade, em seu caráter compressor, segundo o personalismo, não pode simplesmente conduzir a uma visão da vontade que tende a descomprometê-la desse seu papel fundamental de orientação à síntese mental que é o trabalho prévio, o esforço por unidade de todo ato pessoal, em vista do qual ela age. A ubiqüidade da vontade na personalidade, para o personalismo, contesta tanto as perspectivas que a tomam em sua gênese como uma coisa em si destacada do complexo da personalidade para melhor montar o álibi de sua contenção necessária por sua origem obscura através de uma razão supervalorizada, quanto contesta também a tendência ingênua de, ao reverso, aceitando o estancamento da dicotomia racionalista em sua crítica a esta mesma dicotomia, pretende ver a função da vontade como plenamente desprendida. Todo modelo de poder, de autoridade, todo modelo pedagógico, se funda sobre a compreensão do papel da vontade, e o personalismo, atento a isso, quer buscar um melhor esclarecimento, fora dos quadros habituais em que essa questão estava colocada.

“Ainda não temos falado da mistificação mais completa da vontade, aquela que já Espinosa denunciou e que Freud tem abundantemente ilustrado, aquela que joga as forças obscuras do inconsciente neste homem solene que mantém suas ordens mascaradas por suas decisões soberanas.” O logicismo que gerou a psicologia insipiente dualista da modernidade, diante dos avanços na compreensão, no nosso caso, do complexo dos *voluntários*, não pode se manter como a última palavra sobre o assunto. Por outro lado, na *filosofia a marteladas* do personalismo, como já dissemos, com “uma no prego e outra na ferradura”, a crítica contemporânea, contra o racionalismo, acaba *simplificando* as coisas em um outro extremo, também ele acomodaticio: “Quando uma época tem amplamente abusado de uma palavra ou de um valor, o perigo da crítica negativa que se pode fazer é de juntar tantas suscetibilidades e revoltas latentes que, as cristalizando, esta crítica torna-se, contrariamente a sua intenção, uma crítica dissolvente. A crise da *vontade dos voluntaristas* [grifo nosso] não deve se tornar uma crise da energia, como o romance contemporâneo tem-na às vezes responsabilizado. Com o terreno da ação pessoal, uma vez desentulhado de todas as ilusões psicológicas que o encobrem, é necessário agora restaurar o núcleo sólido de uma vontade viva que exclui os compromissos e as rigidezes das vontades artificiais. – O que os falsos voluntaristas, (continua Mounier), procuram inconscientemente na rigidez é um substituto para a força da alma. Reduzir-se-ia, pois, a vontade, a uma aplicação do

esforço, ou, para falar a linguagem da Escola, ao *habitus* do esforço? Essa santificação do esforço é talvez o coração mesmo do erro voluntarista.”¹⁴⁴⁷

Para o personalismo, não existe uma vontade pura, do tipo essencialista, como quer o racionalismo, que, deixada por si, sem o domínio da razão no comando do ato julgador, *erraria*, nos dois sentidos da palavra; e nem também a vontade pode ser identificada com o *esforço*, como parece ressaltar de um certo matiz *voluntarista* sempre tendente ao *vitalismo* e ao pragmatismo, que é outra forma de hipostasiar a vontade fora de sua relação com o complexo da personalidade.¹⁴⁴⁸ Podemos dizer que para o personalismo, também nesta questão: “no princípio eram a pessoa e seus valores”. A filosofia personalista de Emmanuel Mounier, aberta às contribuições contemporâneas, não pode continuar tratando a vontade como *objeto de especulação* do racionalismo dualista e nem se deixar tomar pelo frisson voluntarista contemporâneo. Por isso, busca o esclarecimento: “A vontade, certamente, tem sua raiz carnal, mas sobre este plano mesmo, não é ao esforço que ela está especialmente ligada, é à *vitalidade geral* [grifo nosso]: as abulias¹⁴⁴⁹ são sempre acompanhadas de problemas de desvitalização.¹⁴⁵⁰ A capacidade de esforço não a sustenta senão sobre a série de muitos outros fatores auxiliares: atividade, rapidez, resistência à fadiga, resistência ao desencorajamento, ardor afetivo etc... O esforço não é mesmo sempre o servidor dos objetivos da vontade: os testes têm demonstrado que, muitas vezes, quanto mais nos esforçamos para esclarecer uma noção, mais ela se obscurece, quanto mais nós fazemos esforço por encontrar uma palavra esquecida ou o sentido de uma palavra estranha, mais ele nos escapa. O Dr. Coué propôs como regra que a vontade cede sempre e sem nenhuma exceção, em eficácia, à imaginação livre.”¹⁴⁵¹ Como a vontade tem essa característica de síntese organizadora de todo complexo da personalidade, sua afirmação, como tal, se relaciona ao quanto esta sua síntese se mantém fiel ao movimento de personalização a que ela serve, ao movimento de luta pelo real que é próprio da emergência da pessoa. Portanto, não se pode “substancializar” a vontade, mas pode-se aproximar uma avaliação quanto a em que nível ela se encontra em linha com essa sua tarefa primordial ao lado da pessoa, e

¹⁴⁴⁷ *Traité ...*, *op. cit.*, p. 456.

¹⁴⁴⁸ Esta relação ficará mais clara à frente, quando, ainda sobre a crítica de Mounier ao espiritualismo, falarmos do *fascismo* e do *nazismo*.

¹⁴⁴⁹ Incapacidade de tomar decisões voluntárias.

¹⁴⁵⁰ Em nota, escreve Mounier, *Traité ...*, *op. cit.*, p. 457: “JANET, Pierre, *Névroses et idées fixes*, I, p. 55.”

¹⁴⁵¹ Em nota, escreve Mounier, *Traité ...*, *op. cit.*, p. 457: “ABRAMOWSKI: *Études expérimentales sur la volonté*, Journal de psychologie, 1915.”

não contra ela. “A pseudo-vontade aparece, pois, em suas formas mais simples, como um fenômeno de rigidez dando a um conteúdo pobre a aparência da força.”¹⁴⁵²

As pseudo-vontades, segundo Mounier, são vontades fechadas, esforços solitários de si sobre si, às vezes amplificadas pelo desejo de se vingar ou de se ultrapassar, mas sempre em uma visão e pelos meios egocêntricos. Sobre isso, continua ainda Mounier: “é esse egocentrismo que a Igreja primitiva bem cedo condenou nas excentricidades heróicas dos Pais¹⁴⁵³ do deserto. A verdadeira vontade é um poder aberto que arranca o ser humano de si mesmo para o centrar sobre um fim exterior e superior ao mesmo tempo em que o enraíza em sua intimidade. A tensão das pseudo-vontades é uma atenção sobre si que amesquinha a ação. A vontade liberada é um ajuntamento de forças que dilata a ação, e a consagra; cristalizando uma ambiência complexa e rica a serviço do fim perseguido, ela fecunda em sua esteira a realidade do agente e aquela do meio. Ela é um ato de síntese que dá unidade, harmonia e, por conseguinte, penetração no *Eu* ativo. ‘Um ato não é voluntário senão por sua novidade.’”¹⁴⁵⁴ Mas numa civilização amesquinhada, nota Mounier: “A independência, a firmeza são suspeitas. O raro aparece sempre como mais ou menos anormal.”¹⁴⁵⁵

Nesse sentido, esclarece-se que a suposta objetividade do racionalismo, que a quer como um dado, na verdade, é marcadamente e em si mesma um *ato de vontade* baseado, ele também, sobre determinados valores. E é nessa região axiológica que a discussão sobre a vontade, para o personalismo, deve se encaminhar. Pois quanto à super valorização da alma

¹⁴⁵² *Traité ...*, *op. cit.*, p. 454.

¹⁴⁵³ Aqui usamos a tradução em português do francês *Pères*, pelo português *Pai*, em vez da palavra italiana *Padre*. Por que? Pela confusão anacrônica de se denominar estes anacoretas do deserto dos tempos da Igreja Cristã Primitiva pela noção funcional administrativo-eclesiástica posterior adotada e mantida, mais por costume do que pela teologia, como antonomásia para designar sempre o líder de uma comunidade religiosa cristã. A teologia católica Romana reconhece que não há só um termo no Novo Testamento para designar o líder de uma comunidade cristã, que ora é designado como ποιμήν / *poimén* / *pastor* ou *guardador*; πρεσβύτερος / *prespýtes* / *presbítero* ou *ancião*, todavia não necessariamente em idade cronológica, mas em experiência e capacidade de liderança confirmada pela comunidade; ἐπίσκοπος / *epískopos* / *bispo* ou aquele que observa, que cuida, guardião, protetor etc. Esta é a mesma confusão que se faz ao se denominar pela palavra *papa*, tomada posteriormente, pela Igreja Romana, como antonomásia para designar o cargo de Líder máximo da Igreja Cristã no mundo, sendo que, no início, se tratava de simples palavra de tratamento respeitosa, e quiçá carinhoso, pelo qual eram tratados *todos os papas*, em conjunto e ao mesmo tempo, no tempo dos patriarcados. Por ordem cronológica: 1^a o Patriarcado de Jerusalém, 2^a o Patriarcado de Antioquia, 3^a o Patriarcado de Alexandria etc. Enfim os franceses estão certos em usar a palavra *père*, mas os países de língua Portuguesa estão errados em usar a palavra italiana *padre*, para traduzir todas as suas ocorrências sem diferenciação.

¹⁴⁵⁴ *Traité ...*, *op. cit.*, p. 458. Em nota, *ibidem*, cita Mounier: “JANET, Pierre, *Névrose et idées fixes*, I, p. 55.”

¹⁴⁵⁵ *L’Affrotment chrétien*, *Oeuvres* III, p. 47.

pelo racionalismo, que se mantém assim na tradição intelectualista, mais o apelo ao “espiritual” contido no seu discurso, era urgente que fosse esclarecido nessa sua gênese supostamente objetiva, já que, *mutatis mutandis*, os regimes totalitários – nazismo e fascismo – reclamavam, da mesma maneira, uma autoridade afirmada, por outro lado, sobre os símbolos do sangue, da raça, da pátria, da alma etc. como a mais apropriada a ser exercida *sobre as vontades*. Esse parentesco de fundo não escapou a Mounier: querela de família. Assim, para o diretor de *Esprit*, o *espiritualismo* – como o *materialismo* – era uma simplificação indevida e seu desmascaramento se fazia necessário.

O realismo integral em matéria de antropologia – antípoda à antropologia dicotômica racionalista – faz Emmanuel Mounier escrever em uma nota, sobre o ato filosófico cartesiano, o seguinte: “Quando se fala de Descartes não se deve esquecer nem o caráter decisório e existencial do cogito, nem as *Lettres à Elisabeth*, onde ele escreve que a distinção da alma e do corpo não suprime ‘a noção de união que cada um prova sempre em si mesmo sem filosofar: a saber, que se é uma só pessoa, quem tem *em conjunto* [grifo nosso] um corpo e um pensamento.’ Também convém distinguir a descendência de uma grande filosofia da proliferação de seus elementos sistemáticos pela qual ela permanece responsável com um tipo de responsabilidade secreta, que parece ter enquanto responsabilidade moral.”¹⁴⁵⁶

Todavia, é Péguy quem fornece as pistas ao jovem Mounier: “Todas as coisas são distintas sem ser separadas, unidas sem ser confusas, como o amigo com o amigo. ... Ora, a violência que nós fazemos às coisas nos impede de ver outros parentescos e outras distinções, que são a organização mesma do ser. Não se trata, para fazer o bom espírito, de tudo esquartejar. Não se salva também mais da contradição por uma hábil síntese dialética: ‘A síntese é, no real, anterior às duas teses. Quando queremos fazer a síntese nós mesmos, elas são em geral muito menos perfeitas que a síntese real inicial pré-comunicável, porque há alguém que tem muito mais de espírito que M. Tout le Monde quem, por sua vez, tem muito mais espírito que M. de Voltaire: este é o real.’¹⁴⁵⁷ Mas simplesmente, [continua o jovem Mounier], é necessário ler a carta do ser sob a carta da aparência, as *geologias* sob as

¹⁴⁵⁶ *Personnalisme et christianisme*, *Oeuvres* I, 1939, nota 36, p. 909.

¹⁴⁵⁷ Em nota de *La pensée de Charles Péguy*, *Oeuvres* I, texto de 1931, (*La dénonciation de la pensée toute faite*), p. 39 s., escreve Mounier a seguinte referência do texto de Péguy: “*Préparation du congrès socialiste national*, I-3, 87.”

geografias. Sob as palavras, as ordens diferentes que elas mascaram.”¹⁴⁵⁸ É nesse sentido que entendemos posicionar a crítica de Mounier fora das simplificações voluntaristas e enquadrá-la em linha com a crítica contemporânea ao racionalismo moderno.

Esse dualismo que Descartes permitiu que fosse mantido em relação ao seu pensamento, todavia, como já dissemos, tem raízes históricas mais antigas que nem a genialidade de Descartes pode conter. O mesmo pode-se dizer da luta da Igreja Primitiva contra o *docetismo*, heresia gnóstica que ensinava o *corpo aparente* de Jesus Cristo, que, se naquele primeiro momento é arrefecida pelos esforços dos primeiros teólogos cristãos – nomeadamente Irineu de Lyon (130-202) – em seu ímpeto de *cooptação*¹⁴⁵⁹ aos seus ditames doutrinários, permaneceu sendo, dado o seu *caráter hospedeiro*, o grande *inimigo oculto* do cristianismo que, aqui e acolá, ao longo da história da Igreja institucionalizada, do cristianismo enquanto projeção sociológica, acabou vencendo pelo cansaço e encontrando guarida definitiva. A antropologia dualista compromete a cristologia e a

¹⁴⁵⁸ Em nota, *La pensée de Charles Péguy, op. cit.*, p. 879, escreve Mounier as referências aos textos de Péguy: “*Note sur M. Bergson*, IX, 12 (II, 1260); *Note conjunte sur M. Descartes*, IX, 62 (II, 1303); *Un nouveau thologiste*, XIII, 20 (II, 850).”

¹⁴⁵⁹ Para o cristianismo tratava-se, desde o seu início, de uma questão de vida ou morte. Pois, diferentemente do que comumente se pensa e se diz, o *gnosticismo*, fenômeno complexo antes que específico, se caracterizava por um ímpeto dominador onde quer encontrasse guarida, e não de expressão religiosa que se contentava com uma convivência lateral. Seu empenho era o de assenhorear-se da expressão religiosa objeto por dentro, de maneira nuclear. Como vimos, o sentido pelo qual o conteúdo do *kerygma* cristão se destacava como sua especificidade religiosa, tanto em seu alcance ontológico quanto antropológico, com o *gnosticismo*, ficaria totalmente comprometido nessa sua especificidade mesma. Além disso, estamos falando das origens do cristianismo, em que se pode encontrar, já nos textos neotestamentários, a doutrina do corpo aparente de Jesus Cristo do *docetismo* combatida, portanto, num período quando o cristianismo era ainda uma religião marginal. Todavia, essa luta interna ao cristianismo contra o *docetismo*, e outras doutrinas, sofre uma inflexão político-social com a sua institucionalização por Constantino e Licínio em 313 (?) (Edito de Milão?). É com sua institucionalização que suas definições dogmáticas, o que se tornou dominante por toda a Idade Média, começam a torna-se lei de exclusão social: na Idade Média, ser considerado herético, mais do que um problema de ordem doutrinária conceitual, era se auto-proclamar *contra a sociedade dos seres humanos*, pois estrutura social e estrutura religiosa nesse momento da história do Ocidente se confundiam. Os movimentos heréticos da Idade Média, beguines, cátaros, ou albigenses, etc., todos caracterizados pelos elementos fundamentais da ontologia e antropologia gnósticas, não obstante suas especificidades, enfileiravam-se então sobre uma ontologia maniqueísta e uma antropologia dualista de negação do corpo, herdada do paganismo via *gnosticismo*. Eles eram tomados como heréticos tanto com base nesses princípios e *tanto mais* pelo fato de sua teologia representar, *politicamente nessa época*, uma contraposição direta ao controle e hegemonia da Igreja Império. Como vemos, a especificidade do cristianismo se encontra entre sua resistência interna ao esquema *gnóstico* e sua resistência externa à vinculação ao poder político. Como já dissemos, a idéia de “laicidade” é originalmente uma idéia cristã. Ver CULLMANN, Oscar, *Cristo e o Tempo*, Editora Custom, São Paulo, p. 167 ss. Ver também: HUIZINGA, Johan, *L’automne du Moyen Age*, précédé d’un entretien avec Jacques le Goff, Petite Bibliothèque Payot, Paris, 1988, *passim*. E ainda, ROUGEMONT, Denis de, *L’Amour et l’occident*, Plon, Paris, 1936 (1ª edição), 1956 (2ª edição), *passim*. Também, WAND, *História da Igreja Primitiva até o ano 500, op. cit.*, pp. 152 ss. Ver também, DEANESLY, Margaret, *História da Igreja Medieval, de 590 a 1500*, Editora Custom, São Paulo, 2004, pp. 269 ss.: “A heresia Medieval e a Inquisição”.

antropologia cristã que lhe é conseqüente, levando consigo o específico da contribuição cristã à cultura ocidental expresso em seu *kerygma*: a afirmação incondicional da unidade substancial do ser humano, tomado em sua singularidade indivisível e irrepetível como complexo corpo-alma, e sua responsabilidade pessoal *diante de Deus, contra* a tendência geral da antropologia dicotômica, de negação do corpo em proveito da alma, do tipo reencarnacionista ou de metempsicose, por exemplo, herdados do antigo paganismo pelos diversos movimentos de inspiração gnóstica e mantidos sob os diversos aspectos de sua teologia e liturgia. Divide-se para dominar, e duplica-se para não decidir. Eis os dois lemas que vão percorrer a história, o primeiro, da subjugação e do ódio ao corpo e, o segundo, do malabarismo especulativo do seu discurso de justificação. “Neste sentido, se justifica a palavra de Gide retomada de Nietzsche de que a necessidade de certeza é muitas vezes o antípoda do amor à verdade.”¹⁴⁶⁰ A patologia da vontade de certeza é aquela na qual o adulto justifica e explica toda possível contradição no afã de não macular seu sistema. Há em toda patologia da vontade uma indisposição visceral contra o não cooptável, o inusitado, o imprevisível, o não inventariável, enfim, contra a *pessoa*.

Já dissemos que é a perspectiva pela qual se toma o problema da vontade que determina o modelo do poder admitido. Pois bem, é pela objetificação do corpo – tomado, *grosso modo*, ou como cárcere da alma pelo racionalismo, ou como morada do incontido pelo vitalismo – que se justifica toda opressão ou toda rédea solta. Como vemos, no fundo, trata-se de posturas irmãs, *querela de família*, para citar Mounier.

IV.10 Espiritualismo gnóstico e antropologia cristã

Interessa-nos aqui, como ficou claro pelo tópico desta parte e neste primeiro momento, nos aproximar da crítica de Emmanuel Mounier ao *espiritualismo* – da dupla negação personalista “nem espiritualismo nem materialismo”. Todavia, espiritualismo, para o personalismo, é uma noção complexa. Compreende em seu espectro significativo tanto o universo religioso, propriamente dito, como o “não religioso”, ou “pseudo-religioso”, tais como o das reivindicações fascistas e nazistas. Mas antes de falarmos sobre o

¹⁴⁶⁰ *Traité ...*, op. cit., p. 619.

espiritualismo do fascismo, precisamos aprofundar mais a crítica a esse espiritualismo religioso que Mounier, cristão declarado, combateu em nome da verdade da pessoa integral e que não deixa de lançar luz sobre a crítica de Mounier aos outros *espiritualismos*.

Antes de tudo, precisamos retomar algumas considerações antropológicas fundamentais do cristianismo que este pseudo-espiritualismo religioso havia deixado para trás, o que mostra suas bases não cristãs, e das quais pretendia se fazer portador e defensor, mas sendo, na verdade, o seu *traidor*. Como já notamos, a antropologia cristã – excluindo o “cristianismo” cooptado pelas e as próprias correntes de tendência gnóstica – não poderia seguir as doutrinas órficas tomadas de Platão, segundo as quais o corpo seria o cárcere da alma¹⁴⁶¹, o que faria com que tivesse de conceber a morte precisamente como libertação da alma de seu cárcere.¹⁴⁶² Isso não poderia se dar tanto pelo fato de que o ensino cristão afirmava que o *corpo* da mesma forma que a alma tinham sido criados bons por Deus, pelo que a união de ambos era expressão de sua vontade, quanto pelo fato de que a morte, o último inimigo, já havia sido vencida, segundo o Novo Testamento, pela morte redentora de Cristo. Isso estabelecia, para os cristãos primitivos, em vez de um “dualismo antropológico”, onde a morte seria um momento de libertação, um “dualismo temporal” entre o “já”, da redenção realizada com a morte de Cristo – representando a vitória já decisiva sobre a morte –, e o “ainda não”, da presente realidade sujeita à deterioração e sofrimento que ainda deveriam ser suportadas pelo cristão no mundo antes da *Parusia* e a realização escatológica da transformação do *corpo* corruptível em *corpo* incorruptível.¹⁴⁶³

O cristianismo primitivo, com já vimos, diante do aristocratismo inerente ao espírito grego e do seu preconceito geral pelo trabalho manual, coisa de escravo, seguindo uma “ontologia”, por assim dizer, a partir da definição veterotestamentária de toda criação como *boa em si*, a qual incluía o corpo humano, não poderia simplesmente perspectivar sua visão acerca do sofrimento – problema com o qual toda religião tem de lidar e tentar uma explicação – aceitando as bases pagãs que colocavam o mundo material e a corporeidade como lugar de um tipo de ascetismo – exercício – de *negação do corpo* em vista de uma

¹⁴⁶¹ Ver: *Górgias* 493a; *Crátilo* 400b s.

¹⁴⁶² Ver: *Fédon* 64e; *Górgias* 524b.

¹⁴⁶³ CULLMANN, Oscar, *Cristo e o Tempo: Tempo e História no Cristianismo Primitivo*, Editora Custom, São Paulo, 2003, *passim*; e também, do mesmo autor, *Das origens do Evangelho à formação da teologia cristã*, *op. cit.*

dimensão sim áurea e pura que deveria ser o objetivo a ser alcançado como prêmio por todo sofrimento suportado ou auto-infligido na intenção da consecução deste fim.

Nesse sentido, não havia, de forma alguma, para os cristãos primitivos, como, segundo o testemunho do Antigo Testamento e dos discípulos, estabelecer bases para a afirmação de que haveria, acerca dos prazeres dos sentidos, sempre ligados à dimensão corpórea, uma tendência irremediável a tomá-los em uma perspectiva previamente estabelecida como negativa. Os cristãos primitivos não podiam se esquecer de que o primeiro milagre do seu fundador fora o de transformar água em vinho; de que ele participava de festas, banquetes, conversas despreocupadas etc., tanto que havia sido chamado de glutão e beberrão pelos fariseus hipócritas.¹⁴⁶⁴ Além disso, a partir da leitura dos textos neotestamentários, percebemos a falta, na comunidade cristã primitiva, daquele pessimismo comum advindo de um sentido inelutavelmente trágico da vida. Trágico enquanto *determinação absoluta e inelutável* por um desgosto antes que um gosto e uma alegria de viver, muito próprio àquele período helenístico no qual surgiu o cristianismo, não obstante o sentido real da dor e do sofrimento sempre mantidos pelos cristãos: seu fundador havia, ele mesmo, sido morto terrivelmente e de maneira muito sofrida. Todavia, em todas as partes do Novo Testamento que se referem à comunidade dos cristãos, nos deparamos com pessoas chamadas a manter e portadoras de uma grande alegria de viver. E isso apesar dos problemas incomuns que enfrentavam todos os dias como pessoas comuns numa sociedade em que religião e política se confundiam.¹⁴⁶⁵

Essa posição dos cristãos muito indignava Celso, de quem já fizemos menção, filósofo romano do segundo século, crítico do cristianismo, que via uma discrepância intolerável entre as origens dos cristãos, vindos das mais baixas condições sociais, e o alcance soteriológico que pretendiam dar ao ensino do seu Fundador – o seu próprio Fundador nascera em uma cidade periférica, Belém, num estábulo, crescera numa cidade obscura, Nazaré, e cogitava-se de sua origem como se tratando de fruto de estupro ou

¹⁴⁶⁴ “Veio João [Batista], que não comia e nem bebia, e dizem: Tem demônio! Veio o Filho do homem, que come e bebe, e dizem: Eis aí um glutão e beberrão, amigo de publicanos e pecadores!” (Mateus 11.18 s.)

¹⁴⁶⁵ Sobre a situação dos cristãos quanto à demora ou decepção em relação à *Parusia* não ocorrida, em relação a qual, diferentemente da escola existencialista de Rudolf Bultmann, Oscar Cullmann não vê nenhuma manifestação de sentimento de frustração e de acabrunhamento por partes dos cristãos primitivos que os levasse a elaborar às pressas uma explicação *ad hoc* desesperada para explicar a não ocorrência do evento, ver: CULLMANN, Oscar, *Le salut dans la histoire*, Delachaux & Niestlé, Paris, 1964, *passim*.

fornicação¹⁴⁶⁶, sem contar que era um homem comum das ruas, que andava e se encontrava, na maior parte do tempo, junto ao povo pobre, com os párias da sociedade: leprosos, prostitutas, ladrões e traidores – como eram considerados os cobradores de impostos, judeus que cobravam judeus para os romanos, (inclusive um dos seus discípulos canônicos, Mateus, era um destes) – e que mantinha como discípulo um zelote revoltoso, Judas Iscariote, que fora o traidor de seu grupo.

Ora, para um tipo de ensino “religioso” que perspectivava as coisas sob essas condições e ao tipo de pessoa a que se dirigia primeiramente, o corpo, o estar encarnado, situado no espaço e no tempo, eram, na verdade, condições tomadas como um *presente*, uma *dádiva*, antes que um irremediável percalço. Os cristãos, vindos, como bem observava Celso, das camadas mais pobres da população, só podiam se regozijar, por ver o alcance da mensagem de amor e esperança de seu Fundador alcançar dimensões e expressões tão simples e tão desprezadas da vida, como eram a da maioria deles na Antiguidade. O corpo, sempre sob suspeita pelo intelectualismo do aristocrático típico da Antiguidade, estava ligado ao trabalho manual, que, por sua vez, estava ligado à condição de escravo.¹⁴⁶⁷ Por outro lado, o corpo é tão importante para o cristianismo primitivo que, sua principal doutrina, a ressurreição, chama-se *ressurreição do corpo*, enquanto implicando a retomada da totalidade da *unidade substancial* da pessoa.¹⁴⁶⁸ Além disso, para usar a linguagem neotestamentária, como ἀπαρχή / *aparchè* / *primícias*¹⁴⁶⁹ do cumprimento dessa esperança de retomada do *mesmo corpo* renovado, os textos neotestamentários fazem a “estranha” proclamação de haver pelo menos já um corpo no céu, o do seu Fundador.¹⁴⁷⁰ Esta proclamação é “estranha” porque, além da expressão paradoxal de que aquele que fora crucificado era o próprio Deus, o que implicava, portanto, um *esvaziamento*, um *rebaixamento* da Divindade em todos os seus atributos, era algo, *nessas condições*, impensável no consenso do pensamento da Antiguidade. Esta ação de *esvaziamento*, de *rebaixamento* da Divindade o Novo Testamento expressa pela construção

¹⁴⁶⁶ Ver LÜDEMANN, *Virgin Birth?*, *op. et loc. cit.*

¹⁴⁶⁷ Para Mounier, o trabalho manual era mau visto pelos filósofos gregos pelo fato de estar ligado à condição de escravo. Ver: *La petite peur du XX^e siècle*, *op. et loc. cit.*

¹⁴⁶⁸ Cf.: 1 Coríntios 15.12-19.

¹⁴⁶⁹ 1 Coríntios 15.20.

¹⁴⁷⁰ Que a Igreja Católica Romana, pelo dogma da Elevação da Virgem Maria ao céu em corpo e alma após sua morte, pelo papa Pio XII, declarou no dia 1^a de novembro de 1950, independentemente dos textos neotestamentários, mais um corpo.

ἐαυτὸν ἐκένωσεν μορφὴν δούλου λαβόν / *heautòn ekénosen morphén doúlou labón* / “*esvaziou-se a si mesmo tomando a forma de servo*” (Efésios 2.7), ato este, segundo o Novo Testamento, realizado pela própria Divindade em sua vontade de participar da temporalidade. Além dessa, há no Novo Testamento outra noção mais estranha ainda, a de σῶμα πνευματικόν / *sôma pneumatikón* / *corpo espiritual*¹⁴⁷¹, que, depois da separação cartesiana da *coisa extensa e da coisa pensada*, nos soa como totalmente antitética, pois insere, numa dimensão concebida “cristalinamente pura” – a do “céu” – sempre tomada como a antítese de corporeidade, justamente um “corpo”. Assim o cristianismo primitivo subvertia a compreensão comum propondo não só uma *transcendência na imanência*, com a afirmação da encarnação do Logos, como uma *imanência na transcendência*, com a sua afirmação da ressurreição e ascensão do Logos encarnado ao céu.

Esse “rebaixamento” de Deus, segundo o Novo Testamento, implicando um exemplo a ser seguido pelos cristãos em suas vidas, tem alimentado, fora da inspiração neotestamentária, quer dizer, fora da lógica invertida da “moral *sobrenatural*” proposta nos Evangelhos por Jesus aos seus discípulos¹⁴⁷², muita justificção dos desmandos da hierarquia eclesiástica, baseados numa ascética de negação do corpo totalmente incompatível com o verdadeiro espírito deste “rebaixamento” ensinado pelo Novo Testamento, o que, com razão, tem levantado os protestos de Nietzsche e outros. Todavia, Mounier chama a atenção para a necessidade de perspectivar de maneira mais acertada a questão do “rebaixamento” cristão, que, colocado em seu sentido mais preciso é, antes de tudo, o ato de render-se *ao Eterno*.¹⁴⁷³ Comentando uma expressão de Nietzsche – “*Eu só*

¹⁴⁷¹ 1 Coríntios 15.44.

¹⁴⁷² “Então Jesus chamando-os disse: Sabei que os governadores das nações as dominam e que os maiores as tiranizam. Não deverá ser assim entre vós; pelo contrário, quem quiser tornar-se grande entre vós, seja aquele que serve, e quem quiser ser o primeiro entre vós seja o vosso servo ...” (Mateus 20.65 s.) Essa lógica *sobrenatural* de Jesus aparece também na “lei espiritual” do ganho pela perda, do auto-encontro por deixar-se perder etc.

¹⁴⁷³ Já falamos da experiência religiosa com o *numinoso*, com o *totalmente outro*; do sentimento de criaturalidade diante do “*tremendum*” [*arrepicante*], “*avassalador*” [*majesta*] etc., descrita pela análise fenomenológica de Rudolf OTTO, *O Sagrado, op. cit.* Estas descrições, que compõem o aspecto terrífico da Divindade, complementam-se pelos aspectos fascinantes que atraem o cultuador. É dentro desta perspectiva, mais a contribuição do cristianismo, única em sua radicalidade quanto a expressar a relação de Deus com o ser humano com base na relação de *paternidade*, e a essência de Deus como “amor”, que se deve levar em consideração quando se considera o “rebaixamento cristão” que se dá diante do Eterno. É claro que não faltam imagens femininas de Deus na Bíblia, principalmente no Antigo Testamento. Todavia, para se entender a noção de paternidade de Deus cristã, não se deve tomar a imagem da paternidade provinda do modelo burguês decadente de família cuja “essência” é, ainda nos dias de hoje, a de *dominação e posse* dos filhos no

permito aos homens bem sucedidos filosofar sobre a vida.” – sobre esta questão, diz Mounier: “Ser bem-sucedido não é somente ser sustentado por uma vitalidade suficiente, é amar a independência e o domínio. Crê-se que ao cristianismo isso repugna porque ele culmina sobre um mistério da humildade. Mas este abaixamento [cristão] só se dá ao eterno, e no fim das forças humanas, como estes sitiados que têm ido além de seus recursos e não deixam as armas que lhes caem das mãos senão com as honras de guerra.”¹⁴⁷⁴

Como vemos, a relação de compromisso incondicional do cristão seria, antes de tudo, segundo Mounier, *com o Eterno*, cuja repercussão, cuja extensão, alcança a humildade, que já não tem nada a ver com questões de superioridade ou, *muito menos*, de inferioridade, velhas noções entranhadas da metafísica religiosa hierárquica da ontologia e da antropologia pagãs que o cristianismo repugna. O rendimento do cristão, segundo o Novo Testamento, é ao *Eterno* porque diante de uma tal majestade ele reconhece que deve render-se. Todavia, como já vimos, o aspecto “tremendum” (arrepiaante), de “majestas” (avassalador) que a criatura sente diante do numinoso, o Novo Testamento contrabalança pela proximidade amorosa da revelação de Deus em Cristo como “amor”. Assim a superioridade da Divindade no cristianismo é equilibrada pelo ação de esvaziamento por parte da própria Divindade no Logos que se faz carne, e a inferioridade da criatura é

sentido do espírito liberal burguês aquisitivo, do proprietário e seus bens, e mesmo em famílias cujo chefe de família é muitas vezes uma mulher. A partir das concepções de Jesus sobre Deus, não é difícil concluir, diferentemente do que se pensa comumente, que antes de Jesus se utilizar do modelo patriarcal da antiguidade como padrão para conceber a Deus, o que se dá é, na verdade, uma contraposição ao sentido nocivo que a paternidade havia tomado em sua época. Poderíamos dizer que se o padrão fosse matriarcal, Jesus, da mesma forma, teria afrontado a maternidade desvirtuada por uma nova concepção afrontadora de Deus como mãe. Todavia, a rápida relação, ou *confusão*, que se tem feito entre o “Deus-Pai cristão” e o “pai proprietário liberal burguês” é o que está na base das conclusões apressadas, pois não parecem levar em consideração nem as pesquisas teológicas e nem a história, da psicanálise, que entende a noção de “pai” num só balaio sempre como sinônimo de fábrica de castração. A concepção de “pai”, *segundo o Novo Testamento*, deve ser entendida juntamente com o sentido que Jesus dá da essência de Deus como sendo “amor”, e juntamente também com a noção neotestamentária de “esvaziamento” da Divindade de seus atributos para viver uma vida de ser humano juntamente com os seres humanos encarnando-se, e também juntamente com tudo que temos dito sobre a noção de *pacto* e de *aliança* no Antigo Testamento, as quais implicam que Iahvé se compromete a “limitar” o seu poder em vista do cumprimento de sua própria lei em “convenção” com o seu povo na busca de construir uma relação com o povo na base da *amizade e do respeito mútuo*, antes que na base da “dominação pela posse”, conforme o modelo de dominação política prevalecente. (Ver sobre isso: BULTMANN, *Jesus, op. cit., passim*) O Deus da Bíblia e de Jesus, nesse sentido, é também uma contraposição frontal, não somente à paternidade desvirtuada, como modelo do déspota oriental: poderíamos dizer, na linguagem de hoje, que se trata de uma contraposição direta à vontade de poder tanto na esfera *privada* como na esfera *pública*. Ver: BULTMANN, Rudolf, *Jesus*, Editora Teológica, São Paulo, 2005, *passim*. Ver também: BORKAMM, Günther, *Jesus de Nazaré*, Editora Teológica, São Paulo, 2005, *passim*.

¹⁴⁷⁴ *L’Afrontement chrétien, Oeuvres III*, p. 47.

equilibrada pelo resgate integral que a encarnação do Logos representará em seu alcance de concretização e reafirmação do ser humano, enquanto unidade substancial do corpo e alma, como imagem e semelhança da Divindade, quer dizer, sua *dignidade*. Esta humildade, segundo o Novo Testamento, recebe seu alcance natural como humildade em relação ao próximo. Também o nível deste compromisso, como vimos antes, segundo Mounier, é medido de acordo com o ultrapassamento possível de cada um em suas próprias forças. O que bem notou o crítico Celso, como vimos antes, em relação à incompatibilidade do alcance que a ralé cristã, os párias impotentes e insignificantes da sociedade, pretendia dar ao ensino do seu Fundador. Todavia, os próprios cristãos já tinham aprendido do seu Fundador que Deus fazia o sol nascer e a chuva cair sobre justos e injustos¹⁴⁷⁵, e que sua “segurança” estava ancorada em outras bases que as comumente estabelecidas. Enfim, os cristãos primitivos entenderam muito bem que sua situação de cristãos não implicava nenhuma “facilidade”, mas sim um *compromisso*, uma *fidelidade* medida no limite mesmo da ultrapassagem de suas forças, uma esperança, contra a esperança, plantada em outro terreno. “O cristão não se submete a um impessoal ou a um não-ser, a essa “totalização do nada”, em que Bakunine via a única realidade de Deus.”¹⁴⁷⁶

A partir dessas linhas gerais, podemos perceber que não havia, para os cristãos primitivos, base suficiente para o estabelecimento de um preconceito ou ódio em relação ao corpo e aos sentidos. Por outro lado, o mesmo não poderia ser dito do pensamento antropológico greco-oriental, mais especificamente do platonismo, e, mais empenhadamente ascético, do pensamento oriental e sua apropriação pelo pensamento platônico que nós denominamos “neoplatonismo”. Para Platão, e todos os seus seguidores, como é de domínio público, o corpo é uma “prisão da alma”¹⁴⁷⁷, “uma carruagem com dois cavalos”, que devem ser conduzidos pela “razão”, daí a conseqüente forte ênfase intelectualista e o seu corolário de menosprezo pelo corpóreo, lugar do incontido, da confusão e da desordem.

¹⁴⁷⁵ Mateus 5.45.

¹⁴⁷⁶ *Personnalisme et christianisme, Oeuvres I*, p. 762.

¹⁴⁷⁷ Todavia queremos chamar a atenção para o livro do filósofo personalista Étienne BORNE no qual procura redimir Platão do essencialismo, o que problematiza essa concepção muito geral e muita aceita sobre a filosofia de Platão no Ocidente. Cf., René HABACHI BORNE, Étienne, *Les Nouveaux Inquisiteurs*, Paris, “Le pohilosophie”, 1983; in *Bulletin des amis d’Emmanuel Mounier*, Numéro 60, Octobre 1983, pp. 22 ss.

Todavia, essa compreensão da experiência de um ato sempre como uma unidade substancial, como manifestação própria do ser do ser humano legada pela antropologia cristã, nem por isso, deixa de nos colocar em perplexidade filosófica, pois sua afirmação não elimina a dificuldade em se estabelecer as delimitações quanto à ação recíproca destas duas dimensões, corpo e alma, e, conseqüentemente, como se daria a preponderância de uma dimensão sobre a outra e os limites de demarcação da linha que as poderia dividir.¹⁴⁷⁸ Além disso, nem sempre tem sido igualmente evidente esta forma de ser e de se compreender a humanidade.¹⁴⁷⁹ Todavia, alma e consciência se encontram profundamente enraizadas na corporeidade do ser humano; da mesma forma, por outro lado, o próprio corpo humano não é um corpo morto, mas animado em todas as suas manifestações de vida.¹⁴⁸⁰

Diante dessa tradição antropológica, Mounier, como cristão, não poderia aceitar nem o pacto dos cristãos do seu tempo com o dualismo pagão racionalista nem as críticas injustas à antropologia de inspiração cristã como negadora do corpo e instauradora do ódio ao corpóreo. A esse pseudo-espiritualismo religioso, decadente sim, comprometido com os valores do mundo do dinheiro e comprometedor dos valores cristãos, a essa *cristandade*, enquanto projeção sociológica, Mounier não poupou palavras: “No dia em que nós reconhecermos, com o esforço necessário, que uma imensa massa do mundo cristão e um imenso setor de nossas vidas ditas cristãs estão abandonadas ao paganismo, a partir deste dia, a cura estará próxima.”¹⁴⁸¹ O moralismo dessa cristandade era, na verdade, o adiamento interesseiro da *moral pessoal* que Mounier descreve não como uma “moral desencarnada e ‘pura’ de uma pureza impossível. “Mas uma moral em movimento dialético entre uma

¹⁴⁷⁸ MOUNIER, Emmanuel, *Traité du Caractère*, Éditions du Seuil, 1947. Já dissemos que esta é a obra mais densa de Emmanuel Mounier, onde, de maneira exaustiva, o que não quer dizer *exauridora*, ele expõe a perplexidade desta condição fundamental, tanto quanto as dificuldades que surgem a partir de pressupostos estanques para a solução do problema da relação entre alma e corpo. Esta mesma obra de Mounier se encontra em uma edição abreviada preparada pela mulher de Emmanuel Mounier, Paulette Mounier: MOUNIER, Emmanuel, *Traité du caractère*, Éditions du Seuil, França, 1972.

¹⁴⁷⁹ Entre os defensores da concepção de corpo e alma como substâncias distintas, temos tradicionalmente: Platão, Plotino, Descartes, como também Agostinho e inclusive Tomás de Aquino, apesar de sua doutrina da alma como forma essencial do corpo.

¹⁴⁸⁰ O teólogo protestante Wolfhart PANNENBERG reconhece Henry BERGSON como o iniciador desta perspectiva, *Matière et mémoire, Essay sur la relation du corps à l'esprit*, de 1896. De maneira geral, no âmbito da pesquisa bíblica atual, reconhece-se esta concepção antropológica como a que pertence à essência da imagem cristã do homem; ver, CULLMANN, Oscar; *Das Origens do Evangelho...*, *op. cit.*: “Capítulo VIII: Imortalidade da alma ou ressurreição dos mortos?”; e, do mesmo autor, *Cristo e o Tempo*, *op. cit.*, *passim*.

¹⁴⁸¹ *Révolution ...*, *op. cit.*: art. I. *Confessions pour nous autres chrétiens*, 1933, p. 373.

imensa boa-vontade e um alto rigor; cuja pureza é a de não ter medidas nem em um nem em outro.”¹⁴⁸² Essa adesão aos valores do mundo do dinheiro por parte da cristandade, adesão que lhe fez esquecer suas origens, havia comprometido totalmente sua crítica, de tal forma que ela se tornara hipócrita e moralista. Mounier, mesmo enquanto cristão, poderia fazer a crítica que fez porque aprendera com Péguy que adesão não quer dizer conformação: “... os mais duros ataques contra os partidos socialistas datam de sua juventude socialista, e contra os clérigos, dos seus anos cristãos.”¹⁴⁸³

Para Mounier, dizer, como muitos cristãos do seu tempo diziam, que não se pode condenar radicalmente o mundo moderno e os dirigentes porque o próprio Deus perdoa o mais duro dos pecadores é “confundir caridade com o otimismo e com essa cômoda indulgência que não é senão, na maioria das vezes, indulgência para com um outro que é, desde o início, indulgência para consigo mesmo.”¹⁴⁸⁴ Aos cristãos instalados e tranqüilos, disse Mounier: “Consciente de que sua doutrina é uma doutrina de integração e de uma harmonia *finais*, o cristão vê naturalmente o mundo sob o aspecto de uma harmonia *atual*, feita à imagem de uma vida tranqüila que não tem de extrair do espírito religioso senão a doçura, e uma doçura corrompida, como toda virtude que se separa do jogo do conjunto das virtudes.”¹⁴⁸⁵ A cristandade não podia se sentir ilesa, o problema de civilização havia comprometido toda sua estrutura. O sinal visível do seu conluio com o mundo decadente era sua prontidão em condenar qualquer ação que apontasse na direção da subversão da *desordem estabelecida*.

Até a *esperança*, noção fundamental do pensamento cristão, que integra as três dimensões temporais num ato de adesão total da pessoa ao *fiat voluntas tua*, estava corrompida por um saudosismo que já não tinha mais nenhuma marca do sinal de fé em uma promessa à qual se aderiria com fidelidade. Tratava-se de uma esperança do futuro como vontade de torná-lo um passado sem surpresas permitindo um repouso.¹⁴⁸⁶ “Os estóicos tiram sua força de saber conspirar com o vasto universo, o homem aristotélico seu equilíbrio de se sentir colocado no centro das revoluções celestes. Pascal cambaleava com o transtorno das esferas e com o silêncio infinito dos espaços rasgados.” Agora, em relação à

¹⁴⁸² *Traité ...*, *op. cit.*, p. 733.

¹⁴⁸³ *Le pensée de Charles Péguy, Oeuvres I*, p. 16.

¹⁴⁸⁴ *Révolution ...*, *op. cit.*, p. 331.

¹⁴⁸⁵ *Ibidem*.

¹⁴⁸⁶ *Traité ...*, *op. cit.*, p. 315.

deserção da chamada cristandade, dizia Mounier: “A toda esta grande estratégia de reserva, é tempo de dar seu nome: medo da liberdade.”¹⁴⁸⁷ E liberdade para a qual todo cristão se diz chamado. Já falamos que a paz é um estado de força, um estado exigente, mas só para aqueles que a querem em sua expressão própria, ou seja, caminhando e se nutrindo, *lado a lado*, com a justiça, o que não tem nada a ver com juridismo e nem legalismo: “A paz é um absoluto, é a serenidade da ordem na justiça.”¹⁴⁸⁸ Portanto: “*Mais que a ausência de guerra, a paz para o cristão não é sinônimo de tranqüilidade.*”¹⁴⁸⁹ E ainda: “*A paz não é um estado fraco: é o estado que pede aos indivíduos o máximo de despojamento, de esforço, de compromisso e de risco.*”¹⁴⁹⁰

Nietzsche, não obstante os equívocos de perspectiva em sua crítica geral ao cristianismo, na qual nunca fez distinção entre a projeção sociológica e as inspirações originárias, sobre o que ainda voltaremos a falar¹⁴⁹¹, sendo estas sempre tomadas desde sua gênese como expressão de decadência, todavia, havia posto e tocado em questões fundamentais às quais a cristandade não podia mais protelar a resposta em seus refúgios imaginários. “O que importa ao destino do cristão de hoje é que o cristianismo de hoje tenha o recurso de dar, na realidade de hoje, uma resposta atualmente vitoriosa à mais rude das questões que o tem sacudido: não somente uma revocação de razões, uma vitória dialética, mas um *ultrapassamento real* [grifo nosso] que envolva, dissolva e transfigure na fé vivida a angústia depositada por Zaratustra no coração da consciência contemporânea.”¹⁴⁹² Já falamos que para o personalismo *ultrapassamento é ultrapassamento mesmo*, e não simples negação dos valores. Para o personalismo, só se pode verdadeiramente ultrapassar os valores que se assume. Portanto, esta crítica tem alcance além do âmbito puramente religioso. Mounier, em relação a isso, cita Nietzsche: “Aquele que é descontente consigo mesmo, escreve Nietzsche, é sempre pronto a se vingar, nós seremos suas vítimas.”¹⁴⁹³ Diante do nazismo e do fascismo, esta expressão fazia muito sentido. Todavia, como é característica da densidade do pensamento nietzscheano, que

¹⁴⁸⁷ *L’Affrotment chrétien, Oeuvres III*, p. 60.

¹⁴⁸⁸ *Manifeste ...*, *op. cit.*, p. 630.

¹⁴⁸⁹ *Les Chrétiens devant le Problème de la Paix, Oeuvres I*, 1939, p. 790.

¹⁴⁹⁰ *Manifeste ...*, *op. cit.*, p. 630.

¹⁴⁹¹ Ver abaixo, *Pessoa e existência*.

¹⁴⁹² *L’Affrotment chrétien, Oeuvres III*, p. 12.

¹⁴⁹³ *Traité ...*, *op. cit.*, p. 373.

marcado pelo argumento do mentiroso¹⁴⁹⁴ é sempre uma faca de dois gumes, o que muitas vezes se esquece, e ainda mais neste nível visceral em que ele perspectiva as coisas onde tudo é, segundo Mounier, causa e efeito, serve também para os críticos que dela lançam mão como, na verdade, também álibi e esconderijo de adaptados e tranqüilos. Aqui com o ar de graça da posse de uma crítica isenta, de um lugar alto intocável, de onde pensam que podem olhar altaneiramente toda manifestação de indignação contra a injustiça, e que carregue qualquer ensejo de vontade de transformação, como manifestação de ressentimento de decadentes. Por aqui vemos o quanto uma verdade caractereológica, psicológica, por causa do seu caráter ambíguo, que se presta tanto à causa como ao efeito, pode se tornar álibi para adaptados e tranqüilos conservadores, apesar dos ares de vanguarda que tomam em sua *crítica da decadência*.¹⁴⁹⁵ Todavia, “... o ressentimento implica ainda alguma luta e não convém a todos os temperamentos. ... ele [o ressentido] não foge da realidade para o nada, mas para um universo interior que ele substitui ao mundo real com o qual ele lida mais que com a realidade. Estas construções imaginárias oferecem uma grande variedade de figuras, mas elas têm em comum o fato de que substituem sempre uma adaptação laboriosa por uma adaptação fácil.”¹⁴⁹⁶ É nessa consciência da impossibilidade de uma crítica totalmente segura que se deve perspectivar o pensamento de Mounier, que procurava não cair nem na fuga da adesão confortável nem na fuga da crítica à *decadência dos outros* não menos confortável.

Falamos antes sobre a cumplicidade ideológica da chamada cristandade em relação aos valores do mundo do dinheiro. Cumplicidade que a havia tornado subserviente ao esquema liberal de “ordem” social, e daí seu conservadorismo. Já vimos também o quanto a trajetória intelectual de Emmanuel Mounier seguiu no sentido de superar o impasse deixado pelo racionalismo em que a questão da religião era colocada como questão de “foro íntimo” para melhor servir à manutenção do esquema liberal de uma realidade compartimentada que convinha na sua “arrumação” racional do mundo. Vimos o quanto a afirmação de um espaço laico é, para o personalismo, *algo ainda a ser construído* dado o quanto de metafísica, “religião”, má-vontade e mal-entendidos há para serem expurgados deste

¹⁴⁹⁴ Ver, RICOEUR, Paul, *O si-memso como um outro*, *op. et loc. cit.*

¹⁴⁹⁵ Falaremos mais sobre a “armadilha” da crítica contemporânea e o contrapé do “relativismo fácil”, *abaixo*, *Pessoa e existência*.

¹⁴⁹⁶ *Traité ...*, *op. cit.*, p. 373.

desejado *lugar de todos*. É necessário agora, nessa crítica ao espiritualismo religioso, falarmos um pouco do lugar do filósofo cristão como fora concebido por Mounier, já que o espaço laico ainda está por ser construído e visto que, para o personalismo, a razão não está nem no lado de quem, em matéria de metafísica, nega mais nem no de quem afirma mais.

IV.11 *Filosofia cristã ou pensamento de inspiração cristã?*

Mounier vive uma época em que estava posto o dilema do *filósofo cristão*, quer dizer, daquela pessoa que não achava que o racionalismo era a última palavra em matéria de reflexão filosófica e nem que o ato filosófico deveria ser um ato *parcial*, envolvendo apenas conteúdos avalizados pelo racionalismo, e nem *imparcial*, com se o filósofo tivesse uma condição especial, diferente das demais pessoas, para pensar o mundo sem ser atingido por ele; como se ele tivesse um lugar privilegiado, retirado, onde poderia construir a “objetividade” bem tranqüilamente. Eis aqui, outra dicotomia perniciosa negada pelo personalismo: nem *parcialidade*, nem *imparcialidade*, mas *ato*, enquanto *adesão total*. Para tanto, vamos esboçar as linhas gerais da situação cultural em que Mounier e sua equipe se encontravam, dentro dessa nossa atual preocupação, neste período do entre-guerras.

Mounier descreve como estava posto o dilema do filósofo cristão: “Não podemos aqui senão lembrar os traços essenciais deste ‘filósofo cristão’ tal como o filósofo racionalista, por suas recusas, o levou a se definir. É conhecido o dilema que envolvia este: ou sois filósofos com vossa razão, lhe dizia ele, no consenso dos filósofos, e vossa filosofia nada tem de especificamente cristã, ou admitis a intromissão, no curso de vossos pensamentos, de uma revelação irracional e nos excluis da filosofia. Coisa curiosa é que certos filósofos cristãos, uns por empenho em garantir a independência das faculdades naturais, outros com o objetivo de menosprezar toda filosofia possível em nome de um imperialismo da fé, aceitavam os termos em que o dilema era posto, o qual resolviam ora em favor de uma filosofia totalmente separada, ora em favor de um fideísmo puro. Fosse qual fosse a solução, esta posição do problema encobria um defeito de método e um erro de fundo.¹⁴⁹⁷ Há dois problemas neste suposto dilema colocado pelo racionalismo: 1. Que,

¹⁴⁹⁷ *Feu la chrétienté, Oeuvres III*, pp. 582 ss.

após Kant, a afirmação “Deus existe” e “Deus não existe” têm o mesmo “valor lógico”; o que não quer dizer que tal *afirmação* ou *negação* “lógicas”, tomando-se o objeto – Deus – no que ele realmente *significa* no seu contexto próprio, no da *intuição religiosa*, tenha apenas esse alcance lógico que a ingenuidade kantiana lhe quis dar.¹⁴⁹⁸ Portanto, o peso não pode estar do lado de quem afirma, porque afirma, ou de quem nega, porque nega. Sendo assim, quer dizer *logicamente*, nenhuma das partes está em condições de definir quais seriam as vias reais da solução do dilema. 2. Não se trata de “relativismo” em que, da parte do racionalista, haveria maior isenção e maior autonomia quanto a pressupostos metafísicos do que da parte do cristão, trata-se do que o filósofo/teólogo Paul Tillich chamará de “correlação”. Após os estudos das formas religiosas na cultura, percebe-se tanto o caráter específico em que as perguntas últimas podem ser respondidas pela esfera da cultura humana que sempre lidou com estes tipos de pergunta e tem proposto respostas: ou seja, a esfera da *religião*, mais a compreensão do quanto há de passagem religiosa sub-reptícia na afirmação do domínio absoluto da razão racionalista e sua substituição do fundamento filosófico-teológico “Deus” por outro fundamento chamado “Razão”.¹⁴⁹⁹

Além disso, nota Mounier: “Contrastava-se “a filosofia” e “a revelação” como se se tratasse, para o cristão, de relacionar um sistema fechado, sólido, impermeável de conceitos com um sistema do mesmo modo fechado, sólido e impermeável de dados revelados.”¹⁵⁰⁰ Para Mounier, o cristianismo não poderia ser tomado como um sistema fechado. Sua dinâmica no âmbito da razão que instrumentaliza, que decodifica, que cerceia, que delimita etc. deve ser avaliada, segundo Mounier, no quanto ele pode contribuir para a crítica de um “aquém da razão”, inculcido já na dinâmica dessa mesma “razão instrumental”. Portanto, no quanto o cristianismo pode contribuir equilibrando o “além da razão” kantiano que acabou inibindo – em seu justo receio ao devaneio da razão –, por outro lado, as possibilidades de uma razão renovada que, para o personalismo, como já vimos, é entendida como a lógica da personalidade integral. Mas também pela interpretação da Encarnação do Logos, por Emmanuel Mounier, como significando principalmente a afirmação, no seio da história, da *transcendência na imanência*, em oposição à afirmação, também realizada na história, ao

¹⁴⁹⁸ Ver: OTTO, Rudolf, *Das Heilige*, [O Sagrado], *op. cit.*

¹⁴⁹⁹ Ver TILLICH, Paul, *Perspectiva da teologia protestante nos séculos XIX e XX*, ASTE, São Paulo, 2004, pp. 96 ss. Ver também, THÉVENAZ, Pierre, *La condition de la raison philosophique*, Etre et Penser, Cahiers de Philosophie, Édition de la Baconnière – Neuchatel, 1960.

¹⁵⁰⁰ *Feu la chrétienté*, *Oeuvres* pp. 582 ss.

dualismo metafísico religioso não cristão que havia, antes do cristianismo, mantido o dualismo metafísico de um mundo além e um mundo aqui em baixo. Como vemos, antes de uma pura preferência religiosa, *as duas posições se dão na história*, quer dizer, têm o mesmo caráter declaratório histórico. Para Mounier, trata-se de *experimentar* qual delas se aproxima mais do sentido de emergência da pessoa concreta na história em sua luta pelo real. Em outras palavras, e nesse âmbito da discussão com o racionalismo, qual delas pode melhor oferecer a propriedade de inserção de um elemento de desconcerto na orquestração totalitária de uma razão que, depois de ter se valido de uma crítica à extrapolação de si mesma, por causa de uma metafísica mirabolante, colocava-se agora como “acima de tudo”, deixando ao ser humano criador um plano de ação que Mounier via muito aquém das suas possibilidades.

Esse é o preço de todo relativismo, inclusive o do racionalista kantiano: relativiza-se todas as experiências passadas para absolutizar a sua própria. Aos olhos de Mounier, uma *filosofia cristã* – expressão que, não obstante, nunca fora bem aceita por Mounier, pois se encontrava viciada pelo jogo do dilema racionalista já falado, e que, na verdade, o diretor de *Esprit* acabaria rejeitando – prestaria, então, um grande serviço para a complementação da crítica kantiana ao “além da razão” que, por sua vez, havia gerado um outro sono dogmático, o sono do “aquém da razão”, ou melhor, um sono mantido dentro dos *limites da razão kantiana*. É claro que, para o personalismo, *razão* já não pode se circunscrever ao racionalismo da razão kantiana, mas é tomada de maneira mais “ampliada” como “lógica da personalidade integral”, como já mencionamos. O personalismo, desta forma, pelos prejuízos de um racionalismo estreito e temeroso do espírito, capitulado nas malhas de um naturalismo também limitador, propõe o despertar deste novo sono dogmático, “sono do aquém da razão” em que a contemporaneidade tem hibernado. E é também nessa perspectiva que se deve tomar a contribuição da reflexão de Emmanuel Mounier como contribuição ao pensamento contemporâneo.

Para Mounier, não se trata simplesmente de buscar um lugar ao sol da filosofia como filósofo cristão. Já vimos que a forma do dilema posto pelo racionalismo era inconsistente e comprometia qualquer noção de filosofia cristã, a qual Mounier abandonou. Para ele, a superação do falso dilema tinha a ver com o estabelecimento de uma *verdadeira crítica* à modernidade, que só poderia se dar em um diálogo aberto fora do jogo

racionalista. “Pode-se admitir que o racionalista tome, como figura eterna da razão, este esquema estreito e secular que só tem como apoio as diligências da ciência; e também imagine a revelação como um dado cego e extrínseco ao espírito.”¹⁵⁰¹ Quando vemos que a instauração do projeto da modernidade não é neutro, que tem na sua base valores muito claramente afirmados como os móveis da nova era – utilitarismo, pragmatismo, racionalismo instrumental etc. – e que vivem hoje sob o encobrimento atual deste sono dogmático do “aquém da razão”, de uma razão ainda tão alardeada como a imperatriz de tudo, como veremos, por seguidores e, *mutatis mutandis*, detratores, não se pode ocultar a comunidade de visão de mundo destas posturas aparentemente contrárias. Há um modo de ver as coisas, segundo Mounier, há uma *cosmovisão* cujas pistas, quanto ao seu surgimento, podem ser apontadas e entendidas, em poucas palavras, como relacionadas a uma determinada classe – a burguesa – que surge corajosa e empreendedora num primeiro momento, e covarde e conservadora num segundo. Perspectivando as coisas assim, quer dizer, de maneira axiológica, vemos já o receio de Emmanuel Mounier em não fazer o jogo da conaturalidade das condições. O jogo é sutil, e o deslize para uma crítica à modernidade que nada mais seja que a reprodução, ao seu modo e pela negação pura, das regras de um jogo preestabelecido e permitido, viciando *a priori* a colocação dos problemas, é sempre possível.

Adiantaremos aqui, a fim de esclarecimento, uma palavra que retomaremos mais à frente¹⁵⁰² sobre os denominados pós-modernos. Por conta mesmo de sua ainda filiação, ou melhor, capitulação ao paradigma redutor naturalista que, em sua maioria mais expressiva, faz com que estes se apresentem num impasse entre a permanência em uma atitude meramente crítica, negativa, e a necessidade de uma atitude prospectiva responsável, que é exigida pela sociedade atual e para a qual escrevem e da qual são, de alguma forma, devedores. Este fato acusa a realidade de que esta crítica não poderá avançar porque adota ainda, em suas bases, os mesmos valores que condenam na modernidade: de maneira negativa, é claro, e às avessas. Todavia, acabam assumindo, nesta atitude puramente negativa, tanto os valores quanto as formas pelas quais os problemas são antecipadamente colocados pelo jogo da modernidade; paradoxalmente, fazem a crítica tomando o

¹⁵⁰¹ *Feu la chrétienté, Oeuvres*, pp. 582 ss.

¹⁵⁰² Ver abaixo, *Pessoa e existência*.

pressuposto de que estes valores e estas condições estabelecidas pela modernidade, que antecedem os problemas, constituem a única maneira de tratar as coisas, e daí *uma crítica pela crítica sem saída*. Podemos dizer que o personalismo, à pergunta de Nietzsche sobre o valor do valor, propõe que se continue perguntando sobre: o valor, do valor do valor ...

Uma prova a mais desse artil da razão moderna, o qual Mounier não deixou de notar, está em que, se, portanto, uma análise como esta que estamos fazendo do pós-modernismo, enquanto uma *crítica não final* a uma crítica racionalista kantiana que *parece se querer final*, faz sentido, é porque, (à luz do problema do dilema colocado pelo racionalismo para a constituição de uma filosofia cristã não aceito por Mounier, e em relação especificamente à crítica pós-moderna), *a priori* já estão aceitas as condições do dilema propostas pelo racionalismo, as mesmas sobre as quais o pós-modernismo encontra justamente a razão de ser e as bases de sua crítica.

Mas se Mounier percebe este artil do racionalismo, parece não entender que ele, de longa data, parasita a tradição intelectualista ocidental. Essa compreensão faria com que este artil fosse visto em um maior alcance do que o que Mounier percebeu na constituição da modernidade. Sobre isso, diz Mounier: “É mais surpreendente que filósofos cristãos tenham dado crédito, por menor que seja, a tal formalismo, tão estranho ao espírito de são Tomás e de santo Agostinho.”¹⁵⁰³ Todavia, nem são Tomás nem santo Agostinho estão imunes da inoculação do paradigma intelectualista em suas reflexões, que no primeiro é mais acentuada por sua clara filiação ao aristotelismo e no segundo¹⁵⁰⁴ fica em tensão constante pela sua adoção dos princípios plotinianos que, em última instância, forçam no *sentido* de um acósmismo¹⁵⁰⁵, uma concessão de positividade à matéria – se houver – muito subordinada e ínfima, em sua metafísica hierárquica de constituição do ser, perto da que é concedida ao *Noús*, apesar do esforço em contrário do Agostinho cristão. Por outro lado, não devemos perder de vista o esforço incansável do diretor de *Esprit* em, ao mesmo tempo, fazer a crítica e constituir as bases do que poderia prover um diálogo sem entraves, fora do jogo de cartas marcadas do racionalismo da modernidade.

¹⁵⁰³ *Feu la chrétienté, Oeuvres* pp. 582 ss.. Em nota, *loc. cit.*, Mounier cita alguns: “GILSON, *L’esprit de la philosophie médiévale*, cad. I, II; BLONDEL, *op. cit.*, p. 145 s.; [*Le problème de la philosophie catholique*, Bloud et Gay, 1932], J. MARITAIN, *passim*.”

¹⁵⁰⁴ Sobre a atitude um tanto esquizofrênica de Agostinho de tratar a corporeidade, visto o resgate e a dignidade que o cristianismo lhe confere e os preconceitos pagãos plotinianos quanto às coisas referentes à matéria, o que Agostinho quis manter em conjunto em seu pensamento, ver *acima*, pp. 149 ss.

¹⁵⁰⁵ Ver INGE, *The Cristian Mysticism, op. cit.*, p. 120 s., 154, 243.

Já dissemos que Mounier se declarava abertamente cristão e católico. Sabemos também o que ele entendia pelo conceito “católico”, a partir já de uma correspondência de 1926 a Francisque Gay, em que diz: “... católico, quer dizer humano e universal...”¹⁵⁰⁶ Sabemos também que não havia nada que mais irritasse Mounier do que chamar *Esprit* de “revista católica”. Estas observações são importantes para vislumbrarmos a perspectiva pela qual Mounier conduzia sua crítica ao espiritualismo de matiz religioso em sua vontade de realizar um diálogo fora da mentira. Na verdade, a noção de “catolicismo”, usada muitas vezes quando Mounier poderia ali substituí-la pela de “cristianismo”, deve ser vista a partir de uma dupla preocupação da sua parte: tanto em relação ao costume estabelecido de se considerar naturalmente “catolicismo romano” como antonomásia de “o” *cristianismo*, o que tiraria fora do cristianismo o Protestantismo, a Igreja Grega, a Igreja Copta etc., quanto em relação à preocupação de aproximação à maioria predominante de católicos romanos franceses com a qual Mounier não queria perder contato, uma representação fundamental para a constituição de um diálogo que ele queria, todavia, mais amplo ainda.

A maioria esmagadora dos franceses era constituída de “católicos romanos”, truncar o diálogo nesta difícil tarefa de lucidez era tudo o que Mounier não queria e que os conservadores e ultramontanos adorariam que acontecesse. A revista *Esprit* não sendo uma “revista católica”, todavia, inaugurou e realizou, na história intelectual do Ocidente, um *ecumenismo real* quando esta palavra era lembrada apenas como parte do empenho prático do filósofo de tradição protestante Leibniz em constituir o diálogo interconfessional religioso europeu. Mounier, em *Esprit*, como vimos, vai além: como correspondentes na revista poderíamos encontrar cristãos, católicos, protestantes e ortodoxos, ateus, agnósticos, maçons, judeus etc. que, seguindo a diretiva que Mounier tomara de Charles Péguy, *não trapaceassem*.

É importante notarmos, por outro lado, tanto a crítica de Mounier ao juridismo pernicioso do espírito romano, como o que ele reconhecia, enquanto, por outro lado, uma qualidade fundamental da tradição do pensamento católico romano, a capacidade de ponderação equilibrada dos problemas. Todavia, devemos notar que, se por um lado, a noção de “católico” pode descrever a linha de inserção histórica, por parte do cristianismo, que “toma nas mãos”, a partir do ano 500, a construção da Europa, com o legado da

¹⁵⁰⁶ Mounier *et sa génération*, *op. cit.*, p. 421.

formação do ser humano “universal”, ou antes, para evitar o “essencialismo”, de *qualquer pessoa singular sobre a face da terra* fora das atribuições de raça, sexo, condição social etc., enfim, da “paideia” grega, mas sem os preconceitos restritivos dos gregos¹⁵⁰⁷, por outro, esta noção de “católico” sempre fica passível das restrições advindas do seu *costumeiro complemento* “romano”. Então, quanto mais se é católico, menos se é romano; e quanto mais se é romano, menos se é católico. O catolicismo afirmado de Mounier deve ser entendido nesta perspectiva. E sua adesão ao catolicismo deve ser vista tanto à luz de sua crítica ao juridismo quanto à luz de sua admiração por essa qualidade de ponderação dos problemas que realmente marca *uma certa linha de inscrição histórica na trajetória da história do pensamento teológico da Igreja Romana* que muito atraía, como uma “qualidade”¹⁵⁰⁸, a Emmanuel Mounier.¹⁵⁰⁹

É também sobre o problema que os pressupostos do modernismo-liberalismo, filhos do racionalismo do séc. XIX, haviam criado para o pensamento cristão, que devemos perspectivar o ardil do racionalismo quanto ao problema de elaboração de um “pensamento de inspiração cristã” em relação ao conservadorismo, para o qual tudo que lhe soasse estranho era tomado como pertencente ao partido contrário: “O medo do historicismo levava a suspeitar de heresia todo aquele que sugerisse que o pensamento cristão está no eixo da história; de “subjetivismo” e de “psicologismo”, a quem tentasse assinalar, no diálogo do homem com a verdade, a parte inalienável da decisão pessoal e da assimilação

¹⁵⁰⁷ Ver JAEGER, Werner, *Cristianismo primitivo e paideia grega*, Edições 70, Lisboa, 1991.

¹⁵⁰⁸ Principalmente quanto à compreensão – mais no campo doutrinário-teórico do que no da prática, certamente, mas, enfim, como constando como *dado teológico histórico objetivo* com o qual os teólogos conservadores teriam de lidar, e o que mais importava para o humanismo de Mounier relevar em sua argumentação contra os fundamentalistas – da noção de *pecado original*, sobre a qual Mounier escreve (*Feu la chrétienté, Oeuvres* III, p. 584): “A teologia católica não aniquila a natureza, que comporta a razão; criada boa, esta permaneceu capaz de atos bons; mas ferida no coração (e não viciada) pelo pecado original, é uma natureza doente que doravante, mesmo para o exercício de suas atividades próprias, tem necessidade da cura e do socorro interior da graça.”

¹⁵⁰⁹ Esta qualidade de ponderação dos bispos de Roma, na história do cristianismo primitivo, é reconhecida. Além do fato de ser um patriarcado situado na Cidade do Império, portanto, com acesso às instâncias administrativas, jurídicas e às facilidades que esta situação geograficamente privilegiada podia oferecer, a constante recorrência, que gerou um *costume*, por parte dos outros bispos dos outros patriarcados, ao bispo de Roma para que este emitisse alguma opinião sobre algum assunto mais problemático a ser resolvido em seu próprio patriarcado, cuja opinião acatada, vinda da parte do bispo de Roma, sempre se apresentava como a mais apropriada, fortaleceu, cada vez mais, este costume de recorrência à opinião do bispo de Roma em tudo. Esse fato, (não considerando o argumento teológico problemático da igreja romana que procura justificar sua ascendência como Igreja principal para toda cristandade com base no *argumento petrino*), como também a participação ativa e marcante dos teólogos romanos na configuração dos Credos e dos dogmas aceitos pela cristandade de modo geral, todavia, deve ser levado em consideração. Para isso, ver: WAND, J. W. C., *História da Igreja Primitiva, até o ano 500*, Editora Custom, São Paulo, 2004, *passim*.

interior; de panteísmo, todo aquele que procurasse repensar a imensidão divina, a suntuosidade do universo e os elos cósmicos do destino do ser humano.”¹⁵¹⁰ Era necessário esclarecer que relevar a densidade histórica de um evento não é historicismo, tanto quanto afirmar uma metafísica não quer dizer que se seja aristotélico ou platônico, conforme estes autores têm tradicionalmente sido interpretados no Ocidente.

A perspectiva pela qual Mounier via o problema, ou seja, em seu nível de civilização, em seu nível de cultura, o levava a perceber que as coisas não poderiam ser colocadas como se tratando de guerra partidária. O neopaganismo de fundo deveria ser explicitado: “... amplas camadas do mundo cristão estão hoje fortemente divididas por um paganismo em espírito, e se sentem satisfeitas com esta morte. ... defendem-se acusando. Nossos pais descarregariam facilmente os infortúnios de sua época na maçonaria, que lhes dava ensejo para isso, mas que assumia, em seus discursos, proporções cômicas. Nossos contemporâneos têm um pretexto melhor e mais grave em si: o comunismo.”¹⁵¹¹ Todavia essa guerrinha partidária aparecia aos olhos de Mounier como mais um adiamento da “questão fundamental”, uma alienação, uma mistificação interesseira, *querela de família*. Por conta disso, *Esprit* convocava todos ao diálogo aberto: “Assim, não é mais com alguns eruditos, isto é, um partido intelectual constituído que o pensamento cristão tem a ver agora, mas com uma provocação de todo tipo, com uma guerra filosófica total, se me permitem a expressão, em que não se trata mais de tapar uma brecha, depois outra e assim por diante, mas de por em jogo suas reservas profundas na reorganização do conjunto de suas forças. ... das intransigências dogmáticas por uma noção viva e assimiladora da ortodoxia.”¹⁵¹² Contra o conservadorismo do “não toques em nada e mantenha tudo”, Mounier propunha um novo conservadorismo, se é possível dizer isso, do tipo geladeira: *conserva-se apenas o que está dentro do prazo de validade*.¹⁵¹³ Em termos personalistas, isto quer dizer o seguinte: o que tem se provado como expressão duradoura e significativa do sentido da emergência da pessoa humana em seu movimento de liberdade na história, enquanto luta pelo real, é a base sobre a qual pode-se entrever o sentido possível da

¹⁵¹⁰ *Feu la chrétienté, Oeuvres III*, p. 572.

¹⁵¹¹ *Ibidem*, p. 554.

¹⁵¹² *Ibidem*, p. 582 s.

¹⁵¹³ Agradeço essa imagem ao Dr. Ricardo Quadros Gouvêa que assume para si este tipo de conservadorismo, ou seja, só do que ainda está dentro do prazo de validade.

elaboração de uma verdadeira cultura humana, civilizadora, enquanto base para a construção de uma verdadeira comunidade de destino.

A sinuosidade do ardid da razão moderna não faz com que Mounier hesite em seu intento de buscar o caminho do diálogo aberto fora do impasse: “Uma tomada de posição decisiva nesta questão não pode se apoiar a não ser numa firme concepção da situação ontológica da razão, e, além disso, da situação do ser humano, de quem a razão é um princípio constitutivo. O homem triunfante e intacto do racionalismo pensa com uma razão triunfante e intacta, sempre capaz de seus objetivos, que não são outros a cada momento que seus resultados.”¹⁵¹⁴ Para o personalismo, a razão é “um” princípio constitutivo e não a *definição essencial do ser humano*. Mounier conhecia a prova do exemplo de definição acadêmica do homem como “bípede sem penas” que fora jogado por cima do muro da academia¹⁵¹⁵, para se deixar seduzir pelo essencialismo racionalista.

Já vimos que a analiticidade querida pelo racionalismo não gera ganho real humano. O estado de graça em que o racionalismo ainda se encontrava na época de Mounier¹⁵¹⁶ era possível porque ele encontrava – e ainda encontra aprioristicamente assumida – a manutenção sem crítica dos valores do utilitarismo, pragmatismo etc. que compõem a hierarquia axiológica adotada pela modernidade desde o seu fundamento. Os ganhos auferidos pela analiticidade racionalista não são outros que os resultados já esperados dentro da lógica do mundo burguês do dinheiro. Não há espaço para a criação, para o imprevisível, ambas características fundamentais da vida pessoal. Como temos colocado, a uma cauterização da consciência como essa, a esse estupefaciente sob o qual dormitam as consciências, para Mounier, um debate interno não basta. É necessário uma tomada de posição firme tanto intelectual quanto de engajamento. Para Mounier, o *espírito* da Igreja cristã não havia se tornado insípido; ele ocupava, numa plenitude perfeita, o espaço incompreensível do amor. “Mas a letra está quase morta. Suas expressões não vigoram mais, seus gestos não mais convencem, o mundo perdeu o segredo de sua decifração, e a Igreja perdeu o código da língua dos homens. O cristão está como um alienado neste

¹⁵¹⁴ *Feu la chrétienté, Oeuvres III*, p. 584.

¹⁵¹⁵ Trata-se da história da burla de um frango depenado jogado por cima do muro da academia pelo filósofo cínico Diógenes de Sinope, pelo que então teria dito: “Eis aí sua definição de homem.”

¹⁵¹⁶ Hoje o estado de graça, até pelos menos antes da atual crise financeira, se dava no âmbito da economia. Mas já podemos ver o sorriso voltar ao canto da boca, com a atual distribuição do dinheiro público, dinheiro bom, verdadeiro e lastreado como fruto da produção social, realizada pelos Estados liberais aos bancos e agências de financiamento fomentadoras do dinheiro virtual.

mundo: fala sem ser compreendido e acredita que são todos os outros que estão loucos.”¹⁵¹⁷ O mundo cristão é um mundo quebrado: onde estavam as harmonias?¹⁵¹⁸ E, além disso, “a certeza sem a procura não pode ser senão jogo. O triunfo sem o testemunho não pode ser senão força. E eis aí como nasce este atalho preguiçoso, este estado de mentira vaga e crônica que fará dizer, no meio não cristão, que o micróbio cristão não sabe viver senão em ar confinado.”¹⁵¹⁹

Mounier não vai se cansar de repetir que não é demais insistir em que o mundo cristão, sociologicamente considerado em determinado momento da história, *não é o cristianismo*, e que pode mesmo exprimir muito infielmente o cristianismo. Além disso, segundo Mounier, o mundo ocidental cristão pauta hoje seu comportamento médio por uma tabela prática de valores na qual a componente sociológica, principalmente burguesa e pequeno-burguesa, há um século, assumiu tal importância que mascara, no mais das vezes, com sua sombra projetada, a tabela de valores propriamente cristãos.¹⁵²⁰ E não só isso. Aos cristãos, enfim, diz Mounier: “Que o cristianismo possua as únicas palavras de Vida, é uma coisa. Agora, que o mundo cristão seja hoje o seu único portador ou o principal portador, que as vias de Deus sejam necessariamente as vias de seus juízos práticos majoritários, é um outro problema.”¹⁵²¹ Todavia, esta observação de Mounier, que se dá dentro da dimensão religiosa, não nos deve iludir quanto ao seu alcance. Ela deve ser lida à luz do que já foi dito. Assim, o seu alcance poderá ser vislumbrado em outros âmbitos em que os fundamentos, mesmo não ditos, estão lá como auto-justificação. Estenderemos aqui, propositadamente, o sentido e o alcance em outros contextos, a fim de prevenir qualquer dedução que pudesse se tornar muito demasiadamente simplificadora.

Assim, Mounier poderia dizer: “Que o liberalismo possua o mérito de ter proclamado nos inícios da modernidade as únicas palavras sobre a vida privada, a propriedade, a vida econômica liberada, é uma coisa. Agora, que o mundo burguês liberal decadente atual, o mundo do dinheiro, seja hoje o seu único portador ou o principal portador, que as vias para a manifestação do que conduz às prerrogativas da vida singular sejam necessariamente as vias de seus juízos práticos majoritários, é um outro problema.”

¹⁵¹⁷ *Feu la chrétienté, Oeuvres III*, p. 538.

¹⁵¹⁸ *L’Affrotment chrétien, Oeuvres III*, p. 23.

¹⁵¹⁹ *Ibidem*, p. 65.

¹⁵²⁰ *Feu la chrétienté, Oeuvres III*, p. 539.

¹⁵²¹ *Ibidem*, p. 542.

Ou também Mounier poderia dizer: “Que o marxismo-comunismo possua o mérito de ter dissecado as entranhas do capitalismo e proclamado, num momento quando seus desmandos impediam que a maioria esmagadora dos seres humanos, cuja produção mantinha o seu regime parasita, de cunhar uma identidade social para fazer frente à minoria parasita, ao apêndice social burguês dos capitalistas, e, nesse momento, tenha sido um dos poucos que, em alto e bom som, proclamou as únicas palavras sobre a vida relacional, sobre a comunidade, sobre o valor social da produção etc., é uma coisa. Agora, que o mundo coletivista atual, que desfigurou os apelos da vida comunitária na caricatura da sua mística panteísta de subsunção da singularidade da pessoa ao todo, sempre ditado por uma aristocracia partidária, seja hoje o seu único portador ou o principal portador, que as vias para a manifestação do que conduz às prerrogativas da vida comunitária sejam necessariamente as vias de seus juízos práticos majoritários, é um outro problema.” Ou, enfim, ainda, poderia dizer Mounier: “Que Nietzsche e Freud, cada qual a seu modo, possuam o mérito de ter proclamado, contra a falsa segurança que mantinha esquizofrenicamente a suposta unidade do indivíduo moderno como fundador suficiente de uma outra suposta cultura civilizadora chamada ocidental, que queria se manter como portadora do único sentido de verdadeira comunidade de destino, demonstrando, então, o caráter ilusório da proclamada unidade de sentido que esta civilização espelhava na falsa unidade deste indivíduo moderno rachado, e terem feito valer, nos âmbitos dos discursos racionalistas muito seguros de si, as dimensões obscuras, viscerais e instintivas da história e da constituição singulares como parte integrante e atuante do composto singular da vida pessoal, nos tempos da moral racionalista-vitoriana nos inícios dos fins do século XIX e começo do XX, é uma coisa. Agora, que o *freudismo* e o *nietzscheanismo* atuais ressentidos de toda uma metafísica pessimista, de um método que pulsa no sentido de um reducionismo instintivo e visceral de todas e quaisquer expressões humanas as quais querem reduzidas, não importando suas especificidades, a seus pressupostos de base, o que lhes dá – no *freudismo* – ou o ar de cientificidade e de segurança final presumida em suas declarações, ou – no *nietzscheanismo* – o ar de vanguarda pela manutenção de uma metafísica pessimista em relação à pessoa comum em favor do “ser de exceção” que deve criar os valores que subjugarão o rebanho; metafísica que querem como sinônimo de realismo, de “verdade sobre como as coisas realmente são”, e pela adoção de um relativismo fácil, com

base no qual sentem intocáveis e irrefutáveis – *atemporais* – as análises de Nietzsche, mas que, sobre o que, ocultam toda uma gama de conservadorismo e ressentimento que dizem combater; enfim, que tanto um como outro sejam hoje os únicos portadores, ou os principais portadores das vias que conduzem ao único e possível desvelamento das dimensões mais elementares da existência singular, e que estas estejam inexorável e necessariamente ligadas às vias de seus juízos teórico-práticos majoritários, é um outro problema.” E assim, *ad infinitum* ...

Para Mounier, abandonado o projeto de uma *filosofia cristã*, sobram as diretivas de um método “agnóstico cristão”: “Católico”, [ou *universal e humano*, como vimos], “ele fecha a porta, não a toda filosofia cristã [ou, *filosofia de inspiração cristã*, ou ainda, *pensamento cristão*, como Mounier precisa¹⁵²²], mas a todo sistema filosófico cristão, não a toda certeza¹⁵²³, mas a toda instalação na certeza, não a toda ordenança temporal cristã¹⁵²⁴, mas a toda utopia temporal cristã, não à alegria, mas à felicidade, não à paz, mas à tranqüilidade, não à plenitude, mas à satisfação.”¹⁵²⁵ Para Mounier, é a fé perfeita, ou seja, o ato pessoal de adesão total ao futuro, que remove montanhas, e não as profissões de fé; é o amor perfeito, quer dizer, aquele que é a expressão que imita o ser enquanto não busca medida e é de uma efetiva e atuante generosidade, que desconcerta a força, e não as ditas inclinações caritativas. “Considerar-se-ia um tanto fantasista o engenheiro cristão que esperasse que o fervor de sua piedade desentulhasse o terreno diante de seus trabalhadores. Por que não se considera igualmente ridículo aquele que conta com uma compreensão racional dos imperialismos adversos para se garantir de suas ambições ou para se recusar o direito de resistir a suas empresas?”¹⁵²⁶

¹⁵²² Ver: MOUNIER, “III. Responsabilités de la pensée chrétienne, inverno de 1939-1940, in *Feu la chrétienté*, *op. cit.*, pp. 569 ss.

¹⁵²³ Como vemos, uma coisa é a “vontade de certeza”, outra é a “certeza inerente à própria vida”, sem a qual ninguém sairia sequer de casa, e outra coisa ainda é a “instalação na certeza”.

¹⁵²⁴ Para o personalismo, *autoridade* e *autoritarismo* são duas coisas distintas e de forma alguma sinônimas. Não obstante a possibilidade de uma autoridade ser mantida sob o regime autoritário e não pelo reconhecimento meritório livre e funcional-intercambiável pelas pessoas constituintes da vida comunitária.

¹⁵²⁵ *L’Affrotment chrétien*, *Oeuvres* III, p. 22.

¹⁵²⁶ *Les Chrétiens devant le Problème de la Paix*, *Oeuvres* I, p. 799.

IV.12 O espiritualismo coletivista: prolegômenos para a compreensão do fascismo e do nazismo, segundo o personalismo

Passemos agora à análise do espiritualismo coletivista, ou “não religioso”, ou “pseudo-religioso”, ao qual Mounier dedicou não menos atenção. Intercalaremos aqui, à luz da orientação que o próprio Mounier nos dá, tanto o fenômeno totalitário fascista como o “hitlerista”, separados da crítica do diretor de *Esprit* à mística totalitária do comunismo, de que já traçamos as aproximações. Não obstante, para Mounier: “A tentação é forte de reagrupar sob uma mesma espécie, malgrado suas divergências notáveis, as concepções fascistas, nacional-socialista e comunista. Do ponto de vista das exigências da pessoa humana, que julga em último recurso, suas incompatibilidades mais essências desaparecem, com efeito, por trás de sua pretensão comum de submeter as pessoas livres e seu destino singular à disposição de um poder temporal centralizado que, tendo reabsorvido nele todas as atividades técnicas da Nação, pretende, além disso, exercer sua dominação espiritual até na intimidade dos corações. ... Se nós classificamos ... à parte o comunismo, é por respeitar as origens humanas muito manifestamente diferentes, malgrado essa identidade característica de processo histórico.”¹⁵²⁷

Uma nota introdutória sobre a situação vigente que cobria o período imediatamente anterior ao lançamento de *Esprit*, 1930, até 1932, ano em que Mounier encabeça o projeto de lançamento da revista *Esprit* e que se encontra em *Oeuvres IV* introduzindo as correspondências de Mounier deste período, pode nos ajudar a reconstruir a atmosfera em que se encontrava a geração de Emmanuel Mounier e, assim, ajudar-nos a lançar alguma luz sobre a difícil tarefa na qual o jovem Mounier e sua geração jovem se lançavam.

“Dezembro de 1930 – Setembro de 1932 – No momento em que vai aparecer o primeiro número da revista *Esprit*, qual situação vai afrontar Emanuel Mounier e seus companheiros? – Eles pertencem à geração do pós-guerra, aquela de 1914-1918 (ninguém então ousava imaginar que poderia aí haver outras guerras mundiais), guerra cujas conseqüências pesam brutalmente sobre a França e sobre o mundo. – Mais de um milhão e meio de homens mortos têm perigosamente enfraquecido a nação francesa, exaurido sua vitalidade, dizimado sua elite (Péguy, Alain-Fournier, Apollinaire, e tantos outros): os

¹⁵²⁷ *Manifeste ...*, op. cit., 1936, p. 499.

jovens da idade de Mounier não têm quase conhecido homens de quarenta, quarenta e cinco anos, homens com os quais o diálogo é tão útil quando se tem vinte anos. As letras francesas ficam sob a responsabilidade dos sobreviventes da geração simbolista reunidos em torno da *N.R.F.* A política francesa está nas mãos de velhos. – Após a rápida desilusão que se seguiu ao armistício de 1918, é Poincaré quem, em 1926, restabeleceu o franco (estabilizado por dez anos), a República burguesa, a “ordem” capitalista, gaba-se, nos meios oficiais, de ter renovado com a segurança do século XIX, mas os jovens, eles, sabem que o mundo está quebrado, o sistema capitalista condenado, o futuro incerto. – Entretanto, em outubro de 1929 estoura em *Wall Street* um *crash* retumbante que desencadeia uma crise econômica de uma excepcional gravidade. A economia francesa, relativamente abrigada por sua mediocridade mesma, não provará senão uma configuração muito benigna. A Rússia constitui um mundo à parte, isolado desde o início pelo cordão sanitário com que se cercaram os vencedores de 1918, depois por sua experiência de construção socialista (a Revolução em um único país). No resto da Europa, a crise alimenta os progressos do fascismo, dominando a Itália após 1924 e em rápido crescimento na Alemanha (o Partido nacional-socialista é, depois de setembro de 1930, o segundo partido alemão). No resto do mundo, o sistema colonial começa a se despedaçar – mas só os olhos advertidos sabem decifrar estes sintomas. O Japão anexa a Manchúria e vigia o resto da China. A Sociedade das Nações, suprema esperança dos negociadores do tratado de Versalhes, revela sua impotência. Um antagonismo quase irreduzível opõe sempre a França a Alemanha. Entretanto, as lutas estéreis continuam a opor entre nós a direita e a esquerda; os partidos, o sindicalismo, os meios cristãos mesmos atravessam crises interiores que obscurecem ainda os ecos dos escândalos financeiros e a inconsciência dos governantes diante da crise social ameaçadora.”¹⁵²⁸

Sobre o hitlerismo¹⁵²⁹, Mounier mantinha-se bem informado. Para isso, o Diretor de *Esprit* contava: com os informes públicos europeus que, todavia, tendiam a tratar o início do Partido Nazista – Partido Nacional Socialista dos Trabalhadores Alemães, surgido em 1920 – como apenas mais um movimento operário, ainda sem perceber o seu alcance e capacidade destrutiva, mesmo sabendo de suas ações táticas que combinavam o terror com

¹⁵²⁸ Mounier *et sa génération*, *op. cit.*, p. 484.

¹⁵²⁹ Era como o *nazismo* era chamado na época.

os recursos da democracia parlamentar para subir ao poder desde o ano de sua fundação, quando então também se dotaram de uma organização paramilitar. O Alemão de Mounier só foi caminhar bem lá pelos anos de 1942¹⁵³⁰, mas ele também contava com informações de correspondentes e, especialmente, com as do ex-aluno de Max Scheler, Paul Louis Landsberg, ferrenho adversário do nazismo desde 1930. Ano em que, depois de ter permanecido estagnado até 1929, o partido nazista conseguiu 107 cadeiras no *Reichstag* – Parlamento Alemão –, 196 em 1932 e 288 em 1933, ano em que Landsberg, no dia 1^a de março, perseguido pelos nazistas, deixa a Alemanha, exatamente quatro dias antes de Hitler tomar o poder, e vai para Espanha, onde é nomeado professor de filosofia na Universidade de Barcelona.¹⁵³¹

Em relação ao *fascismo*, palavra que fora usada pela primeira vez em 1919 por Benito Mussolini na Itália e que corresponde a uma atitude política e um movimento de massa que adquiriu considerável poder na Europa entre a Primeira e Segunda Guerras mundiais, tratava-se, como sabemos, também de um partido, que enfatizava o nacionalismo e a autoridade centrada na figura do líder. Tanto em relação ao nazismo como ao fascismo, o jovem Mounier, pertencente à geração órfã da Primeira Guerra, como vimos, que se viu com a responsabilidade de escrever e dizer num momento da vida em que se deveria, antes, ouvir e aprender, se viu também, em seu empenho por realizar um diálogo amplo e sem entraves com o lançamento de *Esprit*, na condição de ter de tomar o partido da lucidez fora das diretivas de compreensão do mundo mantidas pelo conservadorismo burguês reinante e estagnadas nos quadros da intelectualidade universitária. Pertencente a uma geração sem muitas referências contemporâneas vivas, Mounier é obrigado a realizar trabalho pioneiro na história da formação intelectual ocidental, como temos tentado até agora mostrar.

É nos seus primeiros escritos que nos deparamos com as aproximações de Mounier ao fenômeno do fascismo. Ali, Mounier propõe uma definição dos métodos fascistas, que contempla o seu apelo “espiritual”: “... eles se propõem sempre além como uma reação mística da vida sobre os mecanismos, da energia sobre o abandono, da ordem sobre a desordem. ... na efusão súbita das forças vivas tudo concorre para impor à imaginação as

¹⁵³⁰ *Mounier et sa génération, op. cit.*, p. 759.

¹⁵³¹ Ver o Prefácio de Jean LACROIX, in LANDSBERG, Paul Louis, *Essai sur l'expérience de la mort ...*, *op. cit.*, pp. 9 a 12.

aparências de uma ressurreição do espírito.”¹⁵³² E ainda: “Nós chamaremos, pois, fascismo, sobre o plano político, social e econômico, uma reação de defesa, ... que abandona o liberalismo por um capitalismo de Estado, mas sem revisar de maneira abalizada as bases mesmas do capitalismo: primado do lucro, fecundidade do dinheiro, poder de oligarquia econômica (ao menos aguardamos ainda); ... que integra o movimento trabalhador no governo do Estado, mas nas mãos e sob a ditadura do poder autoritário, e, por ele, do capitalismo, o qual não tem feito ceder; ... que tenta, enfim, erguer o país sobre uma mística vital da salvação pública (em seus inícios sobretudo) e de grandeza nacional, um e outro encarnados na mística de um homem, chefe do partido, encarnação do Estado, revestido de autoridade totalitária em nome do Estado-partido, exercendo por meio dele o governo dos seres humanos com o apoio de um policiamento espiritual. ... Mas nós denunciaremos o fascismo, mais profundamente, como uma atitude humana, e a mais perigosa demissão que nos foi até hoje proposta. Pseudo-humanismo, pseudo-espiritualismo que curva o homem sob sua tirania das ‘espiritualidades’ mais pesadas e das ‘místicas’ mais ambíguas: culto da raça, da nação, do Estado, da vontade de poder, da disciplina anônima, do chefe, dos êxitos esportivos e das conquistas econômicas. Novo materialismo, ao final de contas, se o materialismo for reduzido ao ato de subjugar, sobre todos os planos, o superior e o inferior.”¹⁵³³

O interessante é atentar para o fato de que, neste momento inaugural, Mounier caminha na direção de encontrar uma definição do fascismo como um tipo de *atitude humana*, o que abre a possibilidade de seu espectro fora do rótulo de simples evento datado, e isso na possibilidade da apreensão dinâmica do seu jogo. Em sua definição, Mounier elenca a passagem de um estágio de maior apelo espiritual, ao modo fascista com seus cultos, até chegar, enfim, como todo pseudo-espiritualismo acaba chegando, à redução metafísica materialista, que lhe está entranhada, como “subjugação, sobre todos os níveis, do superior e o inferior”, para usar a metáfora mítica da composição dos níveis do ser da ontologia clássica idealista, como um unilateralismo injustificável e forçado do real para fins de controle de tudo com base numa idéia abstrata, metafísica, (facilitadora de uma fuga da complexidade do real), chamada “matéria”. Vemos, por aqui, o caminho de uma

¹⁵³² *Révolution ...*, op. cit., p. 223.

¹⁵³³ *Révolution ...*, op. cit., p. 224.

ideologia negadora da pessoa, única base sobre a qual pode se fundar as verdadeiras prerrogativas do espírito, pois, como já vimos, a pessoa responde à definição de espírito perfeitamente: *o não inventariável*.

Em uma outra aproximação ao fenômeno fascista, diz Mounier: “Entendemos por fascismo toda ditadura espiritual de uma comunidade sobre as pessoas, quer seja ela diretamente afirmada ou se imponha sob a cobertura de uma ditadura política ou econômica do Estado ou dos interesses particulares: movimento fascista, todo movimento que nos ameaça uma tal ditadura.”¹⁵³⁴ Esta definição mais ampla de fascismo, no sentido que alcança a dimensão social de sua expressão e defesa, nos mostra ao mesmo tempo tanto a fraqueza de uma definição muito restrita, ligada só ao *chefe salvador*, como se não se tratasse da deserção de cada indivíduo fascista de suas responsabilidades na transferência de uma tarefa, que competia somente a ele realizar, ao chefe. O fenômeno do chefe salvador fascista é o fim de uma fase e início de outra. Ele é *nutrido*, por um lado, por vários eventos que se acumulam cujos níveis profundos de significado o racionalismo não tem competência e nem condições de entender, e, por outro, numa espécie de simbiose, de “encanto da sexta-feira santa”, como dirá mais à frente Mounier sobre o povo alemão diante do nazismo, *nutridor*. Aqui o círculo se fecha, mas não o das responsabilidades, senão não teria sentido o esforço constante despendido por Emmanuel Mounier na tentativa de estabelecer um diálogo lúcido com os fascistas. “Um Proudhon e um Bakunine têm sido aqui mais clarividentes que Marx: eles o têm explicitamente anunciado, tanto sob sua forma trabalhadora como sob sua forma burguesa. Toda democracia de massa está na perspectiva do fascismo, ela o prepara.”¹⁵³⁵

Para Mounier, como veremos mais à frente, e já como temos tentado perspectivar a questão da violência fora da tagarelice liberal, a capacidade destrutiva de qualquer sistema – o capitalista, o fascista, o nazista e o comunista, todos negadores da pessoa – é igual, só mudando os requintes. Para Mounier nunca houve maior desprestígio em tentar um diálogo com um fascista ou um nazista com um rifle na mão do que com um capitalista que decide irresponsavelmente a vida de centenas de milhares de pessoas com um telefonema do seu gabinete. Na verdade, como já vimos antes na definição do tirano em relação ao

¹⁵³⁴ *Révolution ...*, op. cit., p. 347.

¹⁵³⁵ *Anarchie et Personnalisme*, op. cit., p. 686.

capitalismo, haveria mais “contato humano” em relação ao fascista e o nazista, nem que seja com base no ódio e em relação aos eventos dos quais eles se colocam claramente como responsáveis, do que com o ser anônimo acima de qualquer suspeita que é o capitalista imita. Notamos, então, apenas uma diferença específica do pai – o capitalismo – em relação aos seus filhos: os filhos se apresentam uniformizados, passíveis de identificação.

Essa tarefa de lucidez, na compreensão dos totalitarismos, se tornava ainda mais difícil naquele momento para Mounier e sua equipe, por causa de alguns complicadores. Num momento como aquele do entre-guerras, o mito da “personalidade”, do chefe salvador, já sendo sentido como apanágio do espiritualismo destes fenômenos totalitários, implicava um esforço tremendo de esclarecimento lúcido, por parte dos personalistas, que se viam forçados a estabelecer uma desolidarização das prerrogativas autênticas da pessoa daquela sua caricatura monstruosa que se apresentava na história na figura do chefe totalitário. Dificuldade acrescida porque os apelos ao visceral, ao telúrico, por parte destes neopaganismos, já encontravam, de certa forma, alguns constituintes que lhes davam uma certa consonância, aquiescência e apoio cultural por causa de todo um movimento europeu de reavivamento dos cultos pagãos da fertilidade e à natureza e toda simbólica da raça, da terra e do sangue que este tipo de culto trazia consigo e que caracterizam, de certa forma, também, a história espiritual dessa época.¹⁵³⁶ Essa situação tendia a encobrir, nessa tarefa de esforço de lucidez fora da mentira totalitária por parte dos personalistas, uma dissonância gritante entre as prerrogativas da pessoa tanto em relação à desolidarização com os pseudo-valores fascistas quanto em relação ao nazismo, no âmbito da sociedade européia de então. Fenômenos os quais o diretor de *Esprit* não via só como, por um lado, uma manifestação patente e sem rodeios da desfiguração individualista da pessoa incubada já no liberalismo-capitalismo e que agora se escancara, como caricatura, em egoísmo concentrado de massa, quer dizer, como *loucura de um indivíduo hiperbólico*. Estes fenômenos, portanto, prosseguindo na mesma intenção do individualismo em submeter a noção de “pessoa”, por exemplo, como fazia ainda a concepção caractereológica individualista de Renouvier¹⁵³⁷, dominante na França naquele período, colocavam então a

¹⁵³⁶ Para isso, ver: CLARKE, Nicholas Goodrick, *Raízes ocultistas do nazismo – cultos secretos arianos e sua influência na ideologia nazi*, Terramar, Lisboa, Portugal, 2002, principalmente, pp. 19 ss.: “1. A visão germanista” e “2. O renascimento moderno do ocultismo alemão, 1880-1910”.

¹⁵³⁷ *Le personnalisme, Oeuvres III*, p. 429.

Mounier e sua equipe, como dever, realizar realmente, como podemos ver, uma tarefa difícil de desolidarização dos valores próprios do universo da vida pessoal dessa sua atual deformação monstruosa. Tanto mais pelo fato de que, o que os totalitarismos mantinham em seu culto, também já vinha recebendo seu sentido desde meados do século XIX do pangermanismo, do qual extraia os temas da superioridade racial e cultural dos alemães e de sua vocação para a hegemonia sobre todos os povos da Europa.

Na medida em que podemos entrever o caráter denso destes anos, nos quais surpreende-se, por outro lado, com uma avalanche de grandes produções em todas as áreas da cultura humana e ao mesmo tempo com um despertar e a utilização dos elementos mais obscuros, mais elementares e viscerais das profundidades psicológicas humanas, pela via do religioso e do simbólico por parte de partidos políticos oportunistas que alcançam o poder de fato e que se utilizam de tudo isso em sua retórica para fins de “ordenação do mundo social”, é que podemos perceber a dificuldade de se tomar o *partido da lucidez* nesse complexo emaranhado ideológico que, não obstante, Emmanuel Mounier e sua equipe tomaram. “Sua grande força é ter, em 1932, ligado, na origem, sua maneira de filosofar à tomada de consciência de uma crise de civilização e de ter ousado visar, além de toda filosofia de escola, uma nova civilização em sua totalidade.”¹⁵³⁸ Isso pode explicar o caráter extremamente selvagem da filosofia de Emmanuel Mounier e sua amplitude temática que alcança o tom de um verdadeiro projeto pedagógico integral, pois para Mounier, aos 27 anos de idade, tratava-se mesmo, desde o primeiro artigo de *Esprit*¹⁵³⁹, de uma “crise de civilização”. Portanto, tratava-se, da sua parte, da “recusa determinante de revoluções que haviam se tornado totalitárias por desprezo ao espiritual, da recusa de uma ordem do mundo que engendra as catástrofes humanas, e engajamento por uma outra cultura, uma outra civilização, onde pessoa e comunidade seriam igualmente reconhecidas em seu papel único, insubstituível.”¹⁵⁴⁰

Se não era fácil para Mounier manter o partido da lucidez, para nós, que temos que descrever o sangue frio do diretor de *Esprit* em seu esforço por não se deixar levar pelos *a priores* do conservadorismo e moralismo liberal burguês, na busca da elucidação dos

¹⁵³⁸ RICOEUR, Paul, *Une philosophie personaliste*, in “Esprit”, *Emmanuel Mounier, 1905-1950*, número especial em homenagem a Emmanuel Mounier, *op. cit.*, p. 861.

¹⁵³⁹ Em *Oeuvres I: Refaire la renaissance* março de 1932, p. 137,

¹⁵⁴⁰ Prefácio de Guy COQ à nova edição separada de *Refaire la Renaissance*, Éditions du Seuil, 2000.

valores autênticos sobre os quais a mentira totalitária construía sua dominação e seduzia as consciências, também não se trata de tarefa fácil. Para tanto, enfrentamos dificuldades tanto no que diz respeito ao método de abordagem da obra selvagemmente filosófica de Emmanuel Mounier, quanto no que diz respeito a estarmos inseridos em uma certa sensibilidade difundida na sociedade atual, em relação a estes fenômenos totalitários, e que toma a forma de uma quase unanimidade, a partir da concórdia quanto a sua inegável malignidade, mas que, por outro lado, força no sentido do estabelecimento de uma compreensão, por assim dizer, apenas escolar de seu fenômeno, e não *axiológica*, transformando-o em mero objeto histórico, em objeto de museu das idéias e tendendo, assim, ao uso ideológico de escamoteamento do seu caráter *incubado* e *ativo* na própria ideologia liberal sob a qual vive a maior parte do mundo atual. Hoje contamos com uma grande sensibilização e unanimidade, por parte das pessoas em geral, em relação à malignidade que representou, para a história da humanidade, os fenômenos totalitários, do que não há dúvida. As imagens degradantes dos campos de concentração de Hitler expressam o nível desumano a que chegou tal degradação. O filósofo judeu-germânico perseguido pelo nazismo Theodor W. Adorno chega mesmo a colocar em dúvida, apesar de ter continuado sua obra literária até o fim de sua vida, sobre se “Será possível fazer poesia depois de Auschwitz”. Todavia, não se sabe, em relação a eventos mais contemporâneos, se algum intelectual polonês fez a mesma pergunta depois do esvaziamento da Polônia, ou se algum intelectual russo, depois dos Gulags, ou se algum intelectual armênio, depois do genocídio armênio etc. Portanto, esta ênfase, esta publicidade centrada, *com razão*, na malignidade do nazismo pode ocultar, por outro lado, a parte importante de um aspecto mais geral do elemento de destrutividade contido na cultura ocidental e mundial para o qual a reflexão personalista não poupou esforços em chamar a atenção, mas na medida exata em que se tratava de um evento humano baseado em determinadas opções humanas, *nem mais nem menos do que isso*, sem, por outro lado, cair na metafísica do pessimismo, no catastrofismo.

Não podemos, então, esquecer, além do massacre dos judeus, da dizimação dos povos Incas pelos espanhóis, da violência aos povos ciganos, do esvaziamento da Polônia, do genocídio armênio, da escravidão africana, e também dos atuais campos de concentração a céu aberto que comprometem a existência de milhares de seres humanos em nossas próprias metrópoles atuais em plena *realidade liberal da chamada democracia*

representativo-parlamentar etc. Seguindo a inspiração personalista, a comunidade judaica não pode permitir que os seis milhões de judeus mortos deixem de representar um apelo “humano”, antes que apenas étnico-religioso. A acusação de Hitler, não pode fazer-nos perder de vista que o nazismo não nasceu do nada. Portanto, esse mal, para o personalismo de Mounier, não tem densidade metafísica suficiente para estabelecer o *pessimismo* absoluto e, logo, a fuga da responsabilidade e indiferença confortável que gera, para os *bem situados*, o sentimento de sua “inexorabilidade”, de seu “determinismo determinante”. Para o personalismo não há determinismos absolutamente determinantes. Pois é sempre sobre os determinismos, que compõem a dimensão das aderências necessárias sobre as quais a pessoa encontra o apoio para o seu desenvolvimento, na verdade, sobre o domínio da pessoa das leis que regem sobre um campo em que predominava seu desconhecimento, logo, *seu determinismo*, que ela constrói a *sua liberdade*. O desenvolvimento da ciência é, sobre essa ampliação da liberdade em um domínio que se considerava sob os determinismos, um exemplo claro do que Mounier quer dizer. Além disso, nota Mounier: “O pessimismo intelectual tem sempre estado ligado a um certo aristocratismo orgulhoso.”¹⁵⁴¹ O pessimista o é, então, estrategicamente, para poder estabelecer argumentos no sentido de justificar o seu medo de *compartilhar*, de *participar*, a sua recusa e negação do modo de ser originário da relação, para fundamentar a sua dureza de coração. Todo pessimista pode permanecer dizendo que é porque se encontra confortavelmente instalado.

Sobre o catastrofismo, Mounier reconhece que em sua base permanece o caráter de falta de futuro. Nesse sentido, indo na contramão da interpretação corrente acerca do ano 1000 como tempo de catástrofe, Mounier vai elencar ações, por parte dos medievais daquele período, que, longe de apoiar o catastrofismo, indicavam o sinal próprio do sentido da escatologia cristã: “um novo céu e uma nova terra”, ou seja, o sentido neotestamentário de que o *fim do mundo* representava, para eles, o fim de “um” mundo.¹⁵⁴² Este aspecto da escatologia cristã quanto ao *fim do mundo*, fomentou naquelas pessoas, segundo Mounier, uma vida de ação e atividade no sentido mesmo para que o fim chegasse. “Longe de se deprimir, a atividade destas pessoas possuídas pela convicção de um fim próximo da cidade

¹⁵⁴¹ *Appendices de Révolution personaliste et communautaire, Oeuvres I*, p. 843.

¹⁵⁴² *La petit peur du XX^e siècle, Oeuvres III*, p. 345 s. Todavia, a leitura integral do artigo *Pour un temps d'apocalypse* será muito proveitosa quanto a esse assunto.

terrestre recebeu, ao contrário, um tipo de golpe de chicote. Henri Pirenne sublinha ‘o otimismo’ e ‘o sobressalto de energia’ que marcam este fim do século XI e seu contraste com os anos precedentes. A população aumenta, a vida econômica é retomada, numerosos monastérios são fundados. O grande período de construção das igrejas começa alguns anos antes do ano 1000: ele não tinha sido, pois, provocado, como se tem sustentado, como sinal de reconhecimento para com Deus que não havia destruído o mundo: como se o evento do Reino de Deus fosse, para uma consciência cristã, uma catástrofe a se evitar ou a retardar! Muito pelo contrário, se quer oferecer a Deus os edifícios onde ele possa dignamente descer.”¹⁵⁴³ A comparação e o contraste que Mounier precisa são claros: o fim do mundo “dito” laico, burguês e racionalista, ao se transformar em um *catastrofismo*, no sentido que esta mesma laicidade, no alvorecer de sua fase heróica conquistadora, enfrentou e combateu, *com razão*, contra a decadente Idade Média, demonstra hoje o seu verdadeiro caráter covarde, arreado, impotente e incapaz, depois de ter fracassado na tarefa que tomou nas mãos pela qual se propôs criar, sobre suas bases, a sua imagem e semelhança, o sentido de uma comunidade de destino para Ocidente, mas que se mostra hoje um fracasso.

O espírito decadente de catastrofismo que serviu de argumento à burguesia conquistadora do início contra o que comumente se define como *o cristianismo em si*, resquício de pensamento mágico a ser descartado, e isso na intenção de estabelecer o chamado *espaço laico* fora das amarras da religião, acabou se tornando, *mutatis mutandis*, o mesmo da chamada laicidade burguesa de hoje, que teima em permanecer portadora de um catastrofismo que funciona como álibi para a inação, a letargia e a indiferença resignada diante de uma metafísica determinista sem futuro.¹⁵⁴⁴ O impressionante nessa inversão é que enquanto para o pensamento cristão, o fim do mundo, escatologicamente tomado, ou seja, fim de *um mundo* e início de *um novo*, continua, nesse sentido, sendo mais realista, porque é aberto ao futuro com suas possibilidades, a um futuro aberto sem uma metafísica preestabelecida, a não ser a que sugere a experiência mais primitiva da pessoa como

¹⁵⁴³ *La petit peur du XX^e siècle, Oeuvres III*, p. 346.

¹⁵⁴⁴ O esforço atual de compartilhamento lúcido por parte de Castoriades de sua estupefação, e que se dá através do seu trabalho crítico, tem, nesse sentido, a nosso ver, toda razão. Ver, em Português, CASTORIADES, Cornelius, Vol. I, *As encruzilhadas do labirinto*, Paz e Terra, Rio de Janeiro, 1987; vol. II, *As encruzilhadas do labirinto/2 – Os domínios do homem*, 1987; vol. III, *As encruzilhadas do labirinto/3 – O mundo fragmentado*, 1992. Em relação a este último texto, ver o artigo, originalmente em Inglês falado na Boston University em 19 de setembro de 1989, traduzido pelo próprio CASTORIADES para o Francês: “A época do conformismo generalizado”, p.p. 13 ss.

justamente ser para o futuro, da pergunta que se é levado a fazer quanto a se se ter uma metafísica é um problema para a constituição do espaço laico ou não, poderíamos passar para outra pergunta que, seguindo a perspectiva personalista, parece mais essencial: Qual metafísica dessa história, já que possuir alguma metafísica é sempre algo inevitável, se apresenta como a que porta os elementos mais próximos desse sentido de um *futuro aberto* que o personalismo vê como integrante fundamental ao ser da pessoa criadora livre e responsável? Esta pergunta Mounier faria antes como uma provocação, uma problematização, do que como intenção apologética.

Não nos interessa fazer aqui apologética do cristianismo, tanto pelo fato de que não existe apologética numa religião de testemunho, e não simplesmente de argumentos: diante de um testemunho, se se quer relevar o seu caráter próprio no âmbito da experiência religiosa, que é o que o personalismo de Mounier tenta fazer, só pode haver *decisão*; a argumentação sobre suas razões é sempre posterior, o que já é, como diz o próprio nome, uma *racionalização*. Todavia, colocamos as coisas nesta perspectiva hiperbólica, por assim dizer, para que nos venham à tona alguns elementos fundamentais que podem estar ofuscados pela retórica dominante racionalista burguesa e liberal em relação a estas questões que nos tocam aqui e cujo terreno tem de ser preparado. Enfim, para o personalismo, o pessimismo quanto à possibilidade de transformações sociais benéficas fora da liberal “força das circunstâncias”, ou seja, através da participação responsável da pessoa concreta fora dos quadros sociais claramente patológicos, é *fenômeno tipicamente burguês*, mais precisamente, próprio do espírito pequeno-burguês de *vontade de instalação*.

Todavia, depois destas digressões que consideramos necessárias, podemos agora entrar mais diretamente no nosso assunto. Para o personalismo, *não há eventos isolados*, mas sim *eventos que nós isolamos*. Para a ontologia personalista, que vê tudo sob o modo de ser da *relação*, a realidade se apresenta sempre num *continuum*, o que não quer dizer eliminação da *diacronia*, pelo contrário, e temos visto isso aqui mesmo neste nosso estudo. Para o personalismo, como já tivemos a oportunidade de ver, o movimento de personalização é feito de uma mistura densa e tensa, *dialética*, de continuidades e descontinuidades. A ontologia liberal, por outro lado, que vê tudo sob o modo de ser da *separação*, e o seu relativismo interesseiro racionalista, que proclamou a descontinuidade até, é claro, à implantação da sua *razão*, querem forçar a humanidade inteira no sentido da

crença de que a única continuidade válida é a que ele proclama como tal e que os eventos chamados por ele “isolados” são descontinuidades sem nenhuma relação com esta sua continuidade proclamada que ele quer sempre válida em si mesma: *até nisso, o capitalismo quer sair incólume*. Ora, para o personalismo, que, com já vimos, adota a história como o verdadeiro palco dos eventos, nossa *capacidade de empreender recortes à realidade* – diga-se de passagem, uma capacidade infinitamente inferior à de ver as coisas sob o modo de ser do *continuum*, pois este exigiria mais criatividade no trato dos problemas humanos em geral – não pode nos levar à ilusão de que a realidade seja em si compartimentada, como quer o liberalismo. Em outras palavras, para o personalismo, mantendo-se em sua perspectiva ontológica relacional, como veremos a seguir, *o nazismo e o fascismo são filhos bastardos do capitalismo* – como também o *comunismo*. Para Mounier, qualquer análise destes fenômenos que não inclua sua descendência e filiação capitalista é pura mistificação e moralismo a serviço do espírito burguês.

IV.13 O fascismo e o nazismo

Apresentadas estas linhas gerais da perspectiva sobre a qual se dá a crítica de Emmanuel Mounier ao fenômeno dos totalitarismos, passamos agora a entrar em alguns detalhes mais específicos de sua crítica que consideramos os mais paradigmáticos nessa sua busca da lucidez fora da mentira. Primeiro em relação ao fascismo e depois ao nazismo.

Para Mounier, não se encontra nem no fascismo nem no nazismo a idéia de uma comunidade humana e sequer de uma marcha para a universalidade, portanto, não são fenômenos, como o da burguesia conquistadora do início, que tomam nas mãos um papel pedagógico universal. “Consideramos, por conseguinte, que para o fascismo italiano como para o nazismo, a idéia de uma comunidade humana e de uma marcha qualquer à universalidade, seja com todas as garantias que se possa tomar em uma via em que as ideologias prematuras têm semeado a destruição, não se coloca.”¹⁵⁴⁵ Mas antes disso, Mounier observa que paralelamente a sua afirmação antiintelectualista, o fascismo é, como já vimos, uma reação anti-individualista. “Aqui ainda, nós não poderíamos senão felicitá-lo

¹⁵⁴⁵ *Manifeste ..., op. cit., p. 503.*

por esta reação, observa Mounier, se, em rejeitando o individualismo, ela não comprometesse, no mesmo golpe, as garantias inalienáveis da pessoa humana, e, querendo restaurar a comunidade social, ela não estabelecesse a opressão.”¹⁵⁴⁶

Mounier, mantendo o foco da pessoa, elenca uma série de elementos constituintes deste fenômeno complexo que é o fascismo os quais possibilitam ao diretor de *Esprit*, em 1936, construir uma pista de sentido para a compreensão desta nova mentira da pessoa e, logo, sua superação. Já dissemos que para Mounier quando os fascistas demonstram que o Estado-Nação é a única fração da espécie que é organizada para alcançar os objetivos da espécie, é sobre a biologia social, e não sobre a pessoa que eles associam sua doutrina. Quando eles se aferram a demonstrar que o Estado é a necessidade espiritual do indivíduo, “expressão completa do devir do espírito”, “a síntese do universal e do individual”, e que assim “ele encerra em si as razões tanto do nosso direito quanto do nosso dever, as razões da extensão de nossa individualidade quanto de seus limites”, segundo Mounier, não há mais dúvida sobre qual é a ontologia anti-personalista que anima o sistema. Na linguagem de Mussolini, e de muitos de seus comentadores, segundo Mounier, não se deve somente enxergar um rigoroso estatismo jurídico: trata-se de um verdadeiro panteísmo religioso, no sentido estrito, o que inspira suas fórmulas. O Estado no fascismo, segundo Mounier, me é mais interior a mim mesmo que eu mesmo; a verdadeira liberdade é adesão e fusão total em sua vontade, que engloba e anima minha vontade; o fim do indivíduo é sua identificação ao Estado, como o fim da pessoa, para o cristão, segundo Mounier, é a identificação (aqui sobrenatural e elevadora) da pessoa com Deus.¹⁵⁴⁷

Mounier, com temos vindo notando, percebe o caráter religioso que estes fenômenos tomam e os elementos religiosos de que lançam mão para justificar suas ações. No que, sem dúvida, a história mostra que foram bem sucedidos. Com isso, se nos esclarece duas coisas importantes. Primeiro o sentido profundo – psicológica e religiosamente falando – em que se localiza o atrativo de uma comunidade social. Quer dizer, aquilo que realmente a move, num sentido em que faz com que se sinta portadora de uma comunidade de destino, está, do ponto de vista do sujeito, “aquém” do que o racionalismo estreito pretende que esteja, quer dizer, em suas instituições democráticas fundadas no juridismo

¹⁵⁴⁶ *Ibidem*, p. 503.

¹⁵⁴⁷ *Manifeste ..., op. cit.*, p. 504. Esta citação completa se encontra *acima*, p. 357 s.

abstrato, e “além”, no sentido da proclamação de um futuro real, segundo o personalismo, como a possibilidade de um ultrapassamento mais amplo do que o oferecido pelo capitalismo no seu frisson. Este reduz o que seria o movimento de uma vida plena pessoal à corrida diária, de uma maioria esmagadora, atrás do sustento, quer dizer, de *dinheiro*. Corrida na qual o capitalismo financeiro e de especulação já não pode dar nenhuma garantia de êxito a esta multidão quanto à consecução, pelas vias chamadas honestas do serviço prestado, do ideal burguês de felicidade que o capitalismo, por outro lado, continua a proclamar como possível a todos, como universal. Ele, portanto, segundo o personalismo, reduz a realidade humana a seu joguinho interesseiro colocando o ultrapassamento da pessoa – que é um ato intrínseco ao movimento de personalização – como circunscrito ao ganho de dinheiro. Por sua vez, a este ganho de dinheiro, proclamado pela ideologia do capitalismo e aceito pela sociedade como “o” sentido da vida e “o” meio de conquista da felicidade burguesa, logo em seguida, o mesmo capitalismo retira as possibilidades reais e o nega à maioria esmagadora, obrigando-a a se ver reduzida a uma vida medíocre de *busca obstinada e sem garantias do dinheiro* prometido, fazendo com que, ao mesmo tempo, esta multidão nem ganhe o dinheiro suficiente para a consecução da *felicidade burguesa*, diariamente veiculada, e nem consiga alçar o nível de uma vida minimamente digna, a qual o regime capitalista não permite que se expresse acima da lógica infernal da sua analiticidade de morte, do epidérmico e da mediocridade dos pseudo-valores cantados pelo mundo do dinheiro. Como diz Denis de Rougemont sobre essa roda encantada, essa analiticidade de extremo mal-gosto e necrófila, esse engodo cultural e maciço, primeiro se cria a necessidade do dinheiro, depois se dificulta o seu acesso.¹⁵⁴⁸

Mais adiante, Mounier continua sua tentativa de elucidação. “O individualismo nietzscheano que se afirma em algumas palavras de M. Mussolini, a complacência do fascismo inicial para com o liberalismo econômico não devem nos iludir. O anti-personalismo do fascismo italiano é radical. ‘O indivíduo vive na Nação, logo ele é um elemento *infinitesimal e passageiro*, e aos fins da qual ele deve se considerar como *órgão e instrumento*’ (Gino Arias).¹⁵⁴⁹ Não somente negligenciável, a pessoa é o inimigo, o mal. É aqui que joga o profundo pessimismo sobre o ser humano que está na base do fascismo

¹⁵⁴⁸ *Pensée avec les mains, op. cit., passim.*

¹⁵⁴⁹ Em nota de MOUNIER: “Discurso de 10 de março de 1929.”

como de todas as doutrinas totalitárias depois de Maquiavel e Hobbes: o indivíduo tende *inevitavelmente* [grifo nosso] ao atomismo e ao egoísmo, quer dizer, ao estado de guerra, à insegurança e à desordem. Só o artifício da razão, engrenada sobre um hábil mecanismo das paixões (dirão os latinos), ou só a afirmação incondicional da força pública (dirão os germânicos) podem engendrar a ordem civil; bem longe de um ‘mínimo de governo’, segundo a exigência inspirada pelo otimismo rousseauiano, é um máximo de governo que é necessário ao indivíduo. Esta ordem é indiscutível porque só ela é humana e espiritual. Ela é mesmo divina: pois o Estado, na literatura fascista, se afirma muitas vezes como uma Igreja, mais que uma Igreja, pois não reconhece realidade às pessoas e nem aos grupos intermediários senão como integrados em sua própria substância.”¹⁵⁵⁰

A perspectiva histórica de tratamento das questões por Emmanuel Mounier não deixa de fazer com que ele toque nos elementos genéticos do fascismo. Já dissemos que para o personalismo não há fatos isolados, mas fatos que nós isolamos. Falamos antes do espírito de catastrofismo que ronda a burguesia contemporânea e vemos, na última citação, Mounier falar de “pessimismo”, ao ligar o fascismo com o profundo pessimismo sobre o ser humano que está em sua base como de todas as doutrinas totalitárias, depois de Maquiavel e Hobbes: “o indivíduo tende *inevitavelmente* [grifo nosso] ao atomismo e ao egoísmo, quer dizer, ao estado de guerra, à insegurança e à desordem”. Em seguida, vemos Mounier falar do otimismo rousseauiano que é negado no fascismo: “bem longe de um “mínimo de governo”, segundo a exigência inspirada pelo otimismo rousseauiano, é um máximo de governo que é necessário ao indivíduo”.

Ora, com isso Mounier não quer dizer que não haja nenhum “otimismo” no fascismo ou no maquiavelismo ou em Hobbes. O que ele pretende enfatizar é seu “pessimismo” em relação à pessoa, que no racionalismo, como vimos, toma a forma do indivíduo que se deixa inventariar sob suas formas sociológicas, para que melhor sirva as suas intenções definidoras. Neste nível de tratamento dos sentidos orientadores gerais, tais como são o do otimismo e o do pessimismo, não podemos nos esquecer que se trata, para o personalismo, antes que de estruturas metafísicas do ser, sim de *atitudes pessoais que fundam metafísicas e valores*. Portanto, são *complexos* e apenas simplificados pela nossa capacidade de racionalização.

¹⁵⁵⁰ *Manifeste ..., op. cit., p.504.*

Nenhum ser humano, pode-se dizer, enquanto permanece vivo, é *absolutamente* pessimista ou otimista, pelo simples fato de que é impossível viver conseqüentemente qualquer uma destas maneiras na forma absoluta em que elas perspectivam as coisas, ou seja, como um puro otimista ou um puro pessimista. Nem Schopenhauer (1788-1860), que afirmava que o nosso maior problema é querer continuar vivendo, foi tão conseqüente com sua filosofia: pelo contrário, viveu uma vida longa para os padrões do século XIX, 72 anos. Contra o comodismo que estas posturas absolutas provocam em seus defensores, Mounier quer perceber as localizações estratégicas em que elas se encontram nestas reflexões que, aos olhos do personalismo, se apresentam sempre como parte do adiamento da pessoa concreta em proveito de alguma outra coisa, no caso aqui do poder centralizador.

Nesse sentido, o caráter dito mais racional de um Maquiavel e de um Hobbes, diante de uma ideologia mais “simbólica”, como é a do fascismo – o chefe como símbolo, a nação com símbolo, o povo como símbolo, o sangue como símbolo etc. – o que lhe possibilita localizar sua metafísica no além das formas sociais e exigir o sacrifício do indivíduo a esse “todo” que ultrapassa as formas, não deve ocultar, de fato, onde realmente se localiza a unidade de sentido que estas duas posturas, a do racionalismo e a do fascismo, aparentemente distantes se encontram. Ora, tanto o racionalismo absolutista quanto o fascismo mantêm um mesmo pessimismo quanto ao indivíduo, feixe de paixões e desejos descontrolados, e um mesmo otimismo na centralização do poder nas mãos de um único e só como a forma viável de controle dos desejos e paixões desvairadas de todos. Um quer fundar o poder centralizador com argumentos racionais buscando as formas pelas quais o poder se estabelece, com suas próprias leis, fora da “submissão de *uma* religião”, ditando, pela apreensão racional, as condições de fato pelas quais ele melhor será mantido – Maquiavel pela sabedoria da história, e Hobbes pelo método racional matemático; o outro é a exacerbação da autonomia do poder que encontra, no poder de fato, não só a matéria que dá o sentido da forma, mas a *unidade mesma da matéria e da forma*.

Como dissemos, para o personalismo o ser se dá sob modo de ser da *relação* em que, contra a tentativa da relativização fácil e interesseira do racionalismo – relativiza os outros para absolutizar-se a si mesmo –, ele opõe o desconcerto do *continuum* da relação; e contra as formas panteístas do Estado, por outro lado, ele opõe o desconcerto da

descontinuidade, como a manifestação da liberdade, dimensão mais própria do ser do futuro que é a pessoa responsável, senhora do seu meio, em sua luta pelo real.

Passemos agora ao outro filho bastardo do capitalismo: o nazismo. Em nota em um texto de 1933, é possível já constatar as dificuldades na análise de fenômenos tão recentes, como eram o fascismo e o nazismo, os quais a geração de jovens intelectuais, à qual pertencia Emmanuel Mounier, se propunha a realizar uma análise lúcida fora dos quadros do racionalismo decadente. Essas duas tendências de análise dos fenômenos totalitários são anotadas por Mounier em relação à *Ordre Nouveau*, movimento de divulgação e de ação política mantido desde 1930, ano de sua fundação, por Alexander Marc, seu principal animador, como órgão de divulgação que, quando do lançamento de *Esprit*, em 1932, se colocou como seu veículo de extensão político-revolucionária e como prosseguimento prático-político. A primeira tendência, anotada por Mounier, era expressa pelo diretor da *Ordre Nouveau*: “Na origem espiritual do movimento nacional-socialista, lemos nós, se encontram os germes de uma posição revolucionária nova e necessária.”¹⁵⁵¹ A segunda, era expressa, no mesmo órgão, por Arnaud Dandie: “No coração do cesarismo, há uma trapaça: a centralização da pátria em perigo, a hierarquia rígida da administração militar, tudo isso, em um só golpe, passa ao serviço da ditadura; o sufrágio que devia servir de controle exercido pelo povo sobre seus representantes torna-se plebiscito, quer dizer, o ponto de apoio mais sólido do tirano demagogo. Em uma palavra, o servo, o Estado, passa ao nível de rei, pois o que faz a ditadura não é tanto o ditador, quanto o aparelho de que ele se serve para os fins geralmente desinteressados, mas sempre contra revolucionários.’ Entre estas duas profissões, diz Mounier, deve-se escolher.”¹⁵⁵² E é sob essa dupla perspectiva que devemos delinear a crítica ao nazismo realizada por Emmanuel Mounier.

Sobre o nacional-socialismo, diz Mounier, retomando ele também a herança histórica do romantismo germânico, se faz uma mais confusa metafísica das forças telúricas e do lado obscuro da vida. Enquanto que o racionalismo aparece como um tipo de fuga para o progresso, de horror instintivo por todos os elementos primários do ser humano, o misticismo nazista, ao contrário, como escrevia Tillich, às vésperas da revolução, nota Mounier, é um retorno apaixonado do ser humano as suas origens. Enfraquecido, enervado

¹⁵⁵¹ *Révolution ...*, *op. cit.*, p. 228: (Bulletin de l’O.N., decembre 33.)

¹⁵⁵² *Ibidem*, p. 228.

pela civilização contemporânea, segundo Mounier, o ser humano aí se crispa sobre si, remonta às fontes de sua carne, ele procura aí ajuda e proteção, por este reflexo de adulto desamparado que vai se encolher contra sua infância. O sol, o sangue, a nação lhe são um novo *lebensraum*, diz o diretor de *Esprit*, um novo espaço orgânico de vida. Ele, o ser humano, está mais perdido, isolado nas grandes solidões modernas. Por outro lado, observa Mounier, quanto a este espaço vivo, ele o toca com suas mãos, ele o mede com seu olhar ou seu trabalho, ele sente bater nele o ritmo de seu sangue puramente germânico.¹⁵⁵³

Com isso, vemos que o nazismo nasce não de um *ex nihilo*, e nem de uma superabundância, mas de “uma falta”. Falta de sentido humano mantida, a todo custo, pela algaravia da retórica liberal e que é o tempo de espera, nesse seu jogo interesseiro abstrato pintado de sofisticação racional, e que não se exauriu ainda em sua capacidade ludibriadora sem nenhum vislumbre de criação de um espaço para a participação efetiva da pessoa responsável, da oportunidade da revolta dos elementos mais viscerais dos seres humanos sempre prestes a subirem à tona para prestação de contas. É nesse sentido que devemos entender as duas saídas possíveis do liberalismo: ou, em países que tenham alguma história de avanço em termos de emancipação humana e de contato com a dimensão da liberdade, continuar seu jogo abstrato transformando todos os problemas sempre em problemas individuais, afastando da cena do crime o capitalismo e suas instituições pseudo-democráticas; ou, em países em situação diversa, investir pesado no poder coercitivo de polícia por parte do Estado, atribuição, como já vimos, que o liberalismo, nestas condições, não quer nenhum pouco diminuídas. Não podemos estender aqui a crítica de Mounier e sua equipe em *Esprit*, à época, ao fenômeno do *imperialismo europeu*. Todavia, podemos dizer que graças ao imperialismo, os países mais poderosos da Europa, e os Estados Unidos, conseguiram estabelecer as condições materiais, em seus próprios territórios, e não no das colônias, sempre no empenho e sentido de suprir, transformando o que vinha do sentido de afirmação da pessoa em seu movimento de emergência veiculado pela maior consciência social cultivada historicamente na Europa, como se tratando de *reivindicação individualista liberal*. Por meio dessa estratégia, eles conseguiram adiar novamente a pessoa em seus próprios territórios neutralizando o seu movimento de emergência interpretando a história das conquistas humanas ocorridas na Europa como desejo de conforto e instalação

¹⁵⁵³ *Manifeste ..., op. cit.*, p. 502.

pequeno-burguesa. Por meio, então, em termos das demandas da consciência social que não tomaram o sentido, como queriam os personalistas, de uma revisão de suas instituições na criação de uma civilização em acordo com as prerrogativas da pessoa. E isso, por parte dos impérios europeus, através da sangria das suas colônias, no primeiro momento de sua dominação. Mas também no seu atual segundo momento, o da manutenção de uma “dependência indireta”, possível porque transformada em ideologia planetária e totalmente na forma de sensibilidade difundida. Na verdade de *espírito*, em termos de uma globalização não só do seu modelo antropológico como de um sistema financeiro sofisticado, abstrato e virtual, como já vimos, violentamente unificado sob o signo do “lucro custe o que custar”. Este tem conseguido bancar o seu universalismo da morte a custo de muita destruição humana e planetária. Um projeto nefasto da ideologia liberal capitalista, já previsto pelo plano Marshal, acerca do qual temos presenciado e sentido hoje o engodo.

O nazismo, como reação, para Mounier, não deveria surpreender. Uma reação tão brutal de forças obscuras depois de uma longa e morna decomposição do idealismo burguês. O excesso mesmo se compreenderia, se ele fosse provisório, diz Mounier. Mas o perigo é que os instintos procuram se dar a dignidade de um sistema. Nós vemos nascer, nota o diretor de *Esprit*, então, saído dos autores nazistas, um novo racionalismo, mais duro que o antigo: pois, como observa Mounier, “pode-se fazer um sistema com os elementos instintivos como com os elementos racionais, estes não são os menos artificiais, nem os menos rígidos, nem os menos desumanos. Quando os legistas hábeis, como M. Ugo Spirito, ou M. Panunzio, se aferram a demonstrar que no Estado fascista todas as contradições humanas se anulam ‘espontaneamente’ pela graça infalível de um regime, quando M Rosenberg se emprega pesadamente a explicar toda história humana pelo conflito dos nórdicos e dos negróides, nós não vemos o que há de ganho sobre o professor liberal ou a dialética marxista.”¹⁵⁵⁴ Sempre o parentesco fatal! O nazismo é, no regime do racionalismo liberal, a timidez das partes mais baixas que pulsa por manifestação.

É verdade que o nacional-socialismo se nutre de concepções menos cesarianas e mais wagnerianas da comunidade nacional, com nota Mounier. “A realidade primeira, a substância mística, aqui, não é mais o Estado, mas a ‘comunidade do povo’, diz Mounier, a

¹⁵⁵⁴ *Manifeste ..., op. cit.*, p. 502.

Volkstum [nacionalidade], a *Volks-gemeinschaft* [nação], noção orgânica oposta à noção estática (como a própria palavra indica) de Estado. A nação, aqui, não se absorve na unidade jurídica do Estado; o Estado nacional não é senão um aparelho entre muitos outros a serviço do povo alemão. O Estado romano pode anexar a si um Império heterogêneo ao povo de Roma, se seu poder o exige; ele é expansivo. O Estado alemão não pode decretar arbitrariamente as condições de sangue e comunidade histórica que fazem o povo alemão, o Reich: ele não é senão irredentista¹⁵⁵⁵, ao menos enquanto permanece fiel a sua mística, mas o é com toda a força do instinto. – Terra, sangue, comunidade do povo, tais são os três ingredientes pelos quais pode-se caracterizar uma realidade tão densa e perigosamente inapreensível como é a *Volkstum*, conclui Mounier. Eles fundam, segundo Mounier, uma mística comunitária que junta à mística das origens um naturalismo que não o é sem encontrar seu análogo em certos meios reacionários franceses. – ‘A natureza está à direita’, escreve Ramuz. A mística do camponês e do retorno à terra que a Alemanha nacionalista-socialista desenvolve não é somente um meio de luta contra o trabalhismo marxista; ela está ligada à mística da raça, à qual o camponês contribui mais que qualquer outro para manter pura, longe das cidades: ela é a fonte intacta do sangue alemão, o depositário de suas virtudes e de sua prolificidade¹⁵⁵⁶; contrariamente ao trabalhador¹⁵⁵⁷, ele não saiu do capitalismo (W. Darre); mais ainda: é considerado como um tipo de sacerdote em participação sagrada com a terra nutridora. Totalmente aparentada é a concepção da mulher, por natureza destinada a viver mais próxima que o homem do ritmo secreto da vida: de onde a importância que a ela lhe dá o regime, não para libertá-la ou expandi-la como pessoa, mas para ligá-la bem estreitamente a sua única função geradora. – Sobre a raça, não há nada que não seja repisado. O sério com o qual se prossegue na propaganda racista, enquanto que a ciência universal, sem distinção ideológica, não chega a dar sequer um sentido ao conceito de raça pura, e enquanto os cientistas alemães têm discretamente fechado as portas do seu laboratório ao racismo, testemunha o caráter religioso dessa propaganda pretensiosamente científica. ... O nacional-socialismo não fixa em sua doutrina,

¹⁵⁵⁵ Segundo HOUAISS, *Dicionário da Língua Portuguesa*: Partidário de qualquer movimento nacionalista que se empenha em emancipar seus territórios do domínio estrangeiro.

¹⁵⁵⁶ Fecundidade.

¹⁵⁵⁷ Para a “mística nazista”, como nota Mounier. Toda ideologia totalitária propõe seu início *ab ovo*, sua originalidade surge de si mesma. Todavia, nem o racionalismo, como ideologia, foge dessa regra. Daí o seu caráter também marcadamente religioso, quer dizer, de *crença*.

em relação à pessoa humana, este desprezo que é inerente ao juridismo romano. Aqui e ali, no sistema, ao contato mesmo dos seres humanos, os germes do personalismo ali são bem mais fáceis de se descobrir que no estatismo mussoliniano. Um tipo de otimismo biológico e nacional por sua vez o sustenta. Um ‘Encantamento da sexta-feira santa’ se mantém sobre o bom povo alemão, bom entre as forças boas. Aqui, nós estamos longe de Maquiavel e do Leviatã, do ídolo frio e extenuado do Estado submetendo o caos dos indivíduos. Paganismo ainda, mas um paganismo florido e confiante no ser humano. Uma corrente de amor circula do povo ao seu Führer, doçura que é totalmente diferente do delírio romano. Se quiserdes assustar um nazi, digas-lhe que ele vive sob uma ditadura. O fascista italiano, ao contrário, se gloriará. Entretanto, só a matéria é mudada, a forma permanece idêntica.”¹⁵⁵⁸

Para o personalismo, este parentesco de fundo não o permite fazer o jogo polarizador que o racionalismo da moral burguesa quer manter em relação a estes fenômenos complexos. Não é importante só manter o capitalismo e suas instituições incólumes diante dos fatos, para a moral racionalista burguesa é também necessário não permanecer nenhuma dúvida também quanto a sua “pureza” em relação a estes fenômenos, que, pelo DNA ideológico, o personalismo vê como sendo seus filhos. A diferença do personalismo em sua análise do fenômeno nazista é o seu pronto reconhecimento nesta ideologia da existência de elementos que tocam em dimensões fundamentais e reais da pessoa. O que não o leva, por outro lado, a aceitação de sua desfiguração. Importa ouvir a voz do fenômeno para podermos distinguir o que vem da pessoa e o que não vem, ou, nas palavras de Mounier, para que possamos distinguir a verdade do erro. O nazismo é a tentativa desesperada, louca, demoníaca que o ser humano, num determinado momento, manifesta em sua recusa de uma sociedade morna e que se alimenta de sua própria decadência anêmica. Nesse sentido, o nazismo e o fascismo são frutos do capitalismo e da sociedade burguesa, ou antes, germes em incubação que encontraram o momento de nascer.

Enfim, para o personalismo de Emmanuel Mounier, a vocação de ser uma pessoa não tem, pois, nenhuma relação com a busca da personalidade. Como já citamos de Mounier: “A pessoa é um infinito, ou ao menos um transfinito ... A personalidade é, ou tende a ser, a reivindicação do finito que se crispa sobre sua finitude. A personalidade, contrariamente ao indivíduo, se engaja, comanda, se compromete, mas também se choca, se

¹⁵⁵⁸ *Manifeste ..., op. cit., p. 503 s..*

desconfia, se reserva, se lamenta, em uma palavra, se recusa.”¹⁵⁵⁹ Como temos podido perceber nesta difícil tarefa de lucidez, em relação a ideologias que querem se fundar sobre a “pessoa”, o que, na verdade, é apenas um alibi para que seja volatilizada no culto à personalidade, o importante a ser notado quanto à personalidade, e em relação à pessoa, é o seu caráter ambíguo que, em sua inserção na atividade, realmente mais dinâmica – principalmente no nazismo –, diferente da monotonia do indivíduo liberal, pelo fato mesmo de ser menos grosseira que o indivíduo, pode representar um maior obstáculo tanto para a distinção quanto para a plena realização do ser humano que a vida pessoal, tomando-se as prerrogativas da pessoa à sério, propõe. A amplitude de irradiação da personalidade pode confundir as coisas nesse plano em que se pretende diferenciar as prerrogativas da pessoa deste borbulhar da chamada personalidade. A amplitude da personalidade, enraizada no inconstante do infinito, é o que torna o apelo fascista e o nazista atrativos. Mounier entendia o seu perigo, pois o apelo vital contido na personalidade, o qual, no sentido da pessoa responsável, também é o do personalismo, ocultava uma deformação que lhe é própria: a tirania e a absolutização da vontade de *um único indivíduo* sobre todos os demais. Assim como em relação à pessoa o individualismo oculta a sua farsa, ou seja, o *indivíduo*, a busca da personalidade oculta, em relação a este mesmo “centro de atração axiológica” que é a pessoa, a sua na figura do *chefe salvador*.

IV.14 Mounier sob Vichy

Vemos como necessário aqui, expor um tema que tem causado algumas polêmicas. Todavia, pretendemos somente apresentar algumas observações pertinentes à situação específica de Emmanuel Mounier. Trata-se do caso que cobre as atividades que ele exerceu *durante um certo tempo*, mais especificamente nos inícios do Governo de Vichy, 1940-1941, e sob o qual alguns têm deduzido, por causa disso, um “filo-fascismo mounieriano”, como outros também deduziram, em outras situações, um “filo-comunismo mounieriano”, ou, em outra situação ainda, deduziram o seu trabalho em *Esprit* como “excrescência burguesa” etc. O que prova que as rotulações são sempre uma comodidade para os que estão mais

¹⁵⁵⁹ *Révolution ...*, op. cit., p. 181.

preocupados em destacar, do emaranhado complexo de uma vida vivida na tensão e na dramática dos eventos, somente o que pode preencher as finalidades apologéticas que eles mantêm para com seus próprios preconceitos intelectualistas. Estas estratégias representam, assim, uma *facilidade*, antes que uma análise detida quanto ao significado vital que os fenômenos que compõem uma existência engajada carregam. Uma existência que, como a de Emmanuel Mounier, antes de qualquer outra coisa, assume-se a si mesma como tarefa no cumprimento de sua vocação em compromisso com os seus valores livremente assumidos.

Todavia estas mesmas críticas, se são fáceis em suas deduções apressadas, por outro lado, não permanecem incólumes de um *ponto de vista puramente crítico*. Quer dizer, elas podem ainda ser problematizadas *como crítica*. Como já dissemos, contra o “moralismo” o personalismo de Mounier propõe o “não julgueis para que não sejais julgados”, e contra o “amoralismo” o mesmo personalismo propõe que “o homem espiritual julga todas as coisas”. Se é assim, estas críticas difamatórias, porque realizadas no âmbito da finitude, vêm, elas também, de algum lugar. Ora, se vierem do lado do “marxismo-comunismo”, estariam elas dizendo que a sua ideologia é menos ideológica que a do fascismo? Ou se vierem do lado do liberalismo capitalista, estariam elas dizendo que a sua ideologia é então a menos ideológica? Ou se elas vierem da quimera, segundo a epistemologia personalista, de um lugar “neutro”, “objetivo”, “seguro e certo” de sempre estarem “descrevendo as coisas como realmente elas são”, depois de tudo que temos dito sobre a maneira pela qual o personalismo de Mounier é uma anti-ideologia, teríamos ainda que responder a esse tipo de pressuposto, que é antes uma comodidade do racionalismo decadente que não deixa de exalar ainda o mofo do velho positivismo?

Responder aceitando o maniqueísmo pelo qual estas críticas perspectivam o problema na forma de um dilema cunhado por elas, viciando-o desde o início, seria aceitar que para Mounier haveria uma *diferença essencial*, quer dizer, “mais” ou “menos” *comprometedora*, enquanto se está, se vive e se atua, por exemplo, sob o regime liberal de uma sociedade capitalista e burguesa, que destrói e anemiza, pela miséria em todas as suas formas a céu aberto, milhares de existências todos os dias, neutralizando qualquer possibilidade do seu despertar para uma vida minimamente pessoal, do que se se estivesse sob um regime comunista, ou fascista, ou nazista etc. Essa é uma facilidade inaceitável para uma epistemologia personalista. Isso seria aceitar uma impossibilidade, como já vimos, colocada

ou pelos *resignados* ou pelos *instalados*. Todos os dois em seus lugares epistemológicos seguros, tanto no que se refere à impossibilidade *a priori* de qualquer crítica sobre a realidade vivida quanto à certeza absoluta destes seus pressupostos e critérios apriorísticos. Seria também aceitar previamente a inexorabilidade determinista, e em absoluto, da impossibilidade de se tentar realizar alguma coisa de verdade sem que se torne sempre uma adequação ao meio – no caso dessa crítica, ou dentro de uma outra ideologia particular ou no suposto lugar “neutro”. Fora disso, para essa, deve-se aceitar, já e de antemão, o decreto de um juízo de valor absoluto como *colaborador ideológico*.

Para pesarmos o alcance e a seriedade dessas críticas intelectualistas, podemos citar alguns exemplos de intelectuais que, infelizmente para elas, por viverem no plano da finitude, tiveram que lidar com alguma conjuntura ideológica diante da qual tiveram de responder de alguma forma. O que nos interessa nestes exemplos não são juízos maniqueístas, mas perceber algum aspecto da linha motriz que possa se destacar do seu testemunho, o que, na verdade, é, segundo o personalismo, o que pode nos dar a pista dos valores assumidos. Nesse sentido, citamos o exemplo de Berdiaeff, que, acreditando na revolução, chegou a viver e trabalhar sob o regime do comunismo russo *até um certo tempo*. Na verdade, até este perceber que não poderia contar com Berdiaeff para a manutenção dos seus desmandos. O que fez com que Berdiaeff deixasse o seu país e se empenhasse em elucidar ao mundo os desmandos do regime comunista da Rússia. Outro exemplo é o do jovem teólogo-martir protestante alemão Dietrich Bonhoeffer, que tentando, em vão, conscientizar o mundo a respeito das mentiras e atrocidades do regime nazista em viagens ao estrangeiro, e por não conseguir viver em paz com sua consciência em lugar seguro fora da Alemanha levando uma vida tranqüila enquanto milhões de pessoas eram esmagadas pelo regime tirânico, decide voltar ao seu país e participa da conspiração de um tiranicídio. Todavia, é preso e levado para o campo de concentração de Flossenbürg e ali morre enforcado em 1945. Outro exemplo é o do filósofo personalista Paul Louis Landsberg, que denuncia o nazismo desde os seus inícios quando ainda era um simples movimento sindical, mas quatro dias antes de Hitler tomar o poder, foge para a Espanha, de onde, por sua vez, por causa da guerra civil espanhola, foge para a França, mas é apanhado pela Gestapo em Pau em 1943. Deportado para Berlim, para o campo de Oranienburg, ali vem a falecer de inanição. Outros dois exemplos são os de Karl Jaspers e Martin Heidegger. Enquanto Jaspers rompe

com as autoridades nazistas e, deixando a Alemanha, vai para Basileia, Suíça, e começa um trabalho de crítica ao regime nazista, Heidegger não só apoiou o regime nazista de 1933-34 como concorda em permanecer na Alemanha e trabalhar normalmente como reitor da Universidade de Friburgo, onde pronuncia o discurso sobre *A auto-afirmação da universidade alemã*, mas logo se demite do cargo de reitor sem deixar a Alemanha. O intelectual marxista Antonio Gramsci prefere agonizar nos cárceres fascistas de 1926 a 1937, ano de sua morte, a pedir clemência a Mussolini, que ele sabia que lhe seria concedida. ...

O que dizer sobre estes diferentes testemunhos? Haverá um dado momento pelo qual estas existências poderiam ser congeladas num juízo definidor último? Supondo que sejamos todos contra o nazismo e que não consideramos a resignação diante do mais forte, só porque é mais forte, seja um bom motivo para a rendição. Quer dizer, supondo que não concordemos com o argumento da “pura afirmação instintivo-vitalista”. Berdiaeff deveria ter continuado na Rússia e organizado uma resistência em vez de deixá-la? Bonhoeffer teria prestado melhor serviço se tivesse permanecido fora da Alemanha e não cedido a sua decadente “consciência cristã” quanto à necessidade, bem própria do humanismo cristão, de participação no sofrimento do próximo? Landsberg, como cristão de origem judaica, deveria ter ficado e sofrido junto com os seus, antes que fugir para a Espanha e aceitar trabalhar como professor e só voltar a Alemanha porque fora capturado? Jaspers deveria ter ficado na Alemanha e ter sofrido todas as conseqüências por ter escolhido uma esposa judia? Gramsci teria feito melhor se tivesse pedido clemência e se retirado da prisão fascista e ido para um outro país e dali lapidar melhor suas próprias idéias e ter contribuído com uma crítica mais elaborada?

Vemos que um *ato*, não um “dado”, um *testemunho* de uma existência, só pode ser avaliado pela linha motriz que se destaca e se completa *ao longo dessa mesma existência* como luz projetada sobre os valores que vão tomando consistência enquanto manifestação concreta desta vida, enquanto *história*. Nesse sentido, as críticas intelectualistas modernas não conseguem entender um *ato*, pois o que o comanda é, antes de tudo, um compromisso de uma pessoa consigo mesma, com seus valores, *em qualquer lugar e circunstância em que ela esteja*. É nesse sentido que essas críticas intelectualistas, por não entenderem o que é um *ato*, quando, no entanto, negam pertencer a qualquer ideologia possível, todavia, correm para uma última saída: o chamado lugar neutro epistemológico, o Olimpo cristalino das idéias do qual

conseguem “objetivamente” *descrever*, no mais calmo e sereno nirvana, “as coisas como elas realmente são”.

Estas observações valem para o que Mounier tentou realizar, enquanto via ainda o regime de Vichy, em seus inícios, compondo diferenças substanciais em relação ao que já se instalara de fato na Alemanha nazista e na Itália fascista. Mounier vendo essas lacunas no fascismo insipiente de Vichy vai continuar sendo conseqüente com seu método e sua concepção de *revolução espiritual*. Por meio dessas brechas ainda existentes no regime de Vichy, Mounier acreditou poder contribuir para fazer pesar a situação, que lhe parecia ainda naqueles começos não definidamente fascista, para fora dos trilhos do fascismo. Isso no que lhe era possível dentro do que ele entendia como sua tarefa de intelectual francês. Para Mounier, o fato de publicar de 1940-1941 uma revista não vai significar uma colaboração com Vichy. Ao contrário do que as críticas intelectualistas ou ideológicas possam dizer, este fato levou-o, antes, a uma maior independência de espírito e à oportunidade de uma reaproximação com a oposição e a Resistência, tanto quanto um contato mais aproximado com a juventude que Vichy queria cooptar. Mounier não perde o sentido do seu engajamento agora sob Vichy, como não perdeu quando estava sob o regime do capitalismo liberal burguês explicitamente declarado sob o qual escrevia *Esprit*. Sob Vichy, o que Mounier vê é uma grande oportunidade de realizar algo que para ele poderia fazer alguma diferença.

“Em sua diversidade e nos níveis mais ou menos grandes, as revistas publicadas então ‘abertamente’, tais como *Esprit*, *Temps nouveaux*, *Cahiers de notre jeunesse*, tanto quanto *Poésie* são uma parte da história da Resistência na Zona Sul, mesmo que seu papel não tenha sido central e sem ambigüidade.”¹⁵⁶⁰ Em relação a esta nossa tentativa de compreender o ato de Mounier em sua dialética de engajamento/desengajamento relacionada agora a essa situação, cremos que seria melhor usar a palavra “ambivalência”, do que “ambigüidade”, pois, lembrando tudo que temos dito sobre a noção de engajamento segundo Landsberg e Mounier: o engajamento não é uma condição que dependa de nós, pois, a cada passo, estamos previamente engajados numa situação dada; não escolhemos nos engajar, estamos previamente inseridos numa situação de fato que não depende da nossa escolha. É nesse sentido que o que vai importar a Mounier é, em cada situação, antes de tudo, o *como* nos

¹⁵⁶⁰ Sobre isso, ver resenha da obra: Kedwarde, H. R., *Resistance in Vichy, France. The Southern Zone. A Study of Ideas and Motivation in 1940-1942*, Oxford University Press, 1978, 311 p., in *Bulletin des amis d'Emmanuel Mounier*, Numéro 61, Mars 1984, pp. 20 ss.

engajamos. O compromisso que Mounier assume como personalista é um compromisso com seus valores, quer dizer, um compromisso consigo mesmo, antes de tudo. Essa noção de “ambivalência”, porque implica uma “possibilidade” inusitada além de uma mera polaridade estanque, uma *ambigüidade*, é a que mais nos parece apropriada então para se entender o ato de Mounier sob Vichy. A única escolha essencial para Mounier, ou seja, a do “ou-ou” kierkegaardiano, é uma escolha de si mesmo *ou* não, sempre em uma situação qualquer dada que sempre antecede esta escolha fundamental. Segundo a ontologia relacional personalista tal qual entendemos. A perspectiva que orienta este estudo sobre Mounier é a de que o personalismo é uma *filosofia da relação: estamos em relação*, antes de *pensarmos a relação*.

Quanto a Mounier, ele escolheu a via da resistência não violenta, *espiritual*. Instalado em Lyon, rapidamente ele começa suas atividades clandestinas nas reuniões informais com os colegas que simpatizavam com a Resistência. A análise que ele fez da situação em Vichy lhe fez tomar então a decisão, contestada, por outro lado, por muitos dos seus amigos, de trabalhar no interior da estrutura mesma das instituições de Vichy e por um tão longo tempo quanto ele pudesse preservar sua integridade pessoal e aquela de *Esprit*, ou seja, adotar uma política de presença que, de fato, se conduziu para uma estratégia de subversão interna. Uma estratégia que é parte da noção de *revolução cultural* personalista e que Denis de Rougemont já havia proposto como título de um dos capítulos de seu ensaio *Penser avec les mains* de 1935.

Lançando sua Revolução Nacional, Vichy havia se servido do slogan “Trabalho, família, pátria” e das palavras “pessoa, comunidade, corporação” – palavras suscetíveis de assegurar o apoio dos católicos a sua política de direita. Trabalhando com as organizações de jovens de Vichy, Mounier dará a estas palavras, por outro lado, a significação da revolução personalista de *Esprit* e terá êxito, em particular, em orientar para a Resistência a *Ecole des cadres d’Uriage*, cujo objetivo era, a princípio, formar os líderes dos movimentos de juventude de Vichy. Da mesma forma, decidindo republicar *Esprit* sob o governo de Vichy, Mounier usa uma tática paralela, fazendo com que seus leitores tomem consciência das condições de censura política às quais ele estava submetido e contando com a sutileza dos leitores em conseguir ler isso nas entrelinhas.¹⁵⁶¹ Damos um exemplo: Vichy promulga suas

¹⁵⁶¹ Sobre essa situação, em que Mounier tem de driblar a censura de Vichy para fazer passar os textos em *Esprit* e que muitas vezes chega ao cômico, ver a correspondência do período em: *Mounier et sa génération, Oeuvres IV*.

leis anti-semitas como sendo nacionalistas e católicas, no sentido da *Action française*. Em fevereiro de 1941, Mounier, do seu lado, publica um texto de Péguy que escapa à censura e que ele concluía com as seguintes palavras: “O que é que se teria feito se ele fosse judeu?”¹⁵⁶²; e em junho de 1941, ele publica uma violenta crítica ao filme de propaganda o *Juif Süss [Judeu Açucarado]*, com um elogio dos estudantes que, em Lyon, haviam vaiado o filme.

Este jogo foi conduzido por Mounier até o grande dia do fim de outubro de 1941, quando *Esprit*, assim como *Temps Nouveaux*, foi suprimida sob a ordem de Vichy, “em razão das tendências gerais”. Mounier perdeu ao mesmo tempo seu posto de ensino em Uriage e, em setembro de 1941, aquele que ele ocupava no movimento *Jeune France*. Alguns meses mais tarde, em janeiro de 1942, um jovem do grupo *Combat* foi detido, ele carregava consigo um caderno de nomes e de endereços. Quarenta pessoas, aí compreendendo Mounier, foram detidas, e mais outras oito, dentre as quais Henri Frenay [que reencontrava Mounier neste momento preciso] e Louis Cruvillier, de *Temps nouveaux*, conseguiram escapar por um fio.¹⁵⁶³

Paul Fraise, em uma sua resenha do livro de Raymond Aron¹⁵⁶⁴, narra aspectos da relação de Mounier com Aron e algumas observações deste sobre Mounier e *Esprit* que podem também nos auxiliar a entender a dificuldade que se pode ter quanto à compreensão da dialética do engajamento/desengajamento de Mounier sob Vichy quando se adota uma postura intelectualista na compreensão de um testemunho. Como já dissemos, e como Fraise nos lembra, Aron e Mounier são da mesma geração, respectivamente primeiro e segundo lugar da agregação de filosofia em 1928. Mas Mounier não parece quase contar com Aron que, durante todo período do ante-guerra, permanece, sobretudo, centrado sobre os camaradas da *Escola normal superior* onde, depois de ter sido aluno, ele aceita um

¹⁵⁶² Em um artigo aparecido em *Esprit* de Janeiro de 1945, (cf. *Bulletin des amis d’Emmanuel Mounier*, Numéro 61, Mars 1984, p. 7), Mounier, em retrospectiva, lembra, dessa época de censura, ter conseguido passar “os textos mais significativos de Péguy sobre os judeus” os quais ele considera terem representado um grande golpe contra a onda anti-semita que Vichy iniciava. Os textos de Péguy se relacionavam à verdade sobre os judeus, a verdade sobre o anti-semitismo e à verdade sobre Péguy. Em nota, neste número de dezembro, havia um elogio à liberdade, de Middleton Murry, e uma denúncia de *Gringoire*.

¹⁵⁶³ Sobre tudo isso, ver a resenha da obra: THERESA, Moser Mary, “The Church, the Sect and the Poor in France, 1880-1965”, Graduate theological union, University Microfilm International, Ann Arbor, Michigan (USA) – Londres, 1983, 224 p.; in *Bulletin des amis d’Emmanuel Mounier*, Numéro 61, Mars 1984, pp. 18 ss.

¹⁵⁶⁴ RAYMOND, Aron, *Mémoires*, Paris, Julliard, 1983, 778 p.; in *Bulletin des amis d’Emmanuel Mounier*, Numéro 61, Mars 1984, pp. 23 ss.

posto. No entanto, Aron se interessava por tudo o que se fazia na época e sua rota atravessou aquela de *Esprit*. Segundo Fraisse, Mounier preparava para fevereiro de 1933 um número especial sobre a Alemanha e ele pergunta a Aron, que fazia então uma residência universitária em Berlim, se ele poderia escrever uma “Carta aberta de um jovem francês a Alemanha”. Aron responde com muito gosto. Segundo Fraisse, neste artigo, Aron no início e no fim define o método ao qual ele permanecerá fiel por toda sua vida: “Eu tenho adotado, escreve Aron, uma atitude cinicamente realista”, e mais à frente, segundo Fraisse, “a política realista não é aos meus olhos uma simples maneira de ver tal ou qual problema. Ela exprime uma vontade espiritual (para empregar a palavra que eu receio)”. Nesse sentido, diz Fraisse, compreende-se então que ele escreva em 1983: “*Esprit* me irritava menos por seus valores que por sua maneira. Eu encontrava aí uma literatura, aos meus olhos, tipicamente ideológica...” Conclui Fraisse, então, que o fosso entre o analista e o profeta está posto. O diálogo que teria podido nascer vai se dar entre Aron e Sartre.

Fraisse nota que se Aron tem uma frase para desconfiar dos “temas comunitários” de *Esprit*, todavia, ele se aparta de Sternhell e de Bernard-Henri Lévy sobre o fascismo servil do ante-guerra e em particular daquele atribuído a Mounier. A palavra fascismo tem um sentido muito preciso para Aron, segundo Fraisse, para ser empregada assim a torto e a direito. Em *Mémoires*, segundo Fraisse, Aron escreve um bom parágrafo sobre a atitude de Mounier em 1940. “... estes ‘novos filósofos’ dos anos trinta não fermentam a atitude que, retrospectivamente, nos parece a melhor. Um inquisidor, forte em sua juventude e em sua palavra, que traduzia de maneira justa todos os suspeitos – aqueles que não tinham vomitado o Marechal imediatamente ou que não tinham se reunido no maqui senão em 1942 – deveria pelo menos compreender a revolta contra a Terceira República decadente, a vontade de uma outra República, pululada de radicais com barbicha e pançudos. (p. 708)”

1565

Segundo Fraisse, resta que Raymond Aron, no comando de *Express* deixou publicar, como boas folhas, do livro de B.-H. Lévy, *l’Idéologie française*, as páginas contra Péguy e Mounier e uma montagem fotográfica com o retrato de Mounier ao redor dos de Maurras, Edouard Drumont, Marcel Déat, Jacques Doriot – amalgama que Aron denunciou quando Sternhell o utilizou. Do livro de Sternhell, Aron dirá, depondo justamente antes de

¹⁵⁶⁵ ARON, *op. et loc. cit.*

sua morte súbita, em 1983, contra o processo de difamação intentado por Bertrand de Jouvenel, que ele é “ahistórico”. Fraisse encerra com a esperança de que as nuances de *Mémoires* de Raymond Aron sejam mais críveis que as montagens de *l'Express*.¹⁵⁶⁶ Todavia, para os que a prisão de Mounier por Vichy, a interdição da revista *Esprit* pelo mesmo governo por motivo de “tendências gerais”, as seqüentes prisões arbitrárias de Mounier por Vichy e a greve de fome que Mounier e mais alguns iniciaram para chamar a atenção da Europa para os desmandos de Vichy, a situação de extrema pobreza pela qual então, sem emprego, sem moradia e sem dinheiro, ele com sua mulher e filhas pequenas tiveram de passar depois de sua soltura, conseguindo se manter graças à ajuda de amigos, sua morte prematura aos 45 anos, sem dúvida devida ao regime duro das prisões e à greve de fome que fizera, não são suficientes para indicar o sentido do ato de Mounier sob os inícios de Vichy, não há mais nada a dizer a não ser o convite a que se leia o artigo de Paul Ricoeur.¹⁵⁶⁷

IV.15 Aproximações concludentes:

IV.15.a Democracia

Como dissemos, os totalitarismos, para o personalismo, são filhos bastardos do capitalismo. Nascem da fecundação da miséria e da anarquia impingida pelo capitalismo e acobertada pelo moralismo burguês e pela pseudo “ordem democrática” liberal. “Ordem, disciplina, autoridade, sim. E nós não somos os menos severos para com a democracia liberal e parlamentar. ... Democracia de escravos em liberdade, apartados de sua alma e de seu ganha-pão, submetidos à força brutal do dinheiro, que os tem desviado até em sua própria revolta. Escravidão, de acordo. Mas não se cura uma escravidão inconsciente com uma escravidão consciente. A mística do chefe, que tende a suplantar universalmente a mística democrática, tomemos consciência, é feita da demissão voluntária, por cada ser

¹⁵⁶⁶ *Ibidem*.

¹⁵⁶⁷ RICOUER, Paul, “Mounier et *Esprit* au milieu du XX^e siècle”, in *Emmanuel Mounier, Actes du colloque tenu à UNESCO, op. cit.*, pp. 245 ss.

humano, de sua qualidade de ser humano: iniciativa, responsabilidade, pessoa, não a serviço dos valores universais que o engrandecem, mas entre as mãos impuras de um homem particular, que recebe carta branca acima das instituições tanto por seu temperamento, suas fraquezas e suas ambições quanto por seu suposto gênio.”¹⁵⁶⁸ Mounier sabia que uma das possibilidades da corrupção de um regime para o regime tirânico, despótico, não estava ligada somente ao modelo monárquico. O modelo democrático parlamentar, que para Mounier era já expressão da degeneração própria ao modelo democrático, ou seja, era *anarquia*, pois de democrático só tinha o nome, está sempre pronto e às vésperas de receber a sua próxima transmutação e retorno ao governo de um só. Mascaram a desordem capitalista pelo título pomposo de “democracia parlamentar”, falseando, assim, todos os sentidos possíveis de construção do ideal democrático, era, aos olhos de Mounier, criar o tempo da prestação de contas exigida pelo tirano. “Tenhamos, pois, a coragem de dizer: o problema da democracia, o problema da autoridade são problemas novos, ainda não resolvidos, diante das condições que se lhes tem feito o mundo moderno.”¹⁵⁶⁹ “Não há para nós senão uma definição válida de democracia: ela é, sobre o plano político, *a exigência de uma personalização indefinida da humanidade*. ... A democracia não é a felicidade do povo: os fascismos podem assegurá-la também, materialmente, e mesmo subjetivamente em um povo usado e despossuído da liberdade. A democracia não é a supremacia do número, que é uma forma de opressão. Ela não é senão a procura dos meios políticos destinados a assegurar às pessoas, em uma cidade, o direito ao livre desenvolvimento e ao máximo de responsabilidade.”¹⁵⁷⁰ Nesta definição, vemos que a emergência e insurgência que caracteriza o surgimento da pessoa na história, em sua extensão política, condiz com o modelo democrático conforme o personalismo.

IV.15.b A igualdade

“Sobre o mesmo plano, continua Mounier, a *igualdade* [grifo nosso] só pode significar a equivalência das pessoas incomensuráveis em face do seu destino singular. A

¹⁵⁶⁸ *Révolution ...*, op. cit., p. 226.

¹⁵⁶⁹ *Ibidem*.

¹⁵⁷⁰ *Manifeste ...*, op. cit., p. 622 s.

desiguais possibilidades de criação, desiguais instrumentos devem ser dados: mas nós nos opomos a todo regime que tenda a fundar uma hierarquia de classes e de consideração sobre as diferenças funcionais.”¹⁵⁷¹ Isso quer dizer que assim como a *liberdade*, a *igualdade*, para o personalismo, sendo tomada como “valor”, impede qualquer tentativa de fundar, com base em diferenças que apresentam, na verdade, desigualdades de vocação, uma desigualdade essencial sobre a qual se constrói todo arbitrário. Tanto na democracia liberal parlamentar quanto na popular comunista, a *liberdade* e a *igualdade* são apenas álibis que justificam outras coisas que elas mesmas enquanto realidades fundantes, quer dizer, como são tomadas pela axiologia personalista. A passagem de uma verdadeira tomada destas realidades como fundantes e não como álibis corre diretamente para a concepção de democracia como compreendida pelo personalismo. Para Mounier: “Uma certa mística difusa de elite e de revolução aristocrática é o principal perigo que corre hoje a revolução espiritual.”¹⁵⁷²

A igualdade matemática, deduzida pelo individualismo, desconhece todo tipo de autoridade. Um segundo desvio da exegese democrática, segundo Mounier, é aqui introduzido. Do fato de que as pessoas, enquanto tais, são espiritualmente iguais, o individualismo, na maior parte das vezes, tem concluído um tipo de igualdade matemática dos indivíduos materialmente tomados, que excluiria todo tipo de autoridade na organização política e social quanto também na vida espiritual de cada um. Este é o erro de ligar à idéia de democracia este igualitarismo que a tem acidentalmente marcado, segundo Mounier.¹⁵⁷³

Em um alcance mais visceral, ou antes, mais psicologicamente profundo da noção tão importante de *igualdade*, temos uma bela elucidação de Emmanuel Mounier em *Traité du caractère* que pode nos ajudar a entender um pouco mais o alcance desta noção que o racionalismo contratualista tem reduzido a suas fórmulas protocolares de tabelião. Se existe entre os seres humanos, diz Mounier, uma igualdade essencial que contesta todas as desigualdades empíricas, esta é uma igualdade de vocação, não de nivelamento; ela deve abrir a todos a possibilidade de um destino equivalente sob a condição de um esforço

¹⁵⁷¹ *Révolution ...*, op. cit., p. 294.

¹⁵⁷² Nota de Emmanuel MOUNIER: “É ela que nos tem irremediavelmente afastado de uma certa “Jovem Direita”, não obstante algumas analogias de princípios e de soluções que as críticas arranjadas ou pérfidas procuram sublinhar mais.” (*Révolution ...*, op. cit., p. 294.)

¹⁵⁷³ *Révolution ...*, op. cit., p. 623.

semelhante em todos. É necessário, segundo o diretor de *Esprit*, um mínimo de justiça distributiva. Mas a justiça distributiva não é, para Mounier, senão o roda-pé da ordem humana, em que a generosidade é a regra própria. Quando o sentimento igualitário só visa uma ordem matemática de distribuições, ele entrega à avareza instintiva o que parece dar os bons sentimentos. Renovando o utilitarismo de Bentham, observa Mounier, Freud fez nascer deste instinto captativo o sentimento social que, por uma noção estreita de justiça, ele reduzia a um cálculo igualitário. O indivíduo quer bem sacrificar à comunidade algumas das pulsões que sua inveja natural levanta contra a vida social, mas, observa Mounier, na esperança de um equivalente estrito. Se este não lhe é concedido, ele exige que ao menos os outros sejam privados do seu devido: porque meu filho está morto, lembra Mounier a história bíblica¹⁵⁷⁴, pensa a mãe que comparece diante de Salomão, a outra mãe não deve possuir um filho vivo. A paixão da justiça e a paixão igualitária não seriam, pois, senão a transformação de uma hostilidade primitiva nos elos de ligação positiva, por uma identificação no outro, do egoísmo individual, conclui Mounier. Assim os abúlicos estão sempre a reclamar os seus “direitos”, mas eles recorrem, assim, por todos os meios, para que suas ações sejam feitas pelos outros, dispensando-se de fazê-las eles mesmos. Neste mesmo horizonte, a indignação contra a injustiça é o sentimento de ter sido frustrado no balanço previsto. Pode desembocar, segundo Mounier, sob o impulso de pulsões não satisfeitas, a um fanatismo da reparação, que inverte o dique dos constrangimentos sociais e das estruturas morais, e junta não importa qual justificação a reboque dos instintos desencadeados. Como sempre, Freud, observa o diretor de *Esprit*, não faz história do psiquismo senão com o lado mal da história, mas não se saberia contestar que este processo seja ainda poderoso, tão poderoso que ele tem podido servir de argumento, não sem aparência de razão, à paixão instintiva dos antiigualitários. O gosto pela justiça, segundo Mounier, não introduz um universo verdadeiramente novo senão do dia em que ele passa da captação à oblação, da inveja à emulação de generosidade que nós vemos já regular em certos costumes, como o *potlatch*, das trocas humanas nas sociedades ditas inferiores. Ele vive então de uma superabundância interior e de um vivo fervor coletivo, e não de uma comparação inquieta com o meio circundante. Ele não tende ao nivelamento, mas ao

¹⁵⁷⁴ 1 Reis 3.16 a 28.

ultrapassamento individual e coletivo. Conclui Mounier que a gênese deste ser humano novo é uma longa conquista que está, sem dúvida, apenas começando.¹⁵⁷⁵

IV.15.c A autoridade

O personalismo distingue a *autoridade* do *poder*.¹⁵⁷⁶ O poder não é somente uma autoridade sobre o indivíduo, segundo Mounier, ele é uma dominação que se arrisca, pelo seu próprio exercício, a ameaçar a pessoa nos subordinados e no chefe; por natureza, ele tende ao abuso, por natureza também, ele é tentado a se degradar do poder ao usufruto, de se outorgar progressivamente mais honras, riquezas, irresponsabilidades e laser que responsabilidades, e a se cristalizar em casta. Par Mounier, a autoridade, ela também, poeticamente tomada, é uma vocação que a pessoa recebe de Deus (isso para um cristão), ou de sua missão personalista, que ultrapassa sua função social (isso para um não cristão); o dever que ela tem de servir às pessoas predomina sobre os poderes que o direito positivo poderia lhe conceder em suas funções; ela é essencialmente uma vocação de despertar outras pessoas, conclui Mounier. *O personalismo restaura a autoridade, organiza o poder, mas também o limite na medida em que se desconfia dele. – Ele é um esforço – e uma técnica – para destacar constantemente de todos os meios sociais a elite espiritual capaz de autoridade, ele é, ao mesmo tempo, um sistema de garantias contra a pretensão das elites do poder (segundo a época, o regime e o lugar: “elites” de nascimento, de dinheiro, de função ou de inteligência) em se atribuir uma dominação sobre as pessoas em virtude do poder que elas tenham de seu serviço.*¹⁵⁷⁷ Toda uma tradição proudhoniana opõe a esse espírito uma concepção “a-nárquica” da democracia à “democracia de massas”, observa Mounier. Qualquer que seja, quando se precisaria mesmo que se trata de “anarquia positiva”, a ambigüidade da fórmula, ela é, em muitos democratas, uma aproximação viva dessa “luta contra os poderes”, dessa “soberania do direito sobre o poder” (Gurvitch) onde a democracia personalista está centrada. Mais precisamente, segundo Mounier, para essa

¹⁵⁷⁵ Para todo este parágrafo, ver *Traité ...*, *op. cit.*, p. 509.

¹⁵⁷⁶ Para todo este parágrafo, ver *Manifeste ...*, *op. cit.*, p. 623. *In loc.*, em nota, MOUNIER escreve: “LACROIX, Jean, *La souveraineté du droit*, *Esprit*, mars 1935; *Ordre Nouveau*, n. 31, juin 1936.”

¹⁵⁷⁷ *Manifeste ...*, *op et loc. cit.*

última, não é o direito que nasce do poder, é o poder, elemento estranho ao direito, que deve se incorporar ao direito para ser transformado em direito. Nesse momento, a democracia não equivale mais a uma desconfiança da autoridade espiritual, até em uma resistência sistemática ao poder normalmente exercido. Sua desconfiança não olha senão essa queda fatal do poder da qual Alan, segundo Mounier, tem podido dizer: o poder enlouquece. Seu controle não visa senão prevenir os efeitos dessa loucura endêmica, seja ela a loucura de uma maioria “democrática”.¹⁵⁷⁸

Sobre o equilíbrio dos poderes, diz Mounier: “Nós não podemos, pois, aderir nem ao otimismo democrático e nem ao otimismo individualista que a ele está ligado. Nossa concepção de democracia não é, de maneira alguma, subjetivista, no sentido habitual da palavra. A “vontade do povo” não é nem divina, nem infalível, a julgar pelo interesse real do povo. Se nós aceitássemos que ela o seja, dever-se-ia aplaudir ao fascismo quando a maioria de um povo aclama o ditador, e deixar a sua escória aqueles que, segundo uma fórmula do sucesso, ‘não têm necessidades’. Nós aí, diz Mounier, ficamos mais detidos se fundarmos a democracia sobre a realidade da pessoa. A consulta das vontades pessoais mantém o papel fundamental, mas tudo é colocado à prova na base, para que elas sejam vontades pessoais pessoalmente expressas, e não paixões dirigidas e exploradas, do lado do poder, para que a soma massiva destas vontades nas grandes nações e seu desperdício sobre os caminhos que as religam ao Estado não encorajem a ditadura do Estado.”¹⁵⁷⁹

A democracia personalista, Mounier reconhece, é um regime para pequenas nações. As grandes nações não podem realizá-la senão *dissociando o poder a fim de deter os poderes uns sobre os outros*.¹⁵⁸⁰ Todavia, esta fórmula não nos deve fazer esquecer a participação imprescindível da pessoa concreta nas decisões. Trata-se, para o personalismo, de *nunca* perder esta perspectiva da participação das pessoas concretas. Num regime de irresponsabilidade, como são os regimes “democráticos de massa”, o eleitor é apenas o álibi para a mudança dos personagens, descartado logo em seguida na continuação da farsa. Este é o vício eterno de um regime que quer fundar o direito, enquanto produto do jogo abstrato racionalista jurista, sobre o elemento estranho denominado “poder” que, por sua vez, funda sua “autoridade” sobre um ato de representação pseudo-responsável, que é o ato de

¹⁵⁷⁸ *Ibidem*, p. 623.

¹⁵⁷⁹ *Ibidem*, p. 624.

¹⁵⁸⁰ *Ibidem*, p. 624.

sufrágio, baseado em esquemas *pro forma* e estéticos, ligados ao jogo da retórica do individualismo burguês.

Para Mounier, a cidade pluralista se constituirá no ápice sobre um conjunto de poderes autônomos: poder econômico, poder judiciário, poder educativo etc. Neste desmembramento vertical deverá jogar uma articulação horizontal de *inspiração federalista*. “O que nós temos dito acerca da dupla orientação da pessoa para os poderes próximos e para a universalidade, diz Emmanuel Mounier, deve aqui nos guardar do sistema.”¹⁵⁸¹ Aqui nos deparamos com a acolhida, por parte do diretor de *Esprit*, do sistema federalista, pelo qual se empenharam, muito mais do que Mounier, outros personalistas, tais como Alexander Marc e Denis de Rougemont. Todavia, pareceu a Mounier que estes movimentos, notadamente o de Alexander Marc da *Ordre Nouveau*, tendiam a se perder na tática, o que, não obstante a manutenção da simpatia por parte de Mounier pelo movimento federalista europeu, o fez separar-se destes movimentos. Não será possível tratarmos do movimento federalista promovido pelo personalismo na Europa, pois isso levaria à elaboração de uma outra dissertação, mas acreditamos que esta aproximação à compreensão de democracia por parte de Emmanuel Mounier que estamos tentando esboçar é suficiente para entrevermos o sentido federalista do seu personalismo. Adiantamos que esta discussão foi muito importante para o desenvolvimento do movimento personalista em seu alcance político em todos os lugares em que pode irradiar-se. Em uma carta de Mounier de 27 de janeiro de 1934 a sua futura mulher, Paulette Leclercq, podemos entrever a acalorada discussão que o tema promovia entre as alas personalistas: “Marcha-se rapidamente para concorrer em Bruxelas. Na reunião para os grupos sociais ontem, havia um bom número, contando com Berdiaeff. Três grupos formados: um sobre a corporação, um sobre o Estado e o Federalismo e um grupo de estudos e de encontros internacionais, onde haveria negros, amarelos etc., talvez um grupo de estudos marxistas. ...”¹⁵⁸²

Todavia, para Mounier, dar muito ao poder local encorajaria os particularismos dos quais as sociedades modernas estão com dificuldade desinfetadas, e conduziria as comunidades nacionais adultas a algum estado social pueril. Para ele, o personalismo deve se guardar de concluir ingenuamente em não se sabe qual concepção granular da sociedade

¹⁵⁸¹ *Manifeste ..., op. cit.*, p. 624.

¹⁵⁸² *Mounier et sa génération, op. cit.*, p. 544.

que não seria senão uma expressão totalmente exterior a suas exigências. “Ele [o personalismo] não permanece menos próximo que os poderes locais e regionais, próximos de seus objetos e próximos do controle, que devem ser amplamente desenvolvidos por uma descongestão do Estado. A pessoa aí encontrará novas possibilidades e uma nova proteção.”¹⁵⁸³ O regime que o personalismo de Emmanuel Mounier propõe deve ser *descentralizado até à pessoa*, e o poder deve ser desarticulado em uma série de comunidades: a inspiração proudhonina é clara.¹⁵⁸⁴

A *vida pública*, para Mounier, deverá ser suficientemente discreta para que possa assegurar a cada pessoa o círculo de solidão e meditação que, para Mounier, é a preparação para a liberdade à qual todo ser humano é chamado e tem direito, sobre o que nenhuma força do mundo saberia impedir. A *vida privada*, que os costumes burgueses, segundo Mounier, têm envenenando com um odor pestilento de mofo, deverá, por grandes portas abertas, ao mesmo tempo em que a verdadeira intimidade será reencontrada, tornar-se a célula renovada da prova e da irradiação humanas.¹⁵⁸⁵

Para Mounier, desde o início, a noção de unidade antes que uma noção *quantitativa*, como quer a democracia parlamentar do sufrágio, é uma noção *qualitativa*. A unidade é a expressão viva de convívio de liberdades vivas. Não é nem a unidade conquistada pela força do número, e nem a unidade que toma para si a liberdade possível. “O velho problema do um e do múltiplo é eterno, diz Mounier: a unidade do poder, não é a fácil abstração do governo de um só, é uma pluralidade orgânica de responsabilidades que nós encontraremos. Sim, não se deve ocultar, uma ditadura é indispensável em toda revolução¹⁵⁸⁶, sobretudo

¹⁵⁸³ *Manifeste ..., op. cit.*, p. 624.

¹⁵⁸⁴ *Révolution ..., op. cit.*, p. 415.

¹⁵⁸⁵ *Ibidem*.

¹⁵⁸⁶ Nisso Mounier concorda com o liberal John Locke. Ver *Dois tratados sobre o governo, op. cit.*, § 168, p. 535: “Sobre este ponto da *prerrogativa*, será levantada a velha pergunta de quem *há de ser o juiz* do uso correto desse poder.” (Vemos aqui a estratégia de Locke de encaminhar a questão como se tratando de *legalidade liberal* ou não. Vemo-lo insinuar que durante a vigência e manutenção do seu esquema político a sociedade viveria então como o “espelho da legalidade”, enquanto expressão da “razão” mesma, colocando antes a questão da *prerrogativa* – que o pensamento político costuma colocar na base do *quem manda e quem obedece*, que Locke é precavido em não falar nestes termos – nele, como sempre se dando com base num pacto anterior racional enquanto tal e, portanto, *a priori* justificador do seu esquema de poder.) “Respondo: entre um poder executivo em função com uma tal prerrogativa e um legislativo que dependa da vontade desse poder para sua reunião, não pode haver *juiz sobre a terra*, assim como não pode haver nenhum entre o legislativo e o povo caso o executivo ou o legislativo, quando em suas mãos tiverem o poder, pretendam ou se dediquem a escravizar ou destruir o povo.” (Já falamos antes quem é o povo para Locke.) “Nesses casos e em todos aqueles em que não há juiz sobre a terra, não tem o povo outro remédio além do *apelo aos céus*.” Obviamente, o apelo aos céus aqui, além de significar *revolução*, significa o desejo por parte da humanidade

espiritual, para neutralizar e curvar as forças maléficas. O liberalismo é o coveiro da liberdade. ... Nossa fórmula é: ditadura material e controlada em toda medida necessária, liberdade espiritual integral. Se o novo Estado tem uma metafísica, que ele entre em concorrência como os outros, com as armas próprias do pensamento e da fé.”¹⁵⁸⁷

É fácil percebermos o tom eventual desta chamada de Mounier em *Esprit* a que o novo Estado, o fascista e o nazista, com sua metafísica, cuja instauração Mounier já via como inexorável, concorresse com os demais, como uma afirmação que parece contraditória com a repulsa por parte de Mounier do jogo político dos Estados o qual ele via como justamente o que estava na base e possibilitava o surgimento dos totalitarismos. Essa é um tipo de citação que, fora do seu contexto, ou seja, do embate dos eventos, do sentimento de catástrofe inevitável que se aproximava, dá o mote a muitas interpretações equivocadas sobre o personalismo de Emmanuel Mounier. Vemos, então, que se trata de um último recurso. “Sim, hierarquia orgânica e funcional, diz Mounier. Mas, atenção. O mundo do dinheiro tem separado os seres humanos em duas classes, uma dos exploradores, a outra dos explorados, mais ou menos conscientes, uns dos outros, do papel que o dinheiro lhes impôs às vezes contra a intenção mesma de seu coração. Aos primeiros a facilidade, a consideração, o lazer, a cultura, os lugares de comando. Aos segundos, as obras servis, a instrução limitada, a mediocridade hereditária”.¹⁵⁸⁸

IV.15.d A liberdade

O que o comunismo tem de tão temível, escrevia Berdiaeff no primeiro número de *Esprit*, é essa combinação de verdade e erro. Não se trata de negar a verdade, diz Mounier, mas de destacar o erro. “Precisemos: o que o comunismo tem de temível é este entrecruzamento de erros radicais com as visões parcialmente justas e incontestavelmente generosas, esta anexação ao erro de causas dolorosas cuja urgência nos oprime.”¹⁵⁸⁹

de volta ao regime da *legalidade liberal lockeana* que, ao que parece, Locke parece considerar também ter bases metafísicas mais profundas, como expressão da *vontade de Deus* mesmo.

¹⁵⁸⁷ *Révolution ...*, *op. cit.*, p. 227.

¹⁵⁸⁸ *Ibidem*.

¹⁵⁸⁹ *Manifeste ...*, *op. cit.*, p. 515.

Todavia, o marxismo, para Mounier, é contra a pessoa. Para o diretor de *Esprit*, o otimismo que o marxismo professa, contrariamente ao fascismo, sobre o futuro do ser humano, é *um otimismo do homem coletivo recobrindo um pessimismo radical em relação à pessoa*.¹⁵⁹⁰ Para tanto, o personalismo se coloca no extremo oposto a este imperialismo espiritual do homem coletivo que é o marxismo.¹⁵⁹¹ Mounier faz uma observação quanto a uma correta avaliação de Engels que precisava de um complemento: “‘O erro dos matemáticos, escreve Engels, foi crer que um indivíduo pode realizar por sua própria conta o que só a humanidade pode fazer em seu desenvolvimento contínuo.’ Nós respondemos que o erro do fascismo e do marxismo é crer que a nação, ou o Estado, ou a humanidade podem e devem assumir, em seu desenvolvimento coletivo, o que *somente cada pessoa humana pode e deve assumir em seu desenvolvimento pessoal*.” [grifo nosso]¹⁵⁹² Ora, a condição escravizada da pessoa, sobre a qual o marxismo chamou a atenção, dividiu, todavia, os seres humanos em duas classes quanto ao exercício da liberdade espiritual.¹⁵⁹³ Todavia, para o personalismo, a liberdade da pessoa é a de descobrir ela mesma a sua vocação e de adotar livremente os meios para realizá-la. Ela não é uma liberdade de abstenção, mas, como temos visto, uma liberdade de engajamento.¹⁵⁹⁴ Por outro lado: “... a reivindicação de um regime de liberdade espiritual não tem nenhuma solidariedade com a defesa das escroquerias à liberdade e as opressões secretas com que a anarquia liberal tem infestado o regime político e social das democracias contemporâneas.”¹⁵⁹⁵ Contudo, segundo Mounier, a liberdade da pessoa é *adesão*. Mas essa adesão não é propriamente pessoal senão for um *engajamento* consentido e renovado em uma vida espiritual libertadora, e não uma simples *aderência* obtida pela força ou do entusiasmo em um conformismo público. Para Mounier, bloquear a anarquia em um sistema autoritário rígido, não é ainda organizar a liberdade. Para o diretor de *Esprit*, a pessoa não pode, pois, receber de fora nem a liberdade espiritual nem a comunidade.¹⁵⁹⁶ O que pode acontecer é ela ser despertada para estas dimensões que já lhe são inerentes como valores intrínsecos que

¹⁵⁹⁰ *Ibidem*, p. 519.

¹⁵⁹¹ *Ibidem*, p. 520.

¹⁵⁹² *Ibidem*, p. 530.

¹⁵⁹³ *Ibidem*, p. 533.

¹⁵⁹⁴ *Ibidem*.

¹⁵⁹⁵ *Ibidem*.

¹⁵⁹⁶ *Ibidem*.

devem ser assumidos e vividos. É a esta tarefa de despertamento para liberdade que Mounier considerava que fosse a vocação de *Esprit*.

IV.15.e Vida privada

Como já dissemos, para Mounier, a linguagem identifica muitas vezes vida pessoal com “vida interior”. Mounier reconhece que a expressão é ambígua. Todavia, ela expressa muito bem que a pessoa tem necessidade de retiro, de meditação, ao que uma espiritualização da ação acomoda mal uma preponderância dada à sensação, ao *divertissement*, à agitação, ao evento visível. A expressão, segundo Mounier, pode dar a entender que se define a vida normal da pessoa por algum isolamento arrogante ou alguma complacência egoísta. Mounier completa que, todavia, a pessoa não se encontra senão se dando e através do aprendizado da comunidade. A vida privada recobre exatamente essa zona de ensaio da pessoa no encontro da vida interior e da vida coletiva, a zona confusa mais vital onde uma e outra tomam raiz.¹⁵⁹⁷

Mais de uma vez em sua história, diz Mounier, o marxismo tem difamado a vida privada como a fortaleza central da vida burguesa, que importa dismantelar, da mesma forma que as bastilhas do dinheiro, para estabelecer a sociedade socialista. Ele a apresenta então, nota Mounier, como uma vida de raio estreito e de estilo medíocre, ligada à economia primária do artesanato profissional ou doméstico. O marxismo vê aí ainda, segundo Mounier, a resistência do empirismo à racionalização social, do indivíduo à penetração do Estado, o refúgio envenenado das influências “reacionárias”, uma reorganização celular de resistência à revolução coletivista.¹⁵⁹⁸

Mounier diz que aderiria de coração a uma parte importante dessa crítica, se ela se contentasse em *des-cobrir* essa morada de podridão e de farisaísmo que recobre muitas vezes a honesta vestimenta da vida privada. Que em toda zona corrompida pela decadência burguesa, nota Mounier, seguindo os termos do *Manifesto comunista*, os filhos tornam-se “simples objetos de comércio” ou “simples instrumentos de trabalho”, que a mulher não

¹⁵⁹⁷ *Manifeste ..., op. cit.*, p. 557.

¹⁵⁹⁸ *Ibidem*.

tenha aí, ela também, senão a função de um “instrumento de produção”, que em certo mundo “o casamento burguês seja, na realidade, a comunidade das mulheres casadas”, nada é menos contestável. Além disso, diz Mounier, essa podridão elegante corrompe mais tristemente ainda o pântano pequeno-burguês; mundo sem amor, incapaz de alegria como de tristeza, com sua avareza sórdida e sua lamentável indiferença. Mas estas, para Mounier, aí não são senão a contaminação da vida privada pela mediocridade do ser humano e da decomposição do regime: ressequida por dentro pela indigência da alma burguesa, ela recebe de fora as águas sujas do regime, a corrupção do dinheiro, o egoísmo das castas. Não se pode hoje defendê-la honestamente, segundo Mounier, sem ter inicialmente decidido desinfetá-la de toda esta pestilência.¹⁵⁹⁹

Se só fosse a pestilência, muitos se sentiriam diante da crítica com uma consciência feliz. Mas, como nota Mounier, é necessário perseguir essa decadência do heroísmo e da santidade – quer dizer, em linguagem personalista, do esforço por realizar, fora das resistências e determinações internas e externas, a vocação pessoal, a liberdade sobre os valores assumidos –, até no círculo encantado de doçura e de intimidade em que se encontram, com seus métodos e suas infantilidades, todos os que recobrem com um amor idólatra a calma das atmosferas mornas, todos os que não conhecem nem a fome, nem a sede, nem a inquietação, todos os que são sem agonias, os unguídos, os protegidos, os separados. A mortal sedução da alma burguesa, segundo Mounier, os tem surrupiado por alguns pseudo-valores: medida, paz, retiro, intimidade, pureza; os pintores “sensíveis”, os poetas “delicados”, alguns filósofos críticos de arte a têm ornado de afetações graciosas; a ela se tem mesmo fabricado uma religião de apartamento, de homem de bem e indulgente, uma religião de domingo, nota Mounier, uma teologia das famílias. É justamente nestes refúgios quentes que, segundo o diretor de *Esprit*, devemos perseguir a privacidade burguesa, se quisermos desintoxicar suas melhores vítimas: é aí que a ternura mata o amor, que a doçura de viver sufoca o sentido da vida, segundo Mounier. Todavia, para ele, esse rigor deve proceder de um sentido mais exigente de autêntica vida privada, não de uma insensibilidade aos valores privados. Por seu curto raio, que a expõe ao particularismo e à mediocridade e a mantém sob a tomada direta dos egoísmos individuais, segundo Mounier, a vida privada é certamente constantemente ameaçada de intoxicação, como a vida pública

¹⁵⁹⁹ *Manifeste ..., op. cit.*, p 558.

é, por sua vez, constantemente ameaçada de dispersão. A vida privada, segundo Mounier, não é menos o campo de ensaio de nossa liberdade, a zona de prova onde toda convicção, toda ideologia, toda pretensão devem atravessar a experiência da fraqueza e se despojar da mentira; o verdadeiro lugar onde se forja, nas comunidades elementares, o sentido da responsabilidade. Nisso ela é tão indispensável à formação do ser humano, segundo o diretor de *Esprit*, quanto a solidez da cidade. Portanto, conclui Mounier, ela não se opõe nem à vida interior, nem à vida pública, ela prepara uma e outra comunicando suas virtudes.¹⁶⁰⁰

Todavia, mais do que tudo isso, Mounier é consciente de que só uma crítica verbal à vida privada não é suficiente para que se exima da parte de verdade da crítica generalizante do marxismo. Essa preocupação já é inscrita no próprio projeto de *Esprit* como laboratório de idéias. Essa função de *Esprit* de ser um espaço (*atelier*) de novas experiências já era bem delineada; e isso no intuito de esclarecer que o marxismo não tinha nem o monopólio da crítica ao capitalismo e nem é a última palavra em termos de programa socialista: “‘Esprit’ se daria por tarefa lhes oferecer [aos colaboradores personalistas] um atelier, onde eles pudessem trazer suas ferramentas e trabalhar opondo às soluções comunistas, sobre o plano institucional, social e econômico, soluções que não cederiam a nenhuma outra em valor técnico como em generosidade.”¹⁶⁰¹ Vemos claramente que para o diretor de *Esprit* a generosidade, excedendo a técnica, deveria ser uma das marcas destas novas pesquisas. Os comunistas desarmados, então, segundo Mounier, não poderiam mais acusar o espiritual de ineficácia técnica: “São os comunistas que começariam a ficar desarmados por seu turno pelos primeiros resultados deste trabalho, e não poderiam mais acusar o espiritual de se evadir dos problemas de eficácia técnica.”¹⁶⁰²

Além disso, só uma ruptura total, segundo Mounier, sem ambigüidade e nem arrependimento, em nossa vida privada como em nossas doutrinas, com as forças de opressão e do dinheiro pode dar autoridade à dupla e necessária dissociação que o seu personalismo propõe: a dissociação dos valores espirituais dos da desordem estabelecida, e a dissociação do marxismo como mentor plenipotenciário da revolução necessária.¹⁶⁰³

¹⁶⁰⁰ *Manifeste ...*, op. cit., p. 558 s.

¹⁶⁰¹ *Mounier et sa génération*, op. cit., p. 593.

¹⁶⁰² *Ibidem*.

¹⁶⁰³ *Manifeste ...*, op. cit., p. 509.

IV.15.f *O marxismo: aproximação crítica conclusiva*

Tudo isso porque uma crítica honesta ao marxismo e às formas de socialismo, segundo Mounier, deve levar em consideração as nuances e não proceder a uma condenação em bloco; todavia, este é justamente um dos erros condenados no marxismo em relação a sua crítica aos outros.¹⁶⁰⁴ No entanto, podemos seguir, na obra de Emmanuel Mounier, paralela à busca de um diálogo com o marxismo no sentido da lucidez fora da mentira, uma crítica sem tréguas ao farisaísmo interesseiro de uma certa crítica ao marxismo-comunismo, a um tipo de anticomunismo político que consolidava o farisaísmo social e alimentava a guerra social e internacional. Mounier não queria que sua crítica ao marxismo servisse de argumento a esse *anticomunismo interesseiro*. Na maioria das vezes pintado com as cores do cristianismo, esse anticomunismo de espírito pequeno-burguês foi combatido por Mounier propositalmente como se tratando de um dever de cristãos, ao mesmo tempo em que o dever político deveria ser, para Mounier, o de reconhecer a verdade onde quer que ela se encontrasse.

Em certo sentido, Mounier acreditou demais que sua filosofia a marteladas, mas com “uma no prego e outra na ferradura”, como já dissemos, que sua crítica ao marxismo iria demolir suas pretensões hegemônicas e criar uma “polarização saudável” no mundo intelectual, senão europeu, ao menos francês. Realmente ele não contava que em plena realidade dos Gulags e de todos os desmandos do autoritarismo do comunismo russo, muitos intelectuais franceses, nas décadas que se seguiram a sua morte, continuariam apoiando o comunismo russo e defendê-lo “apesar de”. Sobre a expectativa de Mounier em relação a essa obra de denúncia, diz o diretor de *Esprit*: “Enfim, a obra de denúncia, não se deve ocultar, vai conduzir à devastação, através das certezas estabelecidas a que tem se fixado um grande número de homens em um meio de segurança e de virtudes. Nós vamos demolir com rudes golpes de martelo estes abrigos que eles têm feito e lançá-los na desordem. Desordem salutar, pensamos nós justamente, que liberta o homem das mentiras e

¹⁶⁰⁴ *Manifeste ..., op. cit.*, p. 508.

dos confortos medíocres.”¹⁶⁰⁵ Todavia, o caráter negativo de toda obra de demolição se dá justamente pela força de resistência que é exigida, na desconfiança, diante da tentação de uma ação crítica que só revista formas negativas: como são todas as ações dos que *só denunciam*, cuja pureza que fundamenta sua crítica, sempre para além de si mesmas, (para torná-las válidas enquanto crítica mesma numa espécie de essencialismo, de platonismo às avessas, disfarçado de pensamento concreto), todavia não é perseguida por eles com tanto empenho o quanto é o peso com que a carregam sobre os outros. Por outro lado, deste problema, sem dúvida, a crítica de Mounier não pode ser acusada.

¹⁶⁰⁵ *Révolution ...*, *op. cit.*, p. 353.

CAPÍTULO V

PESSOA E EXISTÊNCIA

Introdução

Do que temos exposto até aqui, fica claro que o personalismo é “também” uma *filosofia da existência*, da “existência humana”. Ora, por que essa precisão? A existência não será sempre, no plano da finitude, existência humana? Sim, mas, segundo o personalismo, só à medida que os problemas levantados por um existente pulsarem no sentido de um ultrapassamento de sua expressão singular para os problemas levantados pela *existência humana*. Quer dizer, à medida que o existente possa, mesmo em sua expressão singular, na verdade, *só através dela*, ser capaz de apontar para uma dimensão que ultrapasse essa mesma singularidade e apontar para o *sentido* de uma *universalidade possível*, mesmo inacabada, mesmo por se fazer. O exemplo da pintura, de que já nos valem, nos serve aqui novamente para exemplificar.¹⁶⁰⁶ O pintor alcança sua maturidade artística quando sua obra, ao mesmo tempo sendo a marca inconfundível de sua singularidade artística, é, por isso mesmo, já uma expressão que, de alguma forma, nos toca a todos, é “universal”. O personalismo, apesar do *-ismo*, como já fizemos notar, sendo uma “filosofia da existência”, como temos colocado, seria também, por sua vez, uma proposta de superação do *-ismo* de *existencialismo*, enquanto sentido de uma *ideologia*. Com isso, vemos que a “universalidade” buscada pelo personalismo se contrapondo ao “particularismo”, não obstante, por sua ênfase no humano mesmo, enquanto existência, procura resistir ao que poderia se dar como *pensamento de grupo* enquanto “partidário”, ou seja, *ideológico*.

¹⁶⁰⁶ Ver *acima*, “Introdução”.

Emmanuel Mounier¹⁶⁰⁷ reconhece que, sem nenhuma dúvida, deve-se ao existencialismo, enquanto o tipo de reflexão filosófica que *en-frenta*, põe-se de frente, a mirabolância¹⁶⁰⁸ açambarcadora¹⁶⁰⁹ do sistema impessoal, na colocação¹⁶¹⁰ precisa e inovadora dos problemas que a existência, na finitude, propõe às evasões abstratas de um racionalismo cioso de contenção das exigências da concretude. Ora, será sob esse crivo, o da *existência*, e não sob o dos *existencialistas*, que os seus *existencialismos* serão pesados e avaliados pela reflexão personalista de Emmanuel Mounier. Isso já pode ser percebido na seguinte definição que dá Mounier do existencialismo: “... *uma reação da filosofia do ser humano contra os excessos da filosofia das idéias e da filosofia das coisas.*”¹⁶¹¹ Todavia, para Mounier, o “existencialismo”, ou melhor, os problemas que a existência vem colocando ao ser humano, tem longa data: “É o apelo de Sócrates, opondo aos devaneios cosmogônicos dos físicos da Jônia o imperativo interior do ‘Conheça-te a ti mesmo’.”¹⁶¹² É a mensagem estóica, chamando ao domínio de si, no afrontamento do destino, estes gregos infatigáveis nos jogos sutis do sofisma e da dialética. É são Bernardo partindo em cruzada, em nome de um cristianismo de conversão e de salvação, contra a sistematização da fé por Abelardo. É Pascal se erguendo no solo da grande aventura cartesiana contra os que aprofundavam muito as ciências e dificilmente se inquietavam com o ser humano, sua vida e sua morte. Mas, com Pascal, já nos encontramos no existencialismo moderno. Ele traçou todos os caminhos, tocou em quase todos os temas.”¹⁶¹³

Mounier então, se tomarmos Pascal, como ele o faz, ou seja, como enxertado no caule mais próximo às raízes da tradição do pensamento existencial, quer dizer, Sócrates, os estóicos, santo Agostinho e são Bernardo etc., toma contato com essa *filosofia do ser*

¹⁶⁰⁷ Há, de modo esparso na obra de Mounier como um todo, referências ao existencialismo, todavia os dois momentos em que Mounier se detém especificamente sobre esta corrente filosófica estão em *Introduction aux Existencialismes, Oeuvres III*, pp. 77 ss., texto de 1947 e em *Perspectives existencialistes et perspectives chrétiennes, Oeuvres IV*, pp. 283 ss., de 1949, texto recolhido em uma obra composta por quatro ensaios intitulada *L'Espoir desdésespérés*, onde Mounier, por sua vez, pouco antes de sua morte, tenta compreender André Malraux, Albert Camus, as correntes existencialistas atéias, com atenção especial a Sartre, e Georges Bernanos.

¹⁶⁰⁸ “Delírio”. Cf. Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa.

¹⁶⁰⁹ “Que toma conta de tudo”. Cf. Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa.

¹⁶¹⁰ Não quanto a aspectos gerais que coordenam o problema da existência, o que nos faria ir longe: a Sócrates, aos sofistas, a Agostinho etc., mas na especificidade em que o problema da finitude é tomado na contemporaneidade.

¹⁶¹¹ *Introduction aux Existencialismes, Oeuvres III*, p. 70.

¹⁶¹² Para Mounier, como podemos observar, Sócrates não é simplesmente o inaugurador da impostura, como queria Nietzsche.

¹⁶¹³ *Ibidem*, p. 70.

humano já desde os seus primeiros estudos de filosofia com Jacques Chevalier, com quem estuda a fundo Pascal. Mas é com Nicolay Alexandrovitch Berdyayev, nascido em 6 de março de 1874, em Kiev, Ucrânia, e falecido em 23 de março de 1948 em Clarmant, França, juntamente com Gabriel-Honoré Marcel, nascido em 7 de dezembro de 1889, em Paris, e falecido em 8 de outubro de 1978, que Emmanuel Mounier vai estabelecer, de maneira mais direta, contato com os temas mais diretamente relacionados com a filosofia da existência como delineada pelo pensamento contemporâneo, ou, como se convencionou chamá-la, *existencialismo*.¹⁶¹⁴

Berdiaeff, seguindo a transliteração francesa, colabora com *Esprit* desde o seu lançamento em 1932. Sem dúvida, Berdiaeff vai exercer uma influência considerável sobre o jovem Mounier que, antes do lançamento de *Esprit*, em encontros com Berdiaeff, que conheceu em Paris, juntamente com Maritain, Etienne Gilson, Henri Marrou etc., vai também lapidar seu projeto de crítica à civilização ocidental, cujo veículo seria a revista *Esprit*. Como bem nota Luro¹⁶¹⁵, nos anos de 1930, Mounier já chamava de “falsas soluções” ao fascismo, ao nazismo e ao comunismo sem confundir nem as proveniências, nem as significações nem o tipo de totalitarismo, como já tivemos a oportunidade de ver no capítulo anterior e ampliar a lista com o “totalitarismo sutil”, mas não menos totalitário e violento, do *liberalismo*. Como vimos, por meio deste, permanecia uma outra “falsa solução”, a do *individualismo*. Este, por sua vez, nutria sua sobrevivência do seu oposto, o coletivismo, e ancorava suas bases na Renascença, a qual edificara um sujeito que, para Mounier, não tendo decaído completamente, como pensava, por exemplo, Maritain, por outro lado, permanecia sendo uma visão do ser humano muito curta, como pensava Berdiaeff, e que em tudo eram possíveis novas vias e possibilidades em seu futuro, como pensava Max Scheler.¹⁶¹⁶ Na verdade, como já vimos, a adoção do indivíduo pela modernidade representava, para Mounier, um adiamento da pessoa em proveito desse *indivíduo* que só conseguiu se manter graças à parte de verdade da pessoa sobre a qual ele

¹⁶¹⁴ Os estudos de filosofia contemporânea no Brasil ainda estão em dívida e não deram o devido lugar, como já notamos, a Max Scheler, a Paul Louis Landsberg, a Denis de Rougemont, a Pierre Thévenaz – sobre o qual vamos empreender uma aproximação em nosso estudo de doutoramento – etc. Mas também às reflexões também contemporâneas, filosoficamente densas e pertinentes, de Nicolas Berdiaeff, de Gabriel Marcel e de Karl Jaspers, por que?

¹⁶¹⁵ Sempre na edição: LUROL, Gerard, Mounier: I – *Genèse de la Personne*, Éditions Universitaires, em 1 Volume, 1990., p. 12.

¹⁶¹⁶ LUROL, *op. et loc. cit.*

se ergueu, mas que ficara encoberta na modernidade pela parte de mentira que nele parasita a verdade.

Voltando a Berdiaeff, é dentro do marco dessa problemática que sua influência sobre Emmanuel Mounier foi ponderável. Berdiaeff, durante seus anos de estudante na Universidade de Kiev, desde 1894, havia se engajado como ativista marxista, o que lhe rendeu uma sentença de três anos a partir de 1899 de exílio em Vologda, norte da Rússia. Após sua soltura, viajou por toda a Alemanha, retornando em 1904 para a Rússia, tomando parte em São Petersburgo (Leningrado) de um amplo reavivamento religioso e cultural. Após uma outra visita ao exterior em 1907, Berdiaeff vai para Moscou, onde se junta à Igreja Ortodoxa Russa. Enquanto não conformista, atacou o Santo Sínodo da Igreja em um artigo e foi julgado por isso em 1914, escapando da sentença após seu caso ter sido esquecido na irrupção da Revolução Russa em 1917. Berdiaeff, então, se tornou favorável ao novo regime e foi apontado como professor de filosofia na Universidade de Moscou em 1920. Dois anos depois, foi expulso da U.R.S.S., quando ficou claro que ele não poderia abraçar o marxismo ortodoxo. Outros exílios somaram a ele a oportunidade de fundar a *Academia de Filosofia e Religião* em Berlim, em 1922. Em 1924, ele transfere a *Academia* de Berlim para Paris e funda ali um jornal, *Put'*, “O Caminho”, de 1925 a 1940, no qual criticava o comunismo Russo. Berdiaeff ficou conhecido como o principal emigrado russo em França, onde então desenvolveu sua *filosofia existentielle*. Este filósofo russo fora influenciado por muitos místicos, principalmente pelo místico protestante Jacob Böhme (1575-1624), de quem traduziu para o Francês, diretamente do Alemão medieval com dois ensaios introdutórios, a obra que Jacob Böhme escrevera¹⁶¹⁷; apesar da oposição clerical que o silenciara por cinco anos a partir de 1612, ano em que voltara a ser luveiro e sapateiro.¹⁶¹⁸

¹⁶¹⁷ BÖHME, Jacob, *Mysterium Magnum*, ou Commentaire explicatif du 1^a livre de Moïse, de la Revelation du verbe Divin par les trois principes de l'Être Divin ainsi que de l'origine du Monde et de l'acte créateur ou l'on explique le Royaume de la Grâce – Afin de faciliter la compréhension de l'Ancien et du Nouveau Testament et de que sont Adam et Christ, et comment l'homme doit se connaître lui-meme et considérer ce qu'il est, ainsi que ce dans quoi résident sa vie temporelle et éternelle, sa béatitude et sa damnation. – UNE EXPLICATION DE L'ÊTRE DE TOUS LES ÊTRES, SOUMISE AUS MEDITATIONS DE QUICONQUE EM LAN DE GRÂCE 1623. – I vol.: Com dois estudos de Nicolas Berdiaeff sobre Jacob Böhme: “A – L'Ungrund” et la Liberte”, e “B – La doctrine de la Sophia et de l'Androgyne. Jacob Böhme et les corantes sophiologiques russes”, pp. 27 ss.

¹⁶¹⁸ INGE, William Ralph, *Christian Mysticism*, op. cit., pp. 277 ss.

É fundamentalmente pela intuição mística do *Ungrund* [o não fundamento] de Jacob Böhme, e até mesmo por algumas análises de Heidegger, que Berdiaeff vai pensar o ser. Todavia, Berdiaeff não será detido pela tentação do puro *apofático*, como Böhme não se deteu. Na verdade, ele vai além. “Sua originalidade filosófica reside no fato de que ele vai pensar o próprio ser como não-incial, como um produto já da racionalização: há, para ele, o primado da liberdade sobre o ser. O primado do ser sobre a liberdade acabaria no determinismo e na rejeição da liberdade. ‘Se a liberdade existe, ela não saberia ser determinada pelo ser.’¹⁶¹⁹ Ela é pré-ôntica, enquanto que, produto do pensamento abstrato, ‘o ser não existe’.”¹⁶²⁰ Berdiaeff também foi influenciado por filósofos tais como Immanuel Kant, todavia se inclinou na preferência de um modo de expressão não sistemático e “místico” ao da lógica e à racionalidade propostas pelo racionalismo.¹⁶²¹

Gabriel Marcel, outra influência sobre Mounier, e quem muito colaborou, juntamente com Maritain, com os jovens Emmanuel Mounier e Georges Izard para o lançamento de *Esprit*¹⁶²², recebeu seus estudos filosóficos na Sorbonne e seu certificado como professor de filosofia para o “curso médio” da época em 1910. Ensinando filosofia intermitentemente, trabalhou normalmente como revisor, editor, escritor e crítico. Originalmente, vendo a filosofia como um tipo de pensamento muito abstrato, Marcel, influenciado por suas experiências da Primeira Guerra, 1914, constrói uma filosofia concreta relacionada à intimidade da experiência humana. Gabriel Marcel pode ser chamado justamente de *o primeiro filósofo existencial francês*.¹⁶²³ Essa nota biográfica

¹⁶¹⁹ Em nota de LUROL: “BERDIAEFF, *Essais d'autobiographie spirituelle*, 1949, ed. Buchet-Chastel, rééd. 1958, p. 126.”

¹⁶²⁰ LUROL, Gérard, *Mounier I – Gênesse de la personne*, Editions Universitaires, Belgique, 1990, p. 182; *in loc.* em nota de LUROL: “BERDIAEFF, *De l'esclavage et de la liberté de l'homme*, op. cit., p. 82.

¹⁶²¹ Uma sucinta Introdução biográfica de Berdiaeff juntamente com a apresentação de suas muitas obras e movimentos que fomentou se encontram em: BERDIAEFF, Nicolas, *Um nouveau moyen age*, “Reflexions sur les destinées de la Russie et de l'Europe”, Traduit du russe par A. -M. F., Paris, Librairie Plon, ed. de 1930.

¹⁶²² *Esprit*, 1905 a 1950, op. cit., p. 976: “Graças a Maritain e a Gabriel Marcel, *Esprit* teve um escritório em Desclée de Brower, 76 bis, rua de Saints-Pères.” Emmanuel Mounier havia recebido de Henry Bergson duas cartas, uma em apoio ao livro sobre *O Pensamento de Charles Péguy*, *Oeuvres I*; e uma outra carta em agradecimento pelas flores que Mounier lhas havia enviado em agradecimento por Bergson ter enviado uma foto sua para um mural escolar. A falta de dinheiro levou Mounier a vender uma destas duas cartas a um colecionador para, com o dinheiro, comprar a primeira máquina de escrever, pela qual saíram os textos de Mounier em *Esprit*. Sobre isso, ver *Esprit*, 1905 a 1950, op. cit., p. 973, e *Mounier et sa génération*, op. cit., p. 425 e 445.

¹⁶²³ Suas principais obras são: *Journal métaphysique*, de 1927; *Être et avoir*, de 1935; *Homo Viator*, de 1945; *Le Mystère de l'être*, 2 vol., de 1951. Uma ótima introdução ao pensamento de Gabriel Marcel é o texto de RICOEUR, Paul, *Gabriel Marcel et Karl Jaspers*, “Philosophie du mystere et philosophie du paradoxe”, Éditions du Temps Présent, Paris, 1947.

sobre Marcel mais curta do que a de Berdiaeff se justificará pelos remetimentos ao seu pensamento que faremos mais à frente retomados em e por Emmanuel Mounier.

Com isso, podemos ver que Mounier já havia mantido contato com a filosofia da existência bem antes deste nome se tornar “moda”. E já com toda a densidade que uma filosofia de afirmação da singularidade, contra os sistemas, poderia estabelecer. O problema da singularidade já estava posto para Mounier na perspectiva das prerrogativas da pessoa. Estas prerrogativas da pessoa, com a densidade que corresponde a sua intimidade e expressão, vão impedir Mounier de flertar com o solipsismo: como já vimos, para o personalismo, a experiência original da pessoa, e que está na base de sua antropologia, é o *modo de ser relacional*. Portanto, a crítica de Mounier ao indivíduo moderno, como apontamos acima, vai se perspectivar no âmbito da irreduzibilidade do personalismo em não abrir mão da base antropológica relacional da pessoa, o que forçará Mounier a dar outras inflexões aos temas caros ao existencialismo, tais como o da comunicação, da relação, da subjetividade, da objetividade, da angústia, da morte, do ser, do devir, da escolha, da liberdade, da transcendência, da imanência, do futuro, do trágico, da felicidade etc.

O *existencialismo*, como o kantismo e a fenomenologia, é também um divisor de águas na história da filosofia. Todavia, a maneira em que o existencialismo desdobrou os problemas colocados pela existência, numa tensão sempre escorregadia para novos níveis de uma abstração que condenava nos outros¹⁶²⁴, fez com que Mounier, na perspectiva do personalismo, procurasse ver nele, por outro lado, as vias que apontassem para um caminho mais próximo à existência, tal qual falamos no início. Na verdade, para Mounier, a grande tarefa a que o personalismo se propõe, tarefa que o diretor de *Esprit* vê como sendo a do pensamento contemporâneo, é unir Kierkegaard e Marx: “O marxismo de Marx era um humanismo muito mais que um naturalismo. O existencialismo contemporâneo se mostra preocupado em integrar a existência objetiva. O *pensamento contemporâneo mais vivo* [grifo nosso] se procura sobre os caminhos que religam um ao outro. O destino dos próximos anos é, sem dúvida, o de reconciliar Marx e Kierkegaard.”¹⁶²⁵

¹⁶²⁴ Vamos tratar destes parentescos inconfessados, quando tratarmos das relações possíveis entre a noção de indivíduo perpetuada pelo liberalismo e a de “existente”, no espectro geral do existencialismo e, mais especificamente, em sua queda para o solipsismo, sua tendência a uma antropologia individualista e sua aproximação da noção de “guerra de todos contra todos” – muito moderna, por sinal – em sua visão acerca do tipo de relação que se dá entre os existentes etc.

¹⁶²⁵ *Ibidem*, p. 128.

Uma palavra sobre a compreensão de Mounier do *existencialismo*. Antes de tudo, o título de sua principal obra sobre os existencialismos, *Introcuction aux existencialismes*¹⁶²⁶, no plural, já nos indica uma postura contrária ao que Mounier já percebia tomar forma em sua época – o que receberia seu acabamento final a partir da década de 1960 –, a título, pode-se dizer, de pretensão de antonomásia da manutenção do conceito *existencialismo* como significando, *grosso modo*, a obra filosófica e literária de *Jean Paul Sartre*.¹⁶²⁷ Esta tendência se realizou muito mais aqui no Brasil do que na Europa, mas que, por sua vez, não ficou isenta de uma tendência à antonomásia de *existencialismo* com uma *certa atmosfera de compreensão da existência* da qual, sem dúvida, a obra de Sartre compartilha. Este fenômeno se deu graças à aproximação dos problemas levantados pela existência – delineados pela filosofia que pretende tomar o seu nome, existencialismo – juntamente com toda uma enxurrada de literatura e, justamente, o estabelecimento de uma atmosfera propensa à assimilação dos problemas levantados pela existência humana apenas sob a perspectiva desta atmosfera, mais estimada por um certo círculo do que outras.¹⁶²⁸ Sobre isso, diz Mounier: “O último absurdo do século deveria ser a moda do existencialismo: a entrega à tagarelice cotidiana de uma filosofia que, em todos os sentidos, é nos arrancar da tagarelice.”¹⁶²⁹

¹⁶²⁶ Esta obra se encontra em *Oeuvres* III, pp. 69 a 175, e nela Mounier aborda os temas mais essenciais dos existencialismos. Um outro texto, na verdade um ensaio mais curto, em que Emmanuel Mounier resolve enfrentar novamente os existencialismos é, como já dissemos, de 1949, e se encontra em *Oeuvres* IV, p. 359 a 381. Este compõe um livro que leva o interessante título *A esperança dos desesperados*, com mais três ensaios, o primeiro sobre *André Malraux*, o segundo sobre *Albert Camus*, o terceiro sobre os existencialismos, em que Mounier mantém o plural, *Perspectivas existencialistas*, e o quarto sobre *Georges Bernanos*. Nesta obra, “... é a esperança do outro o que lhe importa descobrir, para poder admirar uma vez mais o que há sempre de absolutamente pessoal, de inalienável – e, pois, de maravilhoso – na adesão de tal ou qual homem em sua última razão de viver.” (*L’espoir des désespérés*, *Oeuvres* IV, 285)

¹⁶²⁷ *Introduction ...*, *op. cit.*, p. 69: “... antes de Sartre já havia existencialismo.”

¹⁶²⁸ O fato cabal que comprova esta situação, pelo menos no nosso país, Brasil, é praticamente a ausência de um tratamento a altura – como se deu a Sartre e se tem dado a Heidegger – das robustas obras de Nicolas Berdiaeff, de Gabriel Marcel, de Karl Jaspers, como dissemos em nota anterior, para não citar o próprio Kierkegaard, chamado – sem a autorização de Kierkegaard, segundo o professor Ricardo Quadros Gouvêa – de *pai do existencialismo*, que só recentemente, pela iniciativa dos professores Alvaro Valls e do professor Ricardo Gouvêa e sua equipe, têm fomentado uma discussão profícua do pensamento do filósofo dinamarquês. Mais à frente, outros nomes serão citados pelo próprio Mounier, que na primeira página de *Introduction aux existencialismes*, *Oeuvres* III, p. 71, esboça uma *árvore genealógica do existencialismo* e suas principais correntes.

¹⁶²⁹ *Introduction ...*, *op. cit.*, p. 69. Ver também o que o filósofo-teólogo Paul TILLICH, “Aspectos existencialistas da arte moderna”, in *Textos selecionados*, Fonte Editorial, São Paulo, 2006, pp. 31 ss., diz sobre esta perigosa popularização do existencialismo.

O título *Introduction aux existentialismes*, colocando o existencialismo no plural, tem a intenção, da parte de Mounier, e pelo fenômeno acima já observado por ele¹⁶³⁰, de deslocar a unilateralidade que se esboçava quanto aos problemas colocados pela existência humana para ares mais amplos. Todavia, percebemos, no sentido que toma a própria inspiração personalista provinda da obra de Mounier, que apenas a pluralização da noção, que parece ter um caráter propedêutico e de aproximação, não é suficiente.¹⁶³¹ Não se trata somente de *existencialismos*, mas, antes, de *respostas pessoais* – cada filósofo, em sua reflexão, responde também com sua singularidade, como pessoa¹⁶³² – às perguntas colocadas pela existência, cujo tipo de abordagem e maneira de responder nomeou-se de maneira geral *existencialismo*.

Para forçar uma reconfiguração advinda da própria reflexão de Emmanuel Mounier, poderíamos então dizer que não existem *existencialismos*, mas, antes, perguntas colocadas pela existência humana e que são respondidas diferentemente por diferentes filósofos –

¹⁶³⁰ Aliás, esta percepção antecipadora, quer dizer, a lucidez que o fazia adiantar-se aos fatos, parece ser uma característica de Emmanuel Mounier. Alguns exemplos: isso se deu com a profícua problemática levantada pela relação entre o Ser e o Ter, cuja origem tem sido equivocadamente atribuída a Gabriel Marcel, sendo que Mounier lança um texto sobre o problema um ano antes de *Ser e Ter* de Gabriel Marcel; antes do marxismo ter sido divulgado na França, Mounier apresenta textos críticos com análises honestas da obra de Marx e que até hoje se mostram pertinentes; quando o nazismo não era ainda visto na Europa como portador da catástrofe da qual foi posteriormente, Mounier, com outros, já esboçava sua crítica mostrando os caminhos que poderiam decorrer do tipo de inspiração que motivava o nazismo, isso também, sem dúvida, graças a informações que recebia sobre o movimento nazi, por exemplo, de Paul-Louis Landsberg, amigo e membro da equipe de *Esprit*, cujo papel no movimento personalista dos anos trinta, como já dissemos, – ver RICOUER, Paul, *A região dos filósofos*, Leituras 2, Loyola, São Paulo, p. 151 – é tão importante quanto o de Mounier, o qual já tecia críticas ao nazismo desde 1930, o que o fez fugir de sua perseguição da Alemanha para Espanha em 1934; o contato de Mounier também com um dos grandes colaboradores e fundadores da Revista *Esprit*, Nicolas Berdiaeff, como já dissemos, o ajudou a elaborar uma lúcida crítica ao comunismo stalinista, mesmo na contra-mão de uma intelectualidade que, não obstante os Gulags e os desmandos violentos do regime stalinista, fizeram vistas grossas sobre isso em seu apoio ao regime em nome do ideal revolucionário e da pureza da doutrina. O primeiro artigo de Nicolas BERDIAEFF em *Esprit* foi: *Vérité et mensonge du communisme*, *Esprit*, n. 1, outubro 1932, pp. 104-128.

¹⁶³¹ Infelizmente, a morte prematura de Mounier – 22 de março de 1950 às três horas da manhã (ver: MOIX, Candide, *O pensamento de Emanuel Mounier*, Paz e Terra, Rio de Janeiro, 1968, p. 37.) – impediu e nos privou de uma reflexão que vinha tomando corpo e apontava, cada vez mais, para uma extrema pertinência e consistência.

¹⁶³² Ver o que Jean LACROIX diz sobre o caráter pessoal da filosofia em: *Marxismo, Existencialismo e Personalismo*, Paz e Terra, Rio de Janeiro, 1967, *passim*. LACROIX, nesta obra, no capítulo “Significado da Dúvida cartesiana”, pp. 91 ss., elenca o personalismo como uma “filosofia do sujeito”, o que esse nosso estudo sobre a reflexão de Mounier tem tentado perspectivar em outro sentido, no da *relação*. O personalismo, então, não é nem uma *filosofia do sujeito*, nem uma *filosofia do objeto*, nem uma *filosofia do Eu*, nem uma *filosofia da consciência* e nem uma *filosofia da morte do sujeito*. Para nós, o personalismo é uma filosofia que alça o seu ponto de partida aquém da afirmação ou da pura negação, e que, no entanto, quer ir além destes recortes sobre uma essencialidade que lhes é anterior e que ele toma como “a” experiência originária do ser: o personalismo é “filosofia da relação”.

peças singulares – que procuram dar tratamento a estas perguntas levando em conta exigências de método e de abordagem que crêm mais corresponder ao modo de ser do seu “objeto” comum: ou seja, *a existência humana*. Nesse sentido, os pressupostos pessoais, as metafísicas pessoais, a religiosidade ou irreligiosidade pessoais, ou ainda a recusa destas duas opções, o que para o personalismo já é *sempre* uma posição pessoal diante do problema, para Mounier, não são avaliadas como *méritos em si*, mas na medida em que procuram ser fiéis ao seu “objeto” ao mesmo tempo em que são fiéis às conseqüências concretas dos seus pressupostos, os quais o personalismo de Mounier perspectivará à luz dos valores que se destacam como compondo as adesões mais profundas, sejam elas quais forem.

Já dissemos que para o personalismo de Emmanuel Mounier não tem mais razão quem nega mais, ou quem afirma mais, ou, ainda, quem não se decida nem por um nem por outro. Especificamente, esta última já é, como já dissemos, para o personalismo, uma *decisão*, que, enquanto tal, mesmo enquanto decisão, se não apontar para uma real postura de tensão existencial profícua, em relação a um problema tão fundamental como é o da *existência humana*, será, para o personalismo, sem dúvida, *sempre* uma atitude muito inferior em densidade existencial às outras que afirmam ou negam. Pois estas, pelos menos, ao afirmarem ou negarem, de alguma forma, buscam alguma relação com o “objeto”: para o personalismo, a *indiferença* é a decadência, se se pode dizer, por excelência. Esta tende a apontar ou para a morbidez patológica – caso clínico – ou para o indiferentismo altaneiro que se ressent de toda decadência e demissão da vida, provinda do espírito burguês, caso ideológico político-moral. Sem contar que essa postura da atual apologética do *indiferentismo* se ressent de todos os componentes da decadência do abstracionismo liberal atual que, não tendo mais nada a dizer de significativo sobre os atuais, concretos e urgentes problemas da existência humana, por outro lado, para o lado pior destes problemas, muito tem colaborado há pelo menos duzentos anos em sua dominação cultural ocidental: moral, econômica, política, religiosa etc., como já vimos.¹⁶³³

¹⁶³³ Ver acima, *Personalismo e liberalismo*.

À intenção de contribuir para o resgate e a colocação devida da reflexão de Mounier no cenário intelectual filosófico brasileiro¹⁶³⁴, que injustificadamente¹⁶³⁵ o tem esquecido, mas sem deixar de ter sido tocado, de alguma forma, como veremos, pela sua irradiação¹⁶³⁶ – como Mounier preferia falar – soma-se, em contra partida, uma observação sobre a necessidade de esclarecimento quanto à pretensão, em relação a alguns pensadores que se estabeleceram no cenário filosófico brasileiro com tal força de unanimidade, tal como Jean Paul Sartre e Martin Heidegger, e principalmente quanto ao tema da *existência em filosofia*, como se fossem os únicos autorizados, por causa mesma dessa maior divulgação, e únicos competentes e capazes de falar sobre os seus problemas. É difícil atentarmos para esta realidade, sobretudo no Brasil, e não percebermos a necessidade de um ajuste, não porque desconheçamos os méritos inegáveis da reflexão sartriana e heideggeriana, mas porque, para nós, é um *absurdo filosófico* reduzir os problemas da existência humana às respostas provenientes de uma única perspectiva, ou de duas, ou de três ..., e isso para ser conseqüente com o personalismo pluralista de Emmanuel Mounier. Para tanto, falar sobre o caráter original da existência como *in perpetuum* relacionado ao “existencialismo”, tal como se tem convencido, é inaceitável, pois, para o personalismo, é a *existência* que põe os problemas e não o *existencialismo*, que só pode tomá-los sempre já perspectivados, sempre enviesados, sempre unilaterais pelas opções finitas, cambaleantes, frágeis, sujeitas à revisão, do existente que as colhe. Além disso, falar também ao modo de *proprietário* que está implícito nessa pretensão de unanimidade, totalmente estranha e incabível ao âmbito complexo da existência humana, é deixar-se tocar, de todo, por um ressentimento muito característico de um certo espírito pequeno-burguês reivindicativo advindo do esquema decadente do individualismo reivindicativo pequeno-burguês liberal que tende a pensar tudo, *até o pensamento*, sob este *modo de ser do proprietário*.

Por outro lado, na tarefa de fazer justiça ao pensamento personalista, e aqui especificamente ao relacionado à perspectiva de Emmanuel Mounier, cremos estar preenchendo um dos requisitos científicos de um trabalho de dissertação, tal como este que

¹⁶³⁴ O que cremos também corresponder a uma exigência acadêmica para um trabalho de dissertação. Ver, ECO, Umberto, *Como fazer uma tese*, Editora Perspectiva, 1977, p. 1 a 6: “1. *Que é uma tese e para que serve.*”

¹⁶³⁵ Essa é uma das intenções desta dissertação, que é também expressão de um espanto com o fato de uma obra tão densa ter permanecido até agora de lado nos estudos de filosofia no Brasil.

¹⁶³⁶ Ver em: LORENZON, Alino, “Présence de Mounier au Brésil”, in *Actes du colloque tenu à l’UNESCO*, op. cit., pp. 547 ss., sobre a “irradiação” do pensamento de Mounier em alguns grandes intelectuais brasileiros.

estamos realizando, no esclarecimento também quanto à falsa confusão do pensamento de Emmanuel Mounier com as demissões de uma postura dita “espiritual-religiosa”, a qual o diretor de *Esprit* sempre, assiduamente e com veemência, combateu e com a qual acabou sendo, ao que parece, erroneamente confundido – (Será que é porque foi mais fácil e mais cômodo?) – no cenário intelectual brasileiro: *esta é uma outra tarefa a que se propõe este presente estudo*. Todavia, não desconhecemos e nem desmereceremos *nunca*, o que Emmanuel Mounier também faria, o grande préstimo à sociedade brasileira, em termos de conquistas sociais e de conscientização política, não obstante os problemas de método e de hermenêutica que possam advir do esquema da crítica político-socio-estrutural marxista, como já vimos, que o movimento *das comunidades de base* da Teologia da Libertação, de alguma forma também influenciados pelo personalismo, puderam oferecer. Não confundimos, segundo a lucidez de Mounier que não confundiu, a chamada “democracia cristã” com o pensamento cristão engajado lúcido; e nem confundiremos também a robusta tradição da “espiritualidade cristã” nem com a pieguice católico-romana-luso-brasileira e nem com a patacoada evangélico-protestante-anglo-estadunidense-capitalista-liberal-luso-brasileira. Mantemos em mente, muito claramente, como Emmanuel Mounier mantinha, as diferenças essenciais entre as fontes e as origens históricas vitais do cristianismo de suas decadências e simulacros advindos de suas experiências e projeções histórico-sociológicas decadentes.

Complementando a desolidarização anterior com a espiritualidade decadente, com o seu simulacro dito religioso, tal como o personalismo de Emmanuel Mounier propõe, seguimos a um outro esclarecimento que complementa essa desolidarização com o “pseudo-religioso” que é o da desolidarização com o que se convencionou denominar aqui no Brasil também de “espaço laico” ou “pensamento laico” que, tomado com ares de pressupostos definitivos e acordados por todos numa espécie de unanimidade acima de qualquer crítica, como já dissemos, para o personalismo, é e continua ainda uma *tarefa a ser realizada*. Para tanto, me valerei de um exemplo recente ocorrido comigo mesmo, mas que, aos meus olhos, é paradigmático quanto à questão na qual agora vamos tocar.

Trata-se de um evento que expressa uma certa atitude estabelecida no âmbito chamado laico brasileiro, não diretamente ligado aos estudos em religião, mas que nem por isso deixa de falar de religião e emitir opiniões com tom de autoridade e palavra última

sobre ela. Esta atitude, que a nós se apresenta, se não na forma de uma unanimidade aberta e confessada, todavia, com certeza, se dá na forma de uma *indisposição de ânimo*. Indisposição em tentar ver a religião em geral, e o cristianismo em particular, sem considerar o que já fora feito em termos dos estudos já realizados em ciência da religião, em história da religião, em fenomenologia da religião e, em relação particularmente ao cristianismo, em *teologia contemporânea* de qualidade, católica, protestante e ortodoxa. Estudos estes, como já vimos, que vêm sendo realizados *desde o fim do século XIX*. Este fato nos leva inelutavelmente a desconfiar, não obstante segundo o personalismo a necessidade sempre emergente de crítica religiosa competente, da qualidade científica e da seriedade das afirmações vindas desses lugares sobre *religião*. Tanto mais pelo fato de que elas costumam ser sempre, por um lado, muito específicas e reducionistas em sua abordagem unilateral do fenômeno religioso tomado sempre de algum campo de apreensão fenomênica – ou como fenômeno sociológico, ou como fenômeno antropológico, ou como fenômeno psicológico etc – e, por outro lado, muito gerais em suas conclusões a respeito do fenômeno religioso enquanto tal, nomeadamente o cristianismo. Estas análises, portanto, tendem a desconsiderar, para além dos quadros comportados e adequados das expressões religiosas sociologicamente rendidas aos ditames da sociedade de consumo, religião enquanto *projeção sociológica*, como já vimos, a realidade de uma moral burguesa, uma antropologia individualista, uma pseudo-economia capitalista e uma pseudo-política democrático parlamentar-liberal, cujos pseudo-valores que fundamentam estas instituições carcomidas e necrófilas, como temos tentado mostrar a partir do personalismo de Emmanuel Mounier, representam, justamente, *a negação dos valores mais essenciais ao religioso que significam, como já dissemos, em sua essência, a afirmação incontornável da vida e da liberdade*.

O fato é que, para este tipo de *pensamento indisposto*, tudo que possa apontar na religião em geral, e no cristianismo em particular, para fora dos quadros reduzidos de seus esquemas teóricos – psicológicos, antropológicos, sociológicos etc. – previamente assumidos como detendo a palavra final, está fora de cogitação. Não é difícil entender que um tal reducionismo simplifica as coisas. Todavia, ao mesmo tempo, não consegue escapar de uma crítica que veja também, nessa sua atitude, um certo comprometimento ideológico; uma correspondência até direta, da atitude geral desse pensamento indisposto, com os

valores da sociedade decadente atual que procura, também ela, de todas as formas e maneiras, subsumir as *formas religiosas* aos seus valores de decadência e de morte, para melhor rendê-las, castrá-las, esvaziar o seus valores biófilos e afirmadores da liberdade para o seu melhor controle e tranquilidade conservadora na manutenção do *statu quo*. Fato também é que, para esse pensamento indisposto, tudo que, das formas da religião popular, possa apontar para outra coisa que ao apoio ao seu relativismo fácil metodológico, que sintoniza com o chamado “discurso politicamente correto”, está fora de cogitação; tudo o que no cristianismo possa apontar para outra coisa que a pieguice católico-romana-luso-brasileira ou para a patacoada evangélico-protestante-anglo-estadunidense-capitalista-liberal-luso-brasileira, moldes sob os quais as afirmações desse pensamento indisposto sobre os tais recebem o ar de “cientificidade”, de “análise correta de como as coisas são”, está também fora de cogitação.

O evento que me parece paradigmático quanto a isso, do qual falei antes, ocorreu comigo e se refere à tradução de uma entrevista com o filósofo italiano cristão e gay assumido Gianni Vattimo¹⁶³⁷ que me fora encomendada. Trata-se de duas perguntas que dizem respeito diretamente ao cristianismo cujas modificações, na edição lançada, me parecem confirmar estas minhas intuições em relação ao que tenho chamado de “pensamento indisposto” *brasileiro* e que *não necessariamente* podem representar a opinião do veículo, mas que me parecem representar uma atitude muito comum no âmbito mais geral dos estudos ligados à cultura e às ciências sociais em geral e que têm intimidado, como o filósofo Étienne Borne disse, a filosofia fazendo-a render-se ao papel de descritora. Isso, por outro lado, faz com que as ciência sociais e culturais, de uma forma ou de outra, se vendo obrigadas a tocar no tema da religião, e do cristianismo em particular, não consigam

¹⁶³⁷ Trata-se de uma entrevista para a *Revista Cult*, número 126, “1968, muito além de maio”, p. 14 ss. Quero deixar claro, todavia, que não se trata nem de desmerecer e nem de criticar o trabalho em si dessa grande revista brasileira de veiculação cultural, ainda mais pela consciência que tenho da dificuldade de se manter uma publicação em tão alto nível como o faz a revista *Cult* num país culturalmente pobre como ainda é o Brasil: eu mesmo já tive a amarga experiência de encabeçar e manter, hoje desativada, um projeto de Editora na área de ciência da religião e teologia séria, e sei, como disse, o quanto é difícil manter um tal projeto numa sociedade culturalmente tão defasada como é a brasileira. Portanto, o que tenho a dizer, de maneira alguma, desmerece a eficiência e a extrema qualidade dos trabalhos da revista *Cult*, uma das poucas atualmente realizando no país, com seriedade, a disponibilização e tratamento do pensamento científico ligado às ciências humanas em geral e à filosofia. Não obstante, me interessa aqui ressaltar esse fato ocorrido que, por ser *paradigmático*, como eu disse, todavia, é o mais comum e com o qual tenho me deparado constantemente também em estudos sociológicos sobre a religião, em palestras de filosofia em que o tema da religião, e do cristianismo em particular, é tratado etc., e que tem a ver com a questão pontuada nesse momento do nosso texto, *somente isso*.

aproveitar a oportunidade para a realização de uma crítica aprofundada da religião e do cristianismo em particular, da qual a sociedade moribunda brasileira precisa tanto que seus intelectuais realizem. Em uma das perguntas, trata-se da ausência de uma parte da resposta e da conseqüente mudança da pergunta; e na outra simplesmente de sua ausência na edição impressa. Infelizmente, as perguntas originais, respondidas de maneira lúcida por Gianni Vattimo, ao que me parece, não foram editadas, como no original, pelo fato de não seguirem um *certo sentido* que se esperava que as respostas de Vattimo tivessem e que convergiria para essa *indisposição de pensamento* que tem impedido uma crítica aprofundada e tão necessária à religião e ao cristianismo em particular por parte da intelectualidade brasileira, que, ao meu ver, nesse quesito, repito, continua em dívida com a sociedade brasileira.

A primeira pergunta era: “Cristo disse que ‘a verdade vos libertará’. Isso seria possível no interior de uma *lógica niilista*?” [grifo nosso] Na edição da revista, esta pergunta foi mudada para: “O pensamento cristão de que “a verdade vos libertará”, é possível no interior de uma lógica?” E a resposta original de Vattimo, seguindo minha percepção de que a pergunta original estava mal formulada (“Como pode se dar uma “lógica niilista”?”, pensei eu ao traduzir a pergunta) começa com a seguinte frase de Vattimo, que foi omitida da resposta editada na revista: “*Eu não saberia como definir uma ‘lógica niilista’*. ...” E o restante da pergunta segue como Vattimo respondeu originalmente: “Eu diria que a verdade, como a define Jesus Cristo, é o verdadeiro niilismo, se ela for entendida no sentido que tenho ilustrado acima: a verdadeira verdade não são as proposições descritivas adequadas, é o horizonte do ser dentro do qual as proposições se tornam possíveis. Não somos espectadores passivos das coisas, somos interlocutores e intérpretes da mensagem que o próprio ser nos envia.”

A pergunta número 4, que infelizmente não foi publicada, e que foi também, a nosso ver, lucidamente respondida por Vattimo, foi a seguinte: “Nietzsche escreveu que Deus morreu. O senhor concorda, depois de considerar o cristianismo como a ‘religião do enfraquecimento’?” A ela Vattimo respondeu: “Eu sustento até que o Deus que está morto de Nietzsche é o Deus cristão mesmo. Não no sentido literal em que o cristianismo fala da morte de Jesus – e Nietzsche foi sempre filho de um pastor protestante –, mas no sentido de que a morte de Deus se torna possível pelo evento mesmo do cristianismo: é a própria

mensagem bíblica, que fala da Criação e da Salvação, que liquida a idéia de uma estrutura eterna, platônica ou parmenediana, do ser.”

Vemos, então, que o evento acima descrito, para mim paradigmático, confirma a existência de uma *atmosfera* prevalescente de um certo indiferentismo niilista, de adoção de um “relativismo fácil” que tenta subsumir sob sua estética todo e qualquer fenômeno na intenção de esvaziá-lo de sua irredutibilidade às formas cômodas de pensamento assumidas sob o nome de “pensamento de vanguarda”, de “pensamento objetivo”, de “pensamento científico” etc., o que Mounier e os personalistas, todavia, já percebiam como fenômeno de sua própria época e que, ao que parece, pelas respostas do filósofo italiano Gianni Vattimo, não é uma unanimidade no âmbito da intelectualidade européia, muito mais, ao que parece, sintonizada com o desenvolvimento das pesquisas não só filosóficas como teológico-religiosas do que, parece, o que acontece aqui no Brasil. Com isso, também, se esclarece a nossa abertura de um capítulo sobre a *pessoa e existência*, como justamente o que nos ajudará a *desconstruir* ao menos uma parte desse *pensamento indisposto* que, ao que parece, paradoxalmente, as fontes de que se nutrem não autorizariam um tal dogmatismo do relativismo, como as respostas de Vattimo, que segue a perspectiva do existencialismo heideggeriano, deixam claro.

Mounier foi um cristão assumido, sem dúvida, mas não um alienado. Para ele, isto quer dizer que é possível ser cristão sem ser alienado por qualquer tradição confessional religiosa das fontes históricas e do sentido original do cristianismo, com os seus *valores*, os quais podem ser encontrados nestas mesmas fontes e na seqüência histórica que se desenvolve e que permite que sejam entrevistados em suas resistências ao engessamento de sua *eternidade* sob as formas sociológicas que assumem e que sempre tendem no sentido de subsumir, sob suas instituições passageiras que não se assumem como tal e querem se eternizar numa espécie de “auto-idolatria”, aquilo que, na religião em geral e no cristianismo, em particular, permanece *não subsumível*.¹⁶³⁸ Já tivemos a oportunidade de ver tudo isso, quando falamos da sólida formação teológica e bíblica que Emmanuel Mounier adquiriu com o teólogo Pouget e seu contato com a problemática, da época, em

¹⁶³⁸ Ver a Grande Mística, contra a falsa espiritualidade de negação do corpóreo da gnose pagã, em INGE, *The Christian Mysticism, op. cit., passim*; ver os movimentos de Reforma ocorridos durante a Idade Média e que se insurgiam contra a decadência da Igreja Institucional e ver o sentido da crítica à superstição pela Reforma protestante que toma um outro talhe que a crítica racionalista e Renascentista em ROUGEMONT, Denis de, *Pensée avec les mains, op. cit., passim*.

teologia, do liberalismo/modernismo, quer dizer, da tentativa do racionalismo, neokantismo, do século XIX de continuar a querer reduzir a ética cristã ao seu moralismo e o “sobrenatural”, só porque não explicável sob os moldes da sua razão racionalista, à pura fantasia. Naquele momento, falamos também dos avanços na pesquisa sobre o fenômeno religioso, fora dos quadros do racionalismo estreito, e sobre o interesse crescente que se deu aos estudos da “mística”; citamos Rudolf Otto, quem inaugura a ciência da religião etc.¹⁶³⁹

Todavia, para o personalismo de Mounier, em relação à resistência à alienação, o mesmo poderia ser dito da situação do ateu – ou outros – que pode e deve ser tal, quer dizer, *não alienado* por qualquer tipo de doutrina ou explicação reducionista da realidade. Isso quer dizer que, para o personalismo, não são nossas opções pessoais profundas que *a priori* indicam se somos alienados ou não, mas o quanto o nosso discurso público é capaz de expressar uma tensão frutífera na nossa busca por sermos conseqüentes com os valores que fundamentam estas nossas opções profundas; já que, para Mounier, estas opções devem ser sempre ouvidas com atenção e humildade, pois são aproximações, ora cheias de significado ora não tão cheias assim, ao mistério inesgotável que nos une a todos: *a condição da existência humana finita*.

Depois de mais essa necessária digressão, voltemos ao existencialismo. Sobre ele, diz Mounier: “É nossa intenção restabelecer aqui esta tradição em sua amplitude esquecida. Ninguém tem mais a dizer, com efeito, sobre o desespero do homem contemporâneo. Mas sua mensagem não é uma mensagem de desespero. Ninguém alarma melhor contra as suas loucuras. Mas ela propõe melhor, contra as loucuras cegas, uma loucura lúcida.”¹⁶⁴⁰

Vemos que para o pensamento selvagem e a filosofia relacional destemida de Emmanuel Mounier, não se trata de “descartar”, de menosprezar, de rebaixar, de desclassificar, mas, antes, de *pesar*, de *sentir* a densidade, a resistência, de *provar* o valor de um pensamento e das coisas. No primeiro artigo em *Esprit* de 1932, escreve Mounier: “... Reaprenderemos o sentido carnal do mundo, a companhia das coisas. Nós aí acrescentaremos uma poesia, e isso já será um primeiro resplandecer rosado novo a esta alma moderna pobre de cores e endurecida de banalidades. ... O ser humano concreto é o ser humano que se dá ... o ser humano concreto é o ser humano contemplativo e

¹⁶³⁹ Ver, *acima*, pp. 35 ss.

¹⁶⁴⁰ *Introduction ...*, *op. cit.*, p. 69.

trabalhador... .. Eu não sou presente a mim mesmo se eu não me dou ao mundo, eis aí o drama. Não se possui senão o que se dá... É necessário acrescentar: não se possui senão no em que se se dá, não se possui senão no ponto em que se se dá...”¹⁶⁴¹ Estas precisões, sempre buscando *o mais concreto*, ou seja, o mais próximo da *pessoa*, vão caracterizar as precisões que Mounier vê necessárias para o aprofundamento das fórmulas existencialistas. Assim, os existencialismos devem ser avaliados no que eles se propõem representar enquanto pensamento contemporâneo: uma crítica à vontade de sistema e à crispação do indivíduo moderno, que, para o personalismo, se apresenta como o supra-sumo, a hipóstase mesma da loucura, quer dizer, o “egoísmo concentrado”. E, a partir dessa auto-expressão da crítica existencialista, medir o quanto suas expressões são fiéis a este itinerário, adotado e proposto por eles mesmos, e, assim, medir o quanto os existencialismos são fieis a si mesmos, sendo fieis às perguntas colocadas pela existência nas respostas mesmas em que devem fazer valer tanto a fidelidade às aderências profundas do existente quanto às perguntas colocadas pela existência.

V.1. Subjetivismo e objetivismo

Começemos por uma questão que consideramos aqui fundamental. É conhecida a tese, que se tornou lugar comum na crítica contemporânea, de falarmos da noção de indivíduo e seu principal atributo, a subjetividade, como de um produto *exclusivo* da modernidade. Todavia, pesquisas mais recentes¹⁶⁴² e mais amplas nos apresentam uma problematização desta tese muito aceita e seguem uma direção diferente. Antes de tudo, não seria demais notarmos que esta tese muito aceita é datada: trata-se de premissas concluídas das pesquisas realizadas pela, ainda jovem na época, *Filologia do século XIX*, principalmente pela escola alemã. Esta pesquisa, basicamente, seguiu duas linhas distintas e aparentemente auto-excludentes nas suas intenções de fundo. Não obstante, encontrando-se nas mesmas bases e pressupostos em suas conclusões finais.

¹⁶⁴¹ Número especial de *Esprit* em memória: *Emmanuel Mounier, 1905-1950*, Aux Éditions du Seuil, dezembro de 1950, p. 981.

¹⁶⁴² MONDOLFO, Rodolfo, *La comprensión ...*, *op. cit.*, e *El infinito ...*, *op. cit.*; JÄGER, Werner, *Cristianismo primitivo ...*, *op. cit.*, e *La teología ...*, *op. cit.*

Por um lado, na vertente que tomou dentro da crítica teológica, o “indivíduo” surgia como a contribuição específica do cristianismo à cultura ocidental de herança greco-romana, na qual este não existia com o status privilegiado que tinha o conceito de *societas* latino e o de *polis* grego, com estes dois compondo sempre um sentido privilegiado da coletividade sobre o indivíduo. Esta crítica teológica, assim, construía sua apologética do cristianismo em relação a esta sua contribuição específica, perspectivada de maneira positiva, como a valorização do singular diante da investida coletivista sufocante típica da cultura da Antiguidade. Por outro lado, seguia-se uma vertente da crítica filosófica em que este indivíduo, também mantido como produto específico do pensamento cristão, era tomado explicitamente como sinônimo de decadência em relação aos padrões da cultura cívica antiga. Esta nova atribuição do indivíduo como sinônimo de decadência, por sua vez, vai correr, no pensamento contemporâneo, por duas linhas críticas, uma dita cristã e outra dita atéia, no entanto, ambas com um mesmo inimigo e um amigo à frente: por sua vez, o sistema de Hegel e o resgate da singularidade contra o indivíduo moderno. Trata-se, afunilando bastante a coisa toda e em ordem cronológica, da tradição de inspiração kierkegaardiana e da tradição de inspiração nietzschiana.

Não é desinteressante apresentarmos aqui as linhas gerais dessas duas correntes que têm dividido e polarizado a opinião geral quanto ao constituinte subjetivo do ser humano e seu papel em relação à Antiguidade e à modernidade, do ponto de vista da pesquisa filológica mais atualizada. Para tanto, nos valeremos aqui da que fora realizada, na nossa opinião, magistralmente por Rodolfo Mondolfo.¹⁶⁴³ Nesta pesquisa, o autor não pretende simplesmente mostrar que não haja diferenças no tema da subjetividade entre a Antiguidade e a modernidade, para contestar a maneira estanque em que tem permanecido desde então, pois Mondolfo reconhece que elas existem. Todavia, sua principal intenção é “amolecer” um pouco as posturas rígidas, que prevalecem quanto a este problema, em uma separação estanque entre ética antiga e moderna, que, a nosso ver, parece antes uma *comodidade infrutífera*. O que nos leva a concluir que, em Mondolfo, trata-se de mostrar que Antiguidade e modernidade dizem respeito, antes, a *ênfases* do que a caracteres puramente *estanques*, o que converge para a visão personalista da história, tal como temos tentado delinear aqui.

¹⁶⁴³ MONDOLFO, Rodolfo, *La comprensión ... e El infinito*

No início do volume que trata da compreensão do sujeito humano na Antiguidade¹⁶⁴⁴, Mondolfo, passando em revista a situação da pesquisa desde o século XIX até o seu tempo, elenca algumas posições cujo aspecto que tomam, na forma como se tem colocado o problema da subjetividade em relação ao pensamento clássico, vai lhe fornecer as condições para que ele mesmo caracterize as suas próprias posições, pelas quais, justamente, orientará toda a monumental pesquisa que realizou sobre os documentos antigos os mais diversos disponíveis até sua época. Sem dúvida, a diversidade dos documentos, *bem mais ampla*, e os critérios críticos bem mais estruturados da pesquisa científica, dos quais Mondolfo dispôs para realizar essa sua pesquisa, foram, por conseguinte, bem mais abrangentes e mais precisos do que os que Kierkegaard e Nietzsche dispunham, cada qual, em sua época. Esse trabalho de Mondolfo nos ajudará a esclarecer um aspecto importante concernente a nossa própria compreensão desta questão fundamental que também se destaca do pensamento de Emmanuel Mounier como pertencente ao raio de sua problematização filosófica e que, por isso, se enquadra nesse nosso tema da *pessoa e existência*.

Para tanto, escreve Mondolfo: “Com a amplitude que caracteriza geralmente seu ponto de vista, De Ruggiero, na terceira edição de sua *Filosofia grega*, procura levar em consideração ‘os momentos subjetivos, românticos e místicos da alma grega’, e afirma que o progresso da historiografia posterior a Zeller (t. I, p. 45) está justamente em havê-los reconhecido; ele destaca, além disso, o subjetivismo da sofística frente ao objetivismo dos naturalistas que a precedem (cap. II), e os aspectos e elementos subjetivos que aparecem em Sócrates (cap. III), Platão (cap. IV), Aristóteles (Cap. V), os estóicos (cap. VI) etc., assim como a afirmação, constituída pelo direito romano, de uma subjetividade que submete a seu domínio a objetividade do mundo material (Cf. *A filosofia do cristianismo*, t. I, cap. I). Saitta, por outro lado, diz Mondolfo, em seu estudo sobre *O iluminismo da sofística grega* (Milão, 1938), não só reconhece o caráter subjetivista das doutrinas sofísticas como encontra antecedentes de subjetivismo nos próprios naturalistas pré-socráticos, e atribui um caráter fundamentalmente humanístico a todo o espírito grego, considerando que é esse

¹⁶⁴⁴ MONDOLFO, *La comprensión del sujeto humano ...*, op. cit., Capítulo II: *La incompreensión de la subjetividad atribuida a la antigüedad clásica*, p. 29.

caráter o que o leva a subjetivar a própria natureza universal, ‘que se converte, desta maneira, na encarnação da subjetividade humana’ (p. 94).”¹⁶⁴⁵

Esta perspectiva interpretativa mondolfiana da história, como já podemos ver, se enquadra perfeitamente dentro da perspectiva de abordagem histórica do personalismo de Emmanuel Mounier, mas não sem problemas para o próprio Mounier, que, um tanto indeciso, deixa-se tocar ainda, aqui e acolá, pela polarização tradicional. Não obstante, com os sinais, internos já em sua própria obra, de uma superação desse impasse hermenêutico. Todavia, é necessário precisar aqui que o flerte em Mounier com a polarização tradicional se dá mais dentro do âmbito de sua compreensão do sentido do “tempo” por parte da Antiguidade grega em relação à contribuição do cristianismo com o seu “elemento” de *continuidade temporal linear*. Isso para usar uma simplificação em relação à concepção neotestamentária de tempo, que, como toda simplificação, é sempre imperfeita e tendente a mal-entendidos: “tempo linear”, “linha reta”, em contraste com a generalização costumeira da compreensão de tempo que se tem como sendo *in perpetuum* a dos gregos, que, como a figura da *linha reta* do tempo linear, deveria ser também apenas uma *simplificação*, na figura do “tempo circular”.¹⁶⁴⁶

No entanto, aqui e acolá, como dissemos, mas não muitas vezes, encontramos, na obra de Mounier, afirmações que pulsam ainda no sentido da manutenção de uma “pura” descontinuidade temporal entre Antiguidade grega e pensamento cristão que se aproximam do preconceito histórico tradicional que temos indicado quanto a uma visão puramente descontínua da história, do qual participam claramente Kierkegaard e Nietzsche, mas que, em Mounier, se equilibra por outras suas afirmações, na mesma obra, e que fazem valer, então, a perspectiva mais afim ao tratamento personalista da história, como temos tentado expor aqui: ou seja, a perspectiva de que, também em matéria de compreensão da história, não há “jamais” *descontinuidade absoluta*; para o personalismo, também em matéria de compreensão histórica, voltamos a repetir, vale o lema da “Grande Mística”: *distinção sem separação*. Ficam rejeitados, portanto, todo “relativismo” quanto toda ilusão de um possível início *ab ovo* por quem quer que seja em qualquer ponto da história.

¹⁶⁴⁵MONDOLFO, *La comprensión del sujeto humano ...*, op. cit., p. 42 s.

¹⁶⁴⁶ Uma leitura atenta de *Cristo e o tempo*, de Oscar CULLMANN, op. cit., bastaria para esclarecer, não obstante tratar-se de um estudo na área de história do cristianismo primitivo, a relação entre o chamado *tempo cíclico*, como proveniente do pensamento greco-oriental, e *tempo linear* como contribuição judaico-cristã.

Para caracterizar melhor este “paradigma”, aceito como uma espécie de acordo tácito pelas correntes intelectuais mais díspares, o que, por outro lado, pode explicar a força de sua atração ainda em Emmanuel Mounier, citaremos algumas observações dadas por Mondolfo a respeito.

De maneira particular, observa Mondolfo¹⁶⁴⁷, duas correntes de pensamento afirmam e acentuam em nossa época juízos e censuras análogas, acerca da ética antiga e da moderna, como totalmente distintas, análogas às formuladas por Brochard (*in loc.*) em relação à moral greco-romana. Trata-se, segundo Mondolfo, da corrente dos espiritualistas cristãos, por um lado, e a da dos idealistas neohegelianos, por outro, cujos pontos de vista sobre este assunto são também geralmente aceitos por autores que aderem a outras correntes filosóficas.

Os espiritualistas cristãos, diz Mondolfo, opõem à “sabedoria” grega, que fundamenta sua ética na racionalidade, o “paradoxo” cristão, que introduz uma orientação oposta, baseada em três princípios de índole irracional inalcançáveis para a Antiguidade clássica: a consciência do pecado, a consagração do ser humano mediante o sofrimento, e a morte transfiguradora. “Neste ponto de vista – escreve Ch. Moeller – citado por Mondolfo (*in loc.*), o Evangelho se opõe radicalmente à *sabedoria* grega. Atenas e Jerusalém serão sempre as capitais de dois reinos, dois reinos que não se reconciliarão nunca totalmente aqui na terra. Nietzsche¹⁶⁴⁸ o havia visto muito bem’, ao dizer, no terceiro capítulo de sua obra *Além do bem e do mal*, nota Mondolfo, que os homens já não se dão conta do ‘que havia de espantoso para um espírito antigo na fórmula paradoxal: *Deus crucificado* ... Esta fórmula anunciava uma transmutação de todos os valores’.”¹⁶⁴⁹

Por outro lado, continua Mondolfo, os idealistas neohegelianos, que afirmam a filosofia do espírito, sustentam que a ausência das noções de consciência moral, de pecado, de dever como lei interior, que, segundo eles, diz Mondolfo, caracteriza a ética antiga, constitui um documento e uma confirmação desse caráter objetivo e do desconhecimento

¹⁶⁴⁷ Cf. MONDOLFO, *La comprensión ..., op. cit.*, p. 332 s.

¹⁶⁴⁸ Em nota de MONDOLFO: “Antes de Nietzsche, na realidade, a oposição entre moral pagã e moral cristã – sobretudo com respeito à idéia de *pecado* – havia sido afirmada por Kierkegaard ..., cuja influência, no entanto, só se fez sentir amplamente nos últimos decênios com a difusão do existencialismo. Com anterioridade, [Kierkegaard] havia contribuído poderosamente para difundir a idéia de uma antítese irreconciliável entre as duas éticas o que, como influência em Nietzsche, no entanto, em sua polêmica contra a moral cristã, queria utilizar a pagã para fins de uma transmutação dos valores.”

¹⁶⁴⁹ Cf. MONDOLFO, *La comprensión ..., op. cit.*, p. 333. Em nota de MONDOLFO, *ibidem*: “Cf. MOELLER, *Sagesse grecque et paradoxe chrétien*, Paris, Gallimard, 1948, p. 20.”

do sujeito, para os quais, diz Mondolfo, toda a filosofia greco-romana, em relação à cristã e a moderna, que se caracterizam pelo subjetivismo, são opostas.

Mondolfo nota que os neohegelianos, por outro lado, ao expressarem tal antítese, se distanciavam em parte da história como fora traçada por Hegel em suas *Lições sobre a filosofia da história universal*, em que estabelecia uma oposição entre o mundo grego e o oriental, declarando, a propósito do primeiro, que ali: “chegamos ao mundo do espírito que descende dentro de si, ao mundo do espírito humano”, saudando em Sócrates, diz Mondolfo, o filósofo “que traçou a interioridade do homem diante de sua própria consciência”, dando aos gregos o princípio da consciência moral, que, todavia, não tinham, e que, desde então, começou a constituir “o germe e princípio para o espírito da liberdade superior”.¹⁶⁵⁰ Daí, segundo Hegel, como nota Mondolfo, começa na história o desenvolvimento ulterior deste princípio, cujas etapas são representadas da seguinte forma: (1) pelo mundo romano, que afirma o princípio da personalidade e o valor infinito do indivíduo, “momento da interioridade que falta aos gregos”; (2) pelo judaísmo, que introduz a idéia de pecado original, “eterno mito do homem, pelo qual o homem se faz precisamente homem”; e (3) pelo cristianismo, que leva o homem à unidade interior com Deus e o ensina a buscar sua libertação exclusivamente na interioridade espiritual, mediante a fé e o amor e a revelação de Deus no coração puro. Porém, nota Mondolfo (*in loc.*), é precisamente esta *dialética das oposições* o que acabou logo servindo para estabelecer a *mais rígida antítese entre a filosofia e ética antigas, por um lado, e as modernas, por outro*, na concepção dos “neohegelianos”, os quais a converteram em um franco contraste entre o objetivismo, pelo qual caracterizam todo o pensamento antigo sem exceção, e o subjetivismo, como *próprio e exclusivo* do pensamento moderno.¹⁶⁵¹ A força deste *paradigma* se estabeleceu de tal forma que, como nota Mondolfo, afetou os pensamentos e tradições as mais diversas.

No capítulo III de sua obra¹⁶⁵², ao qual Mondolfo dá um título bem grande, ao modo medieval: *O reconhecimento parcial das orientações subjetivas na filosofia antiga. Requisitos e condições que devem preencher uma demonstração concludente*; podemos ver

¹⁶⁵⁰ Em nota de MONDOLFO: “Cito a tradução de J. GAOS (“Revista de Occidente”, Madrid, 1928). Ver tomo II, parte 2ª: *El mundo griego*, pp. 63 ss., 175 ss., 186.”

¹⁶⁵¹ Cf. MONDOLFO, *La comprensión ...*, *op. cit.*, p. 334.

¹⁶⁵² *Ibidem*, pp. 47 ss.

como este forte paradigma se infiltrou até no tratamento que Nietzsche, em sua compreensão, deu ao surgimento da filosofia na Grécia. Com o que segue, no que nos valeremos ainda da pesquisa de Mondolfo, temos a única, exclusiva e simples intenção de esclarecer como a força de um paradigma interpretativo da história, em que se elege a descontinuidade como pressuposto, pode influenciar até um pensamento tão crítico como o de Nietzsche. Fica claro que o que pretendemos é *tão somente* perceber se o caráter de inter-relação entre continuidade e descontinuidade, proposto pelo personalismo, é mais profícuo do que uma posição em antítese, como a que tem prevalecido com força depois de Hegel e por maior responsabilidade dele e que, não obstante, permanece presente com ênfase inclusive na reflexão dos seus grandes inimigos: Kierkegaard e Nietzsche. Ora, uma visão histórica em antítese, como pura descontinuidade, cujas origens teóricas, das quais tanto Nietzsche quanto Kierkegaard se afirmam antagônicos, mas que num segundo momento, como podemos ver, as reproduzem às avessas em suas abordagens, tem *inapelavelmente* as suas conseqüências.¹⁶⁵³

Em relação à Kierkegaard, denunciará em seu pensamento uma tendência flagrante ao solipsismo que, por outro lado, é justamente, para Mounier, o que o sentido do seu resgate da singularidade quer criticar na ontologia da modernidade que funda o indivíduo moderno todo poderoso do contrato social. Ao mesmo tempo em que Kierkegaard solapa as bases do indivíduo liberal e burguês, muito confiante em suas capacidades unificantes, como veremos mais à frente com a crítica de Mounier, pelo fato de complementar esta sua crítica com uma desconfiança visceral a todas as instituições mediadoras – linguagem, família, vida social etc. – esvaziando-as completamente da possibilidade de se encontrar, nelas, qualquer dimensão de aderência sobre a qual o indivíduo pudesse estabelecer qualquer base de vínculo real enquanto existente, estabelece, como expressão da vida paradoxal, um último recurso no ato de fé incondicional, o que para o personalismo, não necessariamente, deveria implicar um menosprezo pelas mediações, pelas aderências

¹⁶⁵³ Ao comentar com um professor, estudioso de Nietzsche, sobre essa sua apropriação às avessas de um paradigma de interpretação da história de inspiração hegeliana e no que isso comprometeria também o elemento de *ab ovo* inelutável mantido na base do projeto nietzscheano de “transvaloração” ou “tresvaloração” de todos os valores, sem dúvida o grande projeto da obra nietzschiana, o qual ele pretende que seja uma superação dos valores pela *negação*, o professor quis chamar a minha atenção para outros aspectos da obra nietzschiana, tais como o seu método genealógico, sem dar muita atenção a *este ponto específico* que quero ressaltar e que para mim é muito significativo e suficiente para problematizar a problematização de Nietzsche.

inelutáveis, o que, por outro lado, Kierkegaard, segundo Mounier, nos seus primeiros escritos, procura com mais ênfase superar.

Em relação a Nietzsche, a adoção de sua parte do paradigma da descontinuidade, como veremos mais á frente, invertendo as posições mas sem negar o paradigma, torna problemático, já em suas bases, e mesmo com a inversão que Nietzsche apresenta da antítese proposta pelo neohegelianismo, tal como decorre do estudo de Mondolfo, o projeto nietzscheano de uma filosofia do futuro enquanto uma filosofia da “transvaloração de todos os valores”. Isso justamente pela sua continuação, mesmo que ao inverso, da mesma antítese. Além disso, a crítica a todo flerte com o solipsismo do individualismo moderno, do qual Kierkegaard também será objeto, como já vimos, pode ser justamente levantada em relação ao ser de exceção nietzscheano. Também lembramos que, em relação ao personalismo, uma superação dos valores, e mesmo como *transvaloração*, ou *tresvaloração*, que o personalismo vê como um movente inscrito no próprio movimento de personalização, como temos tentado expor, só é possível, como já notamos, por *uma prévia apropriação dos valores*, e não somente pela “sua negação”.¹⁶⁵⁴ Para o personalismo, uma superação dos valores só pode ser realizada por esta prévia apropriação dos valores: *não se supera o que não é assumido como verdadeiro obstáculo, quer dizer, medido em sua resistência, experimentado, mesmo para depois ser negado, em sua existência mais própria*. Nesse sentido, a eleição de uma pura descontinuidade nos eventos históricos em termos de juízo generalizante e tipificações gerais pelas metáforas – bem melhor usadas, como já vimos, pelo mito e pela religião do que tem sido pela filosofia – da *ascendência* e *decadência* de épocas e culturas, para o personalismo, se apresenta como um impeditivo para sua visão relacional, em que “continuidade e descontinuidade” se dão em tensão profícua. Para tanto, as observações que seguem têm o único propósito de apresentar as dificuldades de uma leitura da história em termos de pura descontinuidade, na qual o personalismo de Mounier, na economia geral, não embarcará.

Para tanto, Mondolfo, citando a edição de Bolland das *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* [Lições sobre a história da filosofia] de Hegel, diz que o editor acrescenta, em nota, para documentar a afirmação hegeliana referente à inspiração que os gregos haviam extraído de suas paixões ao criar as imagens de seus deuses, duas citações

¹⁶⁵⁴ Ver: ROUGEMNOT, Denis de, *L'Amour et l'Occident*, op. cit., passim.

de Plutarco e uma de Clemente de Alexandria, onde aquele declarava que “os primeiros ao falarem do assunto converteram o amor em ódio”, e censurava como “impiedade tanto a conversão dos deuses em paixões, como, no inverso, o considerar as paixões como deuses”; e este criticava “aos que convertem em deus a concupiscência desenfreada”.¹⁶⁵⁵ Sem dúvida, nota Mondolfo, Bolland teria podido citar ainda outros documentos para demonstrar esse caráter subjetivista – e às vezes sabidamente subjetivista – da mitologia e religião gregas; caráter reafirmado mais tarde por Nietzsche, segundo Mondolfo, como elemento constitutivo do pensamento helênico anterior ao nascimento da filosofia, a qual havia representado, precisamente, uma queda radical em relação a essa orientação subjetivista espontânea antecedente.¹⁶⁵⁶

Em sua obra sobre *A filosofia na época trágica dos gregos*¹⁶⁵⁷, Nietzsche, segundo Mondolfo, considerava precisamente que o nascimento da filosofia constituía uma reação categórica, inspirada por um realismo objetivista, na contramão do subjetivismo antropomórfico que havia dominado até então, no espírito grego, como seu caráter natural e espontâneo. “Os gregos – dizia Nietzsche, segundo Mondolfo –, dentre os quais Tales recebeu de improviso uma grande significação histórica, eram o contrário de todos os realistas, pois criam unicamente na realidade dos homens e dos deuses, e consideravam que toda a natureza era tão somente um disfarce e uma metamorfose desses deuses-homens. O homem constituía para eles a verdade e o núcleo de todas as coisas; o demais era somente aparência e jogo ilusório. Por isso, precisamente, lhes custou um esforço incrível compreender os conceitos como conceitos; e, ao invés do que ocorre com os modernos, que transformam ainda o mais pessoal em abstrações, para eles ainda o mais abstrato se concretizava em uma pessoa.”¹⁶⁵⁸ Por isso, acrescenta Nietzsche, segundo Mondolfo, quando Tales afirmou que a realidade não era o homem, mas a água, efetuou uma verdadeira revolução, ao realizar a passagem do subjetivismo ao objetivismo na concepção das coisas, ou seja, a passagem do humano – mitologia antropomórfica – à natureza – filosofia

¹⁶⁵⁵ Cf. MONDOLFO, *La comprensión ...*, op. cit., p. 48. Em nota de MONDOLFO: “ἀπεφάναντο τὸν ἔρωτα θεὸν οἱ πρῶτοι τοῦτο λέξαντες. / *apephénanto tòn érota teòn hoi prôtoi toûto lécsantes*. Ibid., 14: οὔτε πάθη τοὺς θεοὺς ποίεν ὄσιον, οὔτε αὐὸ πάλιν τὰ πάθη θεοὺς νομίζειν. / *oúte páthe toùs theoús poíen hósion, oúte aú pálin ta páthe theoús nomízein*. – Clem. Admon., 28 d: θεοποιούντες ἀκόλαστον ἐπιθυμίαν / *thepoioúntes akólaston epithymían*.”

¹⁶⁵⁶ Cf. MONDOLFO, *La comprensión ...*, op. cit., p. 48.

¹⁶⁵⁷ Cf. MONDOLFO, *La comprensión ...*, op. cit., p. 48: em nota de MONDOLFO: *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen*, 1873. .

¹⁶⁵⁸ Cf. MONDOLFO, *La comprensión ...*, op. cit., p. 49 – em nota de MONDOLFO: “Cf. o capítulo sobre Tales.”

objetivista. De modo que a orientação primordial e espontânea do espírito grego, tal como se manifesta na criação da mitologia politeísta, teria sido, segundo Nietzsche, como nota Mondolfo, a do subjetivismo; e só o esforço dos filósofos – inspirado na intuição mística da unidade universal – teria determinado a queda desse subjetivismo espontâneo ao objetivismo refletido da filosofia. Nietzsche, assim nota Mondolfo, estabelecia uma dupla oposição: 1) entre a criação espontânea – subjetivista – da mitologia grega, e a criação refletida – objetivista – do naturalismo pré-socrático; e 2) entre a orientação espontânea e primordial do subjetivismo grego, e o realismo objetivista e intelectualista que Nietzsche considerava conatural ao espírito moderno.”¹⁶⁵⁹ Vemos que em Nietzsche, em relação aos modernos, os quais transformam ainda o mais pessoal em abstrações, se por um lado não se trata de subjetivismo, mas de realismo objetivista e intelectualista, por outro, segundo Mondolfo, Nietzsche se posiciona, em ambos os aspectos, nos antípodas da posição da antítese mais geralmente aceita em nossos dias, a qual opõe, antes, ao *objetivismo total*, atribuído ao espírito grego, o subjetivismo considerado característico do moderno.¹⁶⁶⁰ Como vemos, Nietzsche tem o mérito de problematizar a caracterização geral, todavia mesmo com essa problematização não conseguiu se afastar da força de atração do paradigma neohegeliano, cujas conclusões sobre as relações entre as épocas e culturas vão se caracterizar ainda pela total descontinuidade. Este resultado, todavia, será a força e a fraqueza do pensamento nietzscheano. Pois, atrelado ao paradigma da descontinuidade histórica por parte do pensamento neohegeliano, contra o qual Nietzsche se insurge, ao mesmo tempo, será o que torna possível a Nietzsche elaborar o seu próprio projeto de uma filosofia do futuro como “tresvaloração de todos os valores” enquanto o *antípoda* à tresvaloração que Nietzsche atribuía justamente ao cristianismo.

À concepção de Nietzsche, segundo Mondolfo, opõe-se igualmente a interpretação que posteriormente se fez do papel representado pela mística, cuja intervenção teria determinado, segundo Nietzsche – como nota Mondolfo – o caráter objetivista do naturalismo pré-socrático – monista –, em oposição ao subjetivismo personalista da mitologia – pluralista –; enquanto, anteriormente a Nietzsche, Karl Joël havia atribuído

¹⁶⁵⁹ Cf. *Ibidem*, p. 49.

¹⁶⁶⁰ Cf. *Ibidem*.

precisamente ao espírito da mística o caráter subjetivista que encontrava na mesma filosofia pré-socrática.

Joël, segundo Mondolfo, em seu livro sobre *A origem da filosofia natural desde o espírito da mística*¹⁶⁶¹, cuja inspiração mantém e desenvolve em *Geschichte der antiken Philosophie* (tomo I, 1921), escrita posteriormente, coincide com Nietzsche em atribuir à mística a exigência unitária que se expressa na filosofia pré-socrática, porém sustenta que essa unidade só se afirma na concepção da natureza em virtude da unificação da realidade objetiva e desta com a realidade subjetiva do ser humano. Para Joël, segundo Mondolfo, a filosofia pré-socrática é filha da mística, isto é, do sentimento – e não da observação sensível, da reflexão intelectual, da fantasia mitológica, nem da vontade prática, em que se embasam as diversas explicações propostas pelos outros historiadores –, justamente enquanto o espírito grego, em sua opinião, segundo Mondolfo, havia encontrado só na interioridade subjetiva o impulso e o meio que lhe permitiram passar das experiências exteriores, múltiplas, particulares e fragmentárias, a uma concepção unitária da natureza, compreendo-a em sua unidade com o homem, sua alma e sua vida.¹⁶⁶² A subjetividade mística dos naturalistas pré-socráticos seria para Joël, segundo Mondolfo, uma expressão do espírito lírico da época, na qual o florescimento pleno da poesia lírica coincide com o despertar da filosofia.¹⁶⁶³ Para Joël, segundo ainda Mondolfo, o problema da vida e da alma – *problema da subjetividade* – inspira toda sua concepção (antropomórfica) da natureza, toda sua busca de um princípio que não é materialidade, mas mobilidade.¹⁶⁶⁴ Ainda, para Joël, segundo Mondolfo, todo processo cósmico se converte para Anaximandro, Heráclito, os pitagóricos, Empédocles, em um processo moral, como ciclo de queda e retorno, no qual a necessidade se identifica com a lei inelutável de justiça.¹⁶⁶⁵

Esta breve aproximação, pelo trabalho de Mondolfo, a alguns componentes expressivos da visão em antítese da história, e bem no que diz respeito à fundação da chamada subjetividade, é, ao meu modo de ver¹⁶⁶⁶, suficiente, aos nossos fins, para podermos ver, então, o quanto, em matéria de compreensão histórica, de hermenêutica

¹⁶⁶¹ Nota de MONDOLFO: *Der Ursprung der Naturphilosophie aus dem Geist der Mystik*, 1903.

¹⁶⁶² Cf. MONDOLFO, *La comprensión ...*, op. cit., p. 50.

¹⁶⁶³ *Ibidem*.

¹⁶⁶⁴ *Ibidem*, p. 51.

¹⁶⁶⁵ *Ibidem*, p. 51.

¹⁶⁶⁶ Para uma visão mais completa do problema, é necessário a leitura de toda a obra de Mondolfo apresentada aqui na bibliografia.

histórica, a eleição de uma pura descontinuidade anula-se a si mesma, por causa do caráter complexo e *relacional* que compõe os eventos históricos em sua manifestação axiológica. Todavia, podemos ver que a adoção, por parte do personalismo, de uma leitura mais “dialética” intra-histórica e não simplesmente *supra-histórica* ou *para-histórica* não é uma *facilidade* metodológica relativista, mas um esforço em procurar ouvir a voz do fenômeno histórico em sua complexidade mesma a fim de provar o elemento durador do seu valor, e daí extrair o sentido possível de sua melodia motriz própria. Estas observações, por outro lado, servem já ao nosso propósito de estabelecer uma primeira aproximação à problemática da subjetividade como delineada pela contemporaneidade. É, então, dentro de uma perspectiva mais densamente dialética entre o que se coloca como relação sujeito-objeto que o personalismo vai procurar notar o que há, na verdade, de muita *ruminação interior* e flerte solipsista nas reflexões existencialistas antes que a *construção* de uma subjetividade mais significativamente humana, já que é a subjetividade o *locus* eleito e predileto dos existencialismos.

Todavia, a título de exemplo quanto a passagens em que Mounier ainda flerta com o preconceito hermenêutico histórico na questão do *tempo cíclico* como moldando o pensamento grego e a sua noção de história, contestado pelas pesquisas mais recentes¹⁶⁶⁷ em seu caráter unilateral, mas sem desconhecer o seu fundo de verdade, lemos: “A idéia de uma história dirigida de um começo até um fim, ou de um movimento indefinido, mas orientado em sentido contínuo, é estranha à Antiguidade e às civilizações não cristãs. Cournot já considerou que as religiões da Antiguidade têm cosmogonias ou mitos do gênese, mas que elas não têm uma história do mundo. Se a palavra história existe nos gregos, ela designa apenas inquéritos, repertórios ou crônicas sobre os eventos contemporâneos ou passados. Mas nem uma vez sequer lhes vem à mente a idéia de um plano da totalidade dos eventos, de uma história universal. Como seria possível? Um plano supõe um começo e um fim: ora, para o pensamento grego não há nem criação e nem consumação do mundo. Com toda sua força, ele nega o tempo e o movimento. Estes são apenas uma aparência da eternidade. Para o tempo que se desdobra, só há um meio de se reduzi-lo à eternidade: é desenvolvê-lo em círculo fechado, voltando incessantemente sobre si mesmo. Tempo cíclico e movimento circular são o próprio oposto da idéia de progresso.

¹⁶⁶⁷ Ver: MONDOLFO, *El infinito en el pensamiento de la antigüedad clásica*, op. cit.

A lei do mundo é o Eterno Retorno. Para Aristóteles, por exemplo, as opiniões dos filósofos devem reaparecer ‘não uma, nem duas, nem um certo número, mas ao infinito’.¹⁶⁶⁸ E ele não vê nenhum inconveniente em que a Guerra de Tróia volte também interminavelmente.”¹⁶⁶⁹

Há verdades e há problemas nestas afirmações de Mounier.¹⁶⁷⁰ Esta caracterização geral, como temos notado e repetido – muito comum no trato da história do pensamento grego, da qual compartilha Kierkegaard, Nietzsche e outros – não poderia ter esta força absoluta que se quer dar, como deixa claro o trabalho de Mondolfo e de Jaeger. Ela tem mais a ver com a facilitação, pela manutenção de posturas auto-excludentes no trato do complexo histórico, do que com uma análise mais ampla dos textos disponíveis e que esclareceriam melhor o espectro mais amplo da alma grega. Como já dissemos, e quanto ao que nos interessa aqui, essa facilitação metódica se divide em duas vertentes: uma de caráter apologético cristão, que afirma a visão do pensamento grego contrastado com o cristão para relevar a superioridade do cristianismo, (e que não é a posição de Kierkegaard para quem a noção de apologética cristã é incabível¹⁶⁷¹); e a outra de crítica, que mantendo o mesmo pressuposto, faz o caminho inverso, relevando a superioridade do pensamento grego e o do cristianismo como decadência.¹⁶⁷²

Todavia, os trabalhos filológicos mais atualizados não nos permitem manter estas classificações gerais que têm se mostrado (fora já dos padrões de cientificidade exigidos nessa área de pesquisa) mais como “preferências pessoais” do que uma análise apropriada e rigorosa dos documentos disponíveis. Não negando que tenha havido uma maior ênfase no tempo cíclico do que no tempo linear, mas relevando o fato de que *é no âmbito mais restrito dos homens mais cultivados da Grécia – e mais no período clássico do que no pré-socrático* e negando que tenha sido a única e predominante compreensão *dentre a maioria*

¹⁶⁶⁸ Em nota de MOUNIER, *loc. cit.*: “*Metafísica*, I, III.”

¹⁶⁶⁹ *Le petit peur du XX^e siècle, Oeuvres* III, p. 396. Em nota de MOUNIER: “*Probl.*, 1, 2, 3, 916 a 1918.”

¹⁶⁷⁰ Ver MONDOLFO, *Lo Infinito ...*, *op. cit.*

¹⁶⁷¹ Ver KIERKEGAARD, Søren, *Fear and Trembling – Repetition*, Edited and Translated by Howard V. Hong and Edna H. Hong, Introduction and Notes, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1983: notadamente – “Preface”, “Exordium”, “Elogy on Abraham” e “Preliminary Expectoration”, III, 57 ss. Segundo Kierkegaard, o ato de fé é um *ato incomunicável*.

¹⁶⁷² Além dos trabalhos de MONDOLFO, os trabalhos de Werner JAEGER, ver *La teologia de los primeros filosofos griegos*, Fondo de cultura economica, Mexico – Madrid – Buenos Aires, primeira edição em Espanhol, 1952, reimpresso em 1977; e também, do mesmo autor, *Cristianismo primitivo e paideia grega*, Edições 70, Lisboa, Portugal, 1991; também procuram elucidar esta questão.

do povo grego, como o trabalho de Mondolfo deixa claro, o que se ressalta não é a “genuinidade do cristianismo”, o seu suposto e cômodo *ab ovo*, em relação à concepção de progresso, mas, antes, – e é o que faz toda diferença – *sua radicalização desta perspectiva extremamente revolucionária que pulsava no mais profundo da alma do povo grego*, do que em seus maiores representantes intelectuais.

Se as observações de Mondolfo¹⁶⁷³, nesse caso, estão corretas, parece mesmo que o Mounier acerta quando elege o povo como fonte de verdadeira transformação. Parece mesmo que uma visão cíclica, e a imagem e o sentimento de monotonia – já sentida pelo próprio Nietzsche, que tenta, de alguma forma, buscar uma saída dessa metafísica do “conservantismo ingente à própria natureza” em sua obra sobre *o eterno retorno do mesmo* – é um *fenômeno da elite intelectual*. Esse fenômeno, possibilitado pelo ócio – e, diga-se de passagem, só possível por causa da multidão de escravos que faziam o serviço braçal que os “cidadãos gregos” não faziam¹⁶⁷⁴ – acompanha e está na base sim de todo indiferentismo, moleza, decadência, farisaísmo e covardia que uma situação cômoda, e sem nenhuma expectativa de surpresa, fornece aos que usam do seu álibi, como auto-justificação, pela desculpa metafísica de um processo cósmico, impessoal, independentemente de sua vontade, que mantém cauterizada sua consciência de nenhuma responsabilidade na injustiça geral como também da não necessidade de sua participação na mudança deste quadro, tomado comodamente como “inexorável” – como se tal metafísica, no âmbito da finitude da qual se dizem defensores, fosse possível sem problemas. Para o personalismo, a manutenção dessa postura ainda hoje tem raízes ideológicas burguesas claras em sua finalidade de manter-se no conforto enquanto o mundo desmorona. É claro que na Antiguidade esta *Weltanschauung* de fundo determinista é enfrentada com muito mais coragem e com muito mais *Eros*: exemplo clássico, os estóicos. Diferentemente do que acontece no caldo cultural da modernidade, em que este tipo de visão tende a redundar, para aqueles que a abraçam, em um frisson de indiferentismo, desmotivação tranqüila e relativismo fácil. Isso começa a nos dar o sentido da relação de Emmanuel Mounier, ou

¹⁶⁷³ Ver: MONDOLFO, *La comprensión ...*, *op. cit.*, *passim* e *El infinito ...*, *op. cit.*, *passim*.

¹⁶⁷⁴ Mounier, citando o estudo de M. A. AYMARD sobre a noção de trabalho na Grécia antiga, observa que o serviço braçal era mal visto justamente por sua relação com a condição de escravo. Cf. *La petite peur du XX^e siècle*, *Oeuvres* III, p. 368.

melhor, de sua crítica personalista, como pensamento contemporâneo, já que estamos falando de *pessoa e existência*.

Por outro lado, a noção de história e de história universal no cristianismo tem um matiz bem diferente do que essa noção tomou desde Vico, passando pelo pensamento moderno, engessando-se em Hegel e mantida, a seu modo, por Marx. Com o cristianismo, assume-se um *sentido da história*. Este sentido tem na base valores testados na história. O valor da universalidade só é alcançado quando a especificidade do singular concreto por excelência – a *pessoa* – for afirmada definitivamente. Esta afirmação da concretude é, por sua vez, um processo sem fim, como é o movimento de sentido da fonte que a alimenta – a pessoa mesma. E ela, como concretização de um processo sem fim, faz com que esta universalidade tenha um caráter tanto “*artifex*” – como deve ser, para o personalismo, uma universalidade apropriada ao ser do ser humano – como também sempre inacabada e perfectível, características estas também próprias do ser do ser humano segundo a antropologia personalista. Trata-se de uma *universalidade construída*; e melhor do que falarmos simplesmente de “universal”, fazendo ecoar não sei que de substancialismo de fundo que a palavra herdou do pretense universalismo da modernidade racionalista, melhor seria dizermos, numa expressão que alonga as palavras, mas que diminui o alcance: “sentido de uma universalidade possível construída”.

Nesse sentido, para contrabalançar o exemplo dado na última citação de Mounier, em que ele flerta, no trato do histórico, como vimos, com o preconceito tradicional, tomamos algumas outras palavras suas que apontam para o sentido que estamos tentando esboçar aqui e que subjaz como base mesma de uma compreensão do histórico, por parte de Mounier, que contrabalança com o que pode se ressaltar nele como flerte com o preconceito hermenêutico já citado. Elas se encontram em seu último livro escrito¹⁶⁷⁵, e após Mounier apresentar uma breve síntese histórica da noção de pessoa e da condição pessoal legadas como contribuição do pensamento cristão à cultura ocidental.¹⁶⁷⁶ Sem desmerecer o sentido de verdade que as afirmações tradicionais sobre o caráter “circular”

¹⁶⁷⁵ *Le persoannalisme, Oeuvres III*, pp. 429 ss., um dos livros mais sistemáticos de Mounier apareceu pela primeira vez na coleção “Que sais-je?”, justamente três meses antes do seu prematuro desaparecimento com apenas quarenta e cinco anos de idade.

¹⁶⁷⁶ Em nota, Mounier cita o texto que lhe serve de base: “Se encontrará as indicações sobre esta história em J. PLAQUEVENT, *Individu et personne, Esprit*, javier, 1938. Duas Histórias do personalismo estão em preparação, em França e nos U.S.A.”

do tempo grego etc. contêm, como já dissemos e o que também faz Rodolfo Mondolfo¹⁶⁷⁷, encontramos, apresentadas por Mounier¹⁶⁷⁸, as seguintes observações ligadas ao tema da singularidade, antes que ao tema da temporalidade, no qual podemos entrever, não obstante, o sentido mais genuinamente personalista de sua hermenêutica histórica.

Primeiramente, Mounier diz que “o homem antigo é aspirado pela cidade e pela família, submetido a um destino cego, sem nome, superior aos próprios deuses. ... A aparição do singular é como uma mancha na natureza e nas consciências. Platão é tentado a reduzir a alma individual a uma participação da natureza e a uma participação da cidade: de onde seu ‘comunismo’. E a imortalidade individual, para ele como para Sócrates, não é senão uma bela e aventureira hipótese.”¹⁶⁷⁹ Na mesma página, continua Mounier: “Entretanto, os gregos tinham da dignidade do ser humano um sentido agudo, que leva periodicamente turbulência na ordem impassível. ... Sófocles, uma vez ao menos (*Edipe à Colonne*) quer substituir a idéia do Destino cego por aquela de uma justiça divina dotada de discernimento. Antígona afirma o protesto do testemunho eterno contra os poderes. Os Troianos opõem à idéia de fatalidade da guerra, aquela da responsabilidade dos homens.”¹⁶⁸⁰ Sócrates, ao discurso utilitário dos Sofistas, substitui pela perspicácia incômoda da ironia, que, perturbando o interlocutor, colocava-o em questão, ao mesmo tempo que o conhecimento. O ‘Conhece-te a ti mesmo’, diz Mounier, é a primeira grande revolução personalista conhecida. Mas ela só pode ter um efeito limitado nas resistências do meio. Enfim, não se deve esquecer nem o Sábio da *Ética a Nicômaco*, nem os estóicos e seu comovente presentimento da *caritas generis humani*.”¹⁶⁸¹

Ainda na mesma página, continua Mounier: “O cristianismo propõe de repente, *entre estes ensaios*¹⁶⁸², uma noção decisiva da pessoa. Mede-se mal hoje em dia o escândalo total que ela foi para o pensamento e a sensibilidade dos gregos¹⁶⁸³: 1ª Enquanto

¹⁶⁷⁷ Quanto à questão temporal, é em *El infinito en el pensamiento de la antigüedad clásica, op. cit.*, que Rodolfo MONDOLFO vai procurar elucidar a questão e no âmbito dos estudos filológicos da cultura clássica.

¹⁶⁷⁸ Cf. *Le personnalisme, Oeuvres III*, 1947, p. 432.

¹⁶⁷⁹ *Ibidem*.

¹⁶⁸⁰ Eis os indícios sobre os quais Rodolfo MONDOLFO também constrói sua bela obra que contesta os preconceitos simplificadores usuais em relação aos gregos, mas com material bem mais amplo e diverso..

¹⁶⁸¹ *Le personnalisme, op. cit.*, p. 433.

¹⁶⁸² Grifo nosso. Esta noção de *ensaio*, da qual Mounier lança mão, é fundamental para o que estamos tentando esboçar concernente ao esclarecimento da compreensão personalista da história no presente tema da “subjetividade”.

¹⁶⁸³ Vemos, portanto, segundo Mounier, como se dá a contribuição do cristianismo: ele não começa do zero – o como ele *perspectiva as coisas* é que dá o seu legítimo tom.

que para eles a multiplicidade era um mal inadmissível para o espírito, para o cristianismo é um absoluto, afirmando ainda a criação *ex nihilo* e o destino eterno de cada pessoa. ... Longe de ser uma imperfeição, essa multiplicidade, escreve Mounier, nascida da *superabundância* [grifo nosso], traz em si a superabundância pela troca indefinida do amor. Durante muito tempo, o escândalo da multiplicidade das almas, diz Mounier, se chocara com as sobrevivências da sensibilidade antiga, e Averróis sentirá ainda a necessidade de imaginar uma alma comum à alma humana.¹⁶⁸⁴ – 2ª O indivíduo humano não é o cruzamento de várias participações nas realidades gerais (matéria, idéias etc.), mas um todo indissociável cuja unidade precede a multiplicidade, pois ela tem raiz no absoluto. – 3ª Acima das pessoas não reina a tirania abstrata de um destino, de um céu de idéias ou de um Pensamento Impessoal, indiferentes aos destinos individuais, mas um Deus pessoal, se bem que de uma maneira eminente, um Deus que tem “dado de sua pessoa” para assumir e transfigurar a condição humana, e que propõe a cada pessoa uma relação singular de intimidade, uma *participação* [grifo nosso] em sua divindade; um Deus que não se afirma, como tem crido o ateísmo contemporâneo (Bakunine, Feuerbach), sobre o que ele arranca ao ser humano, mas em lhe outorgando, pelo contrário, uma liberdade análoga a sua, e em lhe rendendo generosidade por generosidade. – 4ª O movimento profundo da existência humana não é o de assimilar à generalidade abstrata da Natureza ou das idéias, mas de “mudar o coração de seu coração” (μετάνοια / *metánoia*) a fim de introduzir aí e de irradiar no mundo um Reino transfigurado. O segredo do coração, escreve Mounier, onde se decide, pela escolha pessoal, essa transmutação do universo, é um domínio inviolável, o qual ninguém pode julgar, e que ninguém conhece, nem mesmos os anjos, só Deus.¹⁶⁸⁵ – 5ª

¹⁶⁸⁴ Para todos estes pontos elencados por Emmanuel Mounier, ver *Le personalisme*, *op. cit.*, p. 433 s.

¹⁶⁸⁵ Seria interessante, para percebermos também outros aspectos pelos quais o *kerygma* (*mensagem*) cristão também impactou os espíritos da época, comparar com a noção que o Novo Testamento apresenta de “Deus” com a noção de *divindade* proposta pelo atomista Demócrito, por exemplo, (Cf. MONDOLFO, *La comprensión del sujeto ...*, *op. cit.*, pp. 380 a 385: “g) *La consciencia del pecado y la confesión como purificación y como tormento*”), como *testemunha invisível*, no sentido de ser uma presença constante à consciência do indivíduo servindo, assim, como garantia para que este cumpra a lei e a moral até no nível de suas atitudes solitárias, ou seja, aquelas em que o indivíduo não tem a repressão de uma testemunha ocular humana. Da mesma forma, como já fizemos notar, se poderia fazer também uma comparação do *inferno* descrito no Novo Testamento com o *inferno* descrito, por exemplo, pela religião grega (*tartaro*), (Cf. MONDOLFO, *La comprensión del sujeto ...*, *op. cit.*, pp. 375 a 380: “f) Los castigos de ultratumba”). Dessa forma, fazendo então uma comparação entre as noções paralelas de Deus (a cristã para a qual a essência da divindade é o “amor” [I João 4.8, nesse versículo encontramos “quase” que uma *definição* da essência de Deus] com a noção grega de “testemunha onipresente invisível”, que tem a intenção da manutenção e cumprimento pelo indivíduo isolado em sua solidão da ordem moral e da ordem legal; como também a comparação das noções paralelas de

Neste movimento, o homem é chamado livremente. A liberdade é constitutiva da existência criada. ... O *direito de pecar*, quer dizer, de *recusar seu destino*, [grifo nosso] é essencial ao pleno exercício da liberdade. Longe de ser um escândalo, seria antes sua ausência o que alienaria o ser humano. – 6ª Este absoluto da pessoa não corta o ser humano nem do mundo nem dos outros seres humanos. ... A unidade do gênero humano é pela primeira vez plenamente afirmada e duas vezes confirmada: cada pessoa é criada à imagem de Deus, cada pessoa é chamada a formar um imenso Corpo místico e carnal no amor de Cristo. ... A concepção mesma de Trindade ... traz a idéia espantosa de um Ser supremo no qual dialogam intimamente pessoas, e que já é, por si mesmo, a negação da solidão.”¹⁶⁸⁶ E concluindo com uma palavra anterior a estes tópicos, mas que dá o sentido do alcance ético de tudo isso, Mounier pode dizer: “... da igualdade das almas, nós temos tirado a igualdade das chances sociais...”¹⁶⁸⁷

Vemos o quanto é importante para o personalismo colocar os trilhos da história sob o ponto de vista da *relação*. É nesse sentido que podemos acompanhar tanto o sentido do movimento de personalização, da emergência da pessoa humana na história, como localizarmos suas verdadeiras fontes, as quais remontamos aqui aos gregos, mas que encontramos também já na Antiguidade judaica, fontes das quais o cristianismo se apropria e imprime-lhes a sua contribuição.¹⁶⁸⁸

V.2 O despertar filosófico

Dadas estas aproximações ao tema da subjetividade, tão caro ao existencialismo, podemos agora partir para os desenvolvimentos que os existencialismos deram a essa inspiração comum de resgate da singularidade. Antes de tudo, como já dissemos, Mounier

inferno, a cristã e a grega, também nessa conexão, em vista do cumprimento da moralidade e da lei, seria interessante e talvez nos levaria à constatação imprevista, em relação à concepção mais em voga do Deus da Bíblia como apenas *fonte de castração*, que, *segundo o Novo Testamento*, confirmando a compreensão kierkegaardiana, quanto mais a pessoa se “submete” ao Deus-Amor do cristianismo, na verdade, *mais livre ela se torna da moral e da lei convencional para cumprir a lei e a moral do amor*, mas já como expressão espontânea mesma do mais íntimo do seu próprio ser. Essa moral da pessoa é a que, com a qual, o personalismo confronta o moralismo burguês.

¹⁶⁸⁶ *Le personnalisme, op. cit.*, pp. 432 ss.

¹⁶⁸⁷ *Ibidem*, 434.

¹⁶⁸⁸ Ver *acima*, “Capítulo I: Segunda Parte - Aproximações Veterotestamentárias na Construção das Noções de Dignidade Humana e Liberdade Humana”.

toma contato com os temas do existencialismo bem antes que este nome se tornasse “moda”, portanto, podemos afirmar que toda sua crítica, desde os primeiros escritos de 1932 em *Esprit*, e até antes, ao sistema impessoal, ao coletivismo, à dormência e indiferença burguesas, em suma, à civilização ocidental, são possíveis porque, no fundo de sua reflexão, se encontra o irredutível valor da pessoa singular insubstituível e não inventariável. Todavia, em dois momentos específicos, Emmanuel Mounier vai *afrontar*, como ele gostava de dizer, os existencialismos. Trata-se da obra já citada no início, *Introduction aux existencialismes*¹⁶⁸⁹ e do ensaio *Perspectives existentialistes*.¹⁶⁹⁰ A aproximação que se seguirá aos existencialismos, e que faremos à luz do personalismo de Emmanuel Mounier, vai se dar mais enfaticamente sobre estes dois textos mais específicos, não obstante, como já notamos, poderemos notar a inspiração que comandará sua crítica aos existencialismos mesmo em seus escritos não específicos a este tema. Isso demonstra o caráter, por assim dizer, *heurístico* da pessoa.

À colocação no plural de *existencialismos*, além das justificações para as quais já apontamos, em Mounier se dá também pelo sentido de inserção histórica que ele dá ao personalismo e que quer dar também aos existencialismos, por causa da total afinidade de preocupações que se destacam da existência tanto para os personalismos¹⁶⁹¹ quanto para o existencialismos. Como vemos, não há para Mounier nenhum problema em tratar os *personalismos* também no plural. Mounier quer ir além do significado que se quer atribuir às palavras como se tratando da declaração de uma substância acabada. Sobre isso, lemos de Mounier: “Nós sabemos de todos os inconvenientes que aceitamos deixando aplicar uma etiqueta tal como a de “personalismo” a um grupo de *pesquisas e de vontades*¹⁶⁹² que desejam permanecer abertas ao mesmo tempo que vigorosas. A palavra aí nada faz. Desde que há palavras, há batalhas de palavras, mal-entendidos de palavras, verbalismo, confusão. Então, deveremos nós nos deter de falar e nomear? Nenhuma palavra é intacta e sincera. O marxismo cobre, por sua vez, materialismo arcaicos e um esforço para se pensar

¹⁶⁸⁹ *Oeuvres* III, p. 69 ss. Apareceu nas Éditions Denoël em 1947.

¹⁶⁹⁰ In *L'Espoir des desesperes*, *Oeuvres* IV, p. 359 a 381. Ensaio aparecido em *Pour ou contre l'existencialisme, débat*, Éditions Atlas, 1949.

¹⁶⁹¹ Já temos notado que Mounier não vê nenhum problema em usar o plural também para “personalismos”, pois ele via sua inspiração fundamental manifestar-se na história em apropriações as mais diversas pela humanidade, e visto que *Esprit* acolhia as mais diversas origens personalistas que, não obstante, se nutriam desta mesma inspiração e amor à “pessoa concreta”.

¹⁶⁹² *Grifo nosso*. Como podemos ver, não se trata nem só de pesquisa nem só de vontade.

a realidade humana global que nos é próxima. Existencialismo designa provisoriamente em França um modo de desespero da existência, e abandono dessa larga tradição que, de Pascal a Scheler, afirma a plenitude da existência. Por que “personalismo” não se prestaria também à confusões e a explorações comuns?”¹⁶⁹³

Na árvore genealógica do existencialismo de que falamos e que se encontra em *Introduction*, Mounier localiza o *personalismo* como um dos ramos que, depois da *fenomenologia*, e ao lado do ramo constituído por Nietzsche, Heidegger e Sartre, tem seu lugar com K. Jaspers, Gabriel Marcel, Soloviev, Chestov, Nicolas Berdiaeff, Martin Buber, Karl Barth, Max Scheller, Paul Louis Landsberg, Charles Péguy, Henry Bergson, Charles Blondel e Laberthonnière. Para Mounier, então, o existencialismo, ou antes, *a reflexão que procura dar ouvidos aos problemas específicos advindos das prerrogativas da existência enquanto manifestação da singularidade*, “se encosta em uma longa galeria de ancestrais. A história do pensamento é balizada por uma série de despertamentos existencialistas, que tem sido, para o pensamento, igualmente, conversões para ele mesmo, retornos a sua missão original.”¹⁶⁹⁴ Portanto, já que não podemos entender este voltar-se para si mesmo, à luz do personalismo de Mounier, como pura ruminação individualista, mesmo sendo o ser humano concreto e singular o objeto principal dessa volta, em termos da perspectiva em que o personalismo coloca a missão do pensamento – ou seja, também como uma *obra coletiva* –, para Mounier o pensamento ocidental tem uma missão original que é possível de ser observada na história como uma missão que, nesse nível coletivo, deve amparar e fornecer as condições para esta volta a si mesmo que é tão importante, (como já vimos no plano da singularidade quanto ao movimento complementar ao de exteriorização da pessoa que é sua volta a si mesma em sua luta pelo real), para o encontro da pessoa consigo mesma nessa obra coletiva: quer dizer, em linguagem personalista, luta consigo mesma como preparo para a luta com as resistências exteriores a si mesma. Para o personalismo, a comunidade é uma “pessoa de pessoas”: 470: “Não se trata em nenhuma parte de *estabelecer um* coletivismo, quer dizer, um sistema em *-ismo*, mas de *resgatar*, ali onde se formam, *as pessoas coletivas* repousando sobre a organização de pessoas responsáveis em toda sua economia interna, pessoas de pessoas, como um corpo vivo é um organismo de

¹⁶⁹³ *Qu'est-ce que le personalisme?*, *Oeuvres* III, p. 181.

¹⁶⁹⁴ *Introduction ...*, *op. cit.*, p. 70.

organismo. Esta é a noção e a instituição de pessoas coletivas que nos conduz, por si, ao princípio personalista que se encontra ligado às condições coletivas da produção moderna.”¹⁶⁹⁵

Esta intenção de perspectivar a singularidade sempre em suas aderências concretas e seus alcances mais amplos marcam sempre a visão de Mounier quanto à posição dos filósofos que relevaram os problemas da existência na história da filosofia: “Kierkegaard, na Dinamarca, profeta excêntrico e desagradável ao homem de bom-senso – Maine Biran, cuja estrela permanece ainda sem brilho, mesmo em seu próprio país ... já tinha afirmado a autoridade da existência engajada, no esforço contra o achatamento do homem pelas filosofias sensualistas do século XVIII.”¹⁶⁹⁶

Para o personalismo, essa missão, no nível da civilização, como se dá no nível da existência singular, tem a ver com a idéia de aceitação de um destino que é único e propriamente seu. Este destino pode ser vislumbrado, se atentarmos para tal, segundo o personalismo, já no ato de coragem do auto-lançamento na aventura da vida inscrito na própria *evolução criadora* que teve como resultado o homo sapiens-sapiens. Ele é inegável, segundo a visão personalista, também em todo um movimento histórico que se lança na aventura de continuidade de ensejo de uma universalização totalmente esboçada, cada qual a seu modo, pelas tradições judaica e grega, continuada e radicalizada pelo universalismo cristão e que sofre internamente, em si mesma, hoje, as tensões próprias desta sua vocação de universalização em sua resistência contra as pulsões estagnadoras de uma cultura de conforto e segurança, real somente para poucos, e de alimentação e manutenção deste mesmo sonho decadente por parte de uma multidão já totalmente esquecida de sua liberdade. Sendo assim, sem esquecer o aspecto singular pelo qual a existência singular delinea os problemas, o personalismo pretende ser tanto uma contribuição para o esclarecimento como dar continuidade a esta missão original, ao seu aprofundamento, todavia, não só em termos da pessoa singular como da pessoa em comunidade. Essa precisão caminhará ao lado de toda crítica de Mounier aos existencialismos. É por ela que consignamos aqui, então, mais uma precisão quanto à noção de Mounier dos *existencialismos* no plural.

¹⁶⁹⁵ *De la propriété capitaliste a la propriété humaine, Oeuvres I, p. 470.*

¹⁶⁹⁶ *Introduction ..., op. cit., p. 70.*

Todavia, à pergunta feita por Mounier – “Não seria necessário dizer muito simplesmente que o existencialismo é uma outra maneira de falar do cristianismo?”¹⁶⁹⁷ – e à luz do próprio alcance de sua reflexão, ou antes, seguindo a própria inspiração personalista que implica, em Mounier, um *método de aproximação agnóstico*, e entendendo esta afirmação do *pedagogo Mounier* que propõe um alcance de problema de civilização ao seu próprio despertar crítico, ou seja, mais como uma estratégia para deslocar a unilateralidade que Mounier já via o existencialismo tomar em sua época, como “nada”, da qual falamos antes¹⁶⁹⁸, acreditamos que a resposta correta seria: *não necessariamente*. Apesar de reconhecer os méritos da mensagem cristã contra a hierarquização social – ontológica e metafisicamente fundada – que ainda tem embasado uma atitude de desprezo farisaico às pequenas coisas, à corporeidade, à cotidianidade, (por parte primeiramente do intelectualismo e do espírito aristocrático prevalecente na Antiguidade pagã e que vige ainda hoje no hierarquismo e aristocratismo indiferentes prevalecentes diluídos na nossa cultura com os hábitos da moral de espírito pequeno-burguês pelos quais procura manter-se indiferentes em relação às perguntas emergentes da existência que exigem tratamento específico), o cristianismo, como outras religiões ou filosofias, apenas propõe respostas, a sua maneira, às perguntas levantadas pela existência. E, à luz do personalismo de Mounier, é sob esta ótica que o cristianismo, os mitos e a religião em geral são tomadas nesta dissertação, ou seja: como fenômenos ligados à experiência existencial profunda da humanidade.¹⁶⁹⁹ E é sob essa ótica que o cristianismo, como qualquer outra resposta religiosa ou filosófica às perguntas advindas da existência, deve ser avaliado e testado em seu valor de resposta.

O conceito *existencialismo*, como todo conceito, como vimos antes, tende a petrificar, a engessar sob determinados ditames, critérios e pressupostos teóricos um fenômeno que, para o personalismo, é essencialmente fluido, fugidio, mas que, por isso mesmo, em vez de representar um fracasso *a priori* a toda tentativa de aproximação, na verdade, constitui, para Mounier, um desafio para o intelectual enquanto manifestação

¹⁶⁹⁷ *Ibidem*, p. 72.

¹⁶⁹⁸ É sabido que os grandes movimentos pendulares da história humana movimentam-se em sua busca de equilíbrio pela negação. A dialética é fundamental, ou melhor, é o modo pelo qual se dá a existência para Mounier.

¹⁶⁹⁹ A reabilitação do mito e da religião como expressões – anteriores ao pensamento científico sim, todavia – tocantes a uma “profundidade” da experiência humana e como partes integrantes e legítimas da experiência humana, é um fato hoje incontestável.

mesma do modo de ser específico da pessoa que, em seu desvelar, apresenta, nesse seu modo próprio, as exigências específicas que apontam, à luz da *epistemologia* personalista, para a necessidade de toda uma reformulação do tipo de aproximação exigida por esse “objeto” por parte de quem deseja conhecê-lo, se aproximar dele respeitando-o em seus caracteres mais próprios.

Falamos antes que Mounier vê duas correntes se bifurcarem da tradição existencialista que, na modernidade, remonta a Pascal. No ramo de inspiração cristã, além de Pascal, há Kierkegaard. “Eles se consideram como os testemunhos da evidência cristã, uma evidência que se comunica pelo testemunho mais que pelas razões.”¹⁷⁰⁰ Todavia, para Mounier, o existencialismo fez sua mais bela colheita na escola fenomenológica alemã: “Um Scheler passou muitas vezes da ortodoxia à independência, de uma confissão a outra. Um Jaspers, que erigiu o inacabamento em critério da existência humana, não pode ser chamado de filósofo cristão¹⁷⁰¹, se bem que todos os movimentos de seu pensamento, salvo talvez o último, se dão em pleno *caráter cristão*.¹⁷⁰² Nenhum é mais próximo de Kierkegaard e de suas passagens abruptas. Paul Louis Landsberg, cuja obra foi prematuramente interrompida no campo de concentração de Orianenbourg, continua essa linha. Uma derivação russa passa por Soloviev, Chestov e Berdiaeff. Um ramo judaico conduz a Buber. Karl Barth não contribuiu pouco para a reintrodução de Kierkegaard no pensamento contemporâneo, através de sua teologia dialética. Os que o conheceram, em seu frescor, o apelo bergsonianos e no-lo tem cantado em termos líricos, reconheceram aí, sem o nome, face à objetificação do ser humano pelo positivismo, o acento do papel existencial, do qual Péguy e Caludel foram os poetas. ... Seria injusto esquecer, como hoje a isso tende um outro jorro do mesmo jato, a obra de Laberthonière e de Blondel, cujas defesas, às vezes inábeis, muitas vezes mal compreendidas, pelo método de imanência, não são diferentes do eterno apelo à

¹⁷⁰⁰ *Introduction ...*, *op. cit.*, p. 72.

¹⁷⁰¹ Eis aí, a nosso ver, mais uma imprecisão do pensamento de Mounier para consigo mesmo. Não entendo, e Mounier não explica, por que a idéia de “inacabamento”, diante das noções de futuro aberto, de liberdade responsável sob condições, de “artefato” etc., que compõem *justamente* um pensamento de “inspiração cristã”, seria uma noção, incompatível. Como temos visto, a partir do próprio pensamento de Mounier, esta noção de “inacabamento” não é somente totalmente compatível como é *fundamental* e *essencial* numa antropologia de inspiração cristã, ou melhor, neotestamentária. Este *pensamento de inspiração cristã* é o que é justamente eleito por Emmanuel Mounier. A meu ver, Jaspers pode não ser chamado de *filósofo cristão* – expressão que nem Mounier queria ver relacionada ao seu pensamento, como já vimos, por conta da maneira viciada de colocar o dilema deste “filósofo cristão” pelo racionalismo – por outros motivos, mas não por este.

¹⁷⁰² *Grifo nosso*. Eis aqui uma expressão de Mounier, a nosso ver, mais conseqüente com o seu personalismo.

interioridade. ... no *Journal métaphysique*, Gabriel Marcel representa o existencialismo cristão francês vivo, com alguns dos primeiros ensaios de pensamento personalista.”¹⁷⁰³

Para Mounier, Kierkegaard é daqueles homens que, em todo rigor, não podem ter discípulos, não tendo deixado sistema, e que conta, entretanto, com uma numerosa posteridade. De um outro isolado, Nietzsche, segundo Mounier, se ergue a partida da segunda corrente. Simétrico a João Batista, segundo o diretor de *Esprit*, ele quis soar o fim da era evangélica anunciando a morte de Deus aos seres humanos que não ousavam assumi-la depois de tê-la perpetrado. Essa morte, segundo Mounier, foi inicialmente tomada alegremente pela família. Jamais otimismo algum foi mais alegre, indiferença mais tranqüila que nesse fim de século, tão feliz entre as ruínas que nem a queda de uma cristandade, nem as terríveis promessas da ciência, nem o apocalipse social iniciante chegaram a demover. Todavia, segundo Mounier, o arauto de Zaratustra, Nietzsche, irrompeu como um estampido de trovão indecente nesse céu de férias. A felicidade se despedaçou sobre o outono do Ocidente, e se abriram as tempestades do equinócio que balançam hoje nossos telhados e nossos jardins. Ele também, como Kierkegaard, segundo Mounier, deveria esperar, pelo que sua voz carregava, que o desespero se inscrevesse nos corações desolados da presença divina e decepcionados pelos mitos de substituição. Dessa sua conjuntura, formou-se um novo estoicismo, onde o ser humano é exaltado no seu afrontamento em sua solidão fundamental. Não se deu ao ceticismo sua parte, diziam os antigos. Da mesma forma, essa filosofia da angústia total recusará ao racionalismo moderno, em nome de uma experiência resoluto, ter, por pouco que seja, conservado diante do ser humano o pobre ser sem realidade do positivismo. Ela nos afronta diretamente no nada, fundo sem fundo da experiência. Tal é a linha do existencialismo ateu que vai de Heidegger a Sartre, e que *se mantém abusivamente hoje como compreendendo todo o existencialismo*. [grifo nosso]¹⁷⁰⁴ Concluindo, Mounier indica como se dará sua aproximação a estas correntes divergentes: “Um simples olhar nos assegura que a primeira tradição existencialista não cede à segunda nem em amplitude e nem em influência. Sua origem comum, no entanto, não se deixa esquecer, tão precário permaneça seu elo. Uma

¹⁷⁰³ *Ibidem*, p. 72 s.

¹⁷⁰⁴ Em nota, escreve MOUNIER: “Nós não classificaremos Kafka, o inclassificável. Ninguém nos deixa mais totalmente suspensos na angústia do abandono, todavia, ninguém nos dá aí um sentimento tão agudo de uma transcendência e de uma esperança possíveis. Somente possíveis ...”

certa maneira de colocar os problemas, uma certa ressonância de numerosos temas comuns, ao menos na origem, fazem com que o diálogo entre as mais opostas dentre elas seja sempre mais fácil do que elas todas entre si com os pensamentos que permanecem estranhos a suas suposições comuns. Por isso nos pareceu, dentre outras, a melhor maneira de nos guiar em seu domínio, procurar seus temas diretores, deixados ao exame de cada um nas transformações que eles sofreram de uma tradição a outra.”¹⁷⁰⁵

Assim, Mounier examina o primeiro tema diretor: *o tema do despertar filosófico*. Nessa conexão, em relação ao imperialismo do pensamento como instrumento de produção, pois para o existencialismo, segundo Mounier, o conhecimento do homem é mais urgente¹⁷⁰⁶, este conhecimento, longe do distanciamento positivista no conhecimento de uma *coisa*, se dá, para Claudel¹⁷⁰⁷ como *conâître = co-naître = nascer com ...*. O que se contesta no racionalismo, segundo Mounier, é que: “O racionalismo fala como se o conhecimento, automaticamente ou laboriosamente, seguisse sempre no sentido de um enriquecimento do ser humano. Isto é o que se contesta.”¹⁷⁰⁸

Mounier, nessa sua aproximação, faz uma *caracterização da indiferença* pelo racionalismo: “Por um tipo de demissão fundamental, sobre a qual seria necessário, talvez, tentar uma análise ética, eles têm construído a ficção de um mundo que não é mundo diante de ninguém, pura objetividade sem sujeito para contestá-la.”¹⁷⁰⁹ Mounier acredita que se deva fazer uma análise ética da concepção de mundo filosófica, ou melhor, da tradição filosófica que tem preponderado, porque ela tem construído a ficção de um mundo que não é *diante* de ninguém, ou seja, em desrespeito total tanto à dignidade do sujeito quanto à do objeto. Como vimos, este alcance ético que Mounier propõe faz todo sentido, pois essa propensão ao impessoal está na base de toda atitude de dominação tirânica. Parafrazeando Tolstoi: “Se não há nada para ninguém, eu sou.” À luz da crítica existencialista, segundo Mounier, os filósofos desta filosofia “se sentem feridos pela existência mesma, como de uma indefinida e vergonhosa sobrevivência da presença do ser humano”. Podemos constatar aqui, da parte de Mounier, por onde se iniciaria sua crítica de alcance ético a esta filosofia do racionalismo. Trata-se de uma crítica cujo alcance histórico ultrapassaria o

¹⁷⁰⁵ *Introduction aux existentialismes, Oeuvres III*, p. 73 s.

¹⁷⁰⁶ *Ibidem*, p. 75.

¹⁷⁰⁷ *Ibidem*.

¹⁷⁰⁸ *Introduction ...*, *op. cit.*, p. 75.

¹⁷⁰⁹ *Ibidem*.

quadro da modernidade que, como continuadora, tocara nas origens mesmas do pensamento ocidental, no que temos caracterizado de maneira geral como *tradição intelectualista*. Podemos ouvir, por essas observações de Mounier, os ecos da *desconfiança* dos sentidos platônica e – logo em seguida – do *desprezo* neoplatônico pelo corpóreo. Sobre essa filosofia, continua Mounier: “Eles se empregam então a desenvolver o mundo como um sistema de puras essências, quer dizer, puros possíveis, para que ele se torne, em suma, indiferente ao fato de que eles existam ou não existiam.”¹⁷¹⁰

A noção de ser, então, segundo Mounier, se esvazia para o nada. Não para possibilitar a experiência fundamental do “nada psicológico”, ou melhor, *existencial*, pré-requisito para a possibilidade de uma autêntica experiência com o Ser, conforme a tradição da Grande Mística já apontou. Mas para o *nada ontológico*. Ou seja, uma extrapolação indevida da razão dos seus limites e do uso interesseiro da noção de *possibilidade* contra outras possibilidades – pois o nada ontológico não passa “também” de *uma possibilidade* –, da qual lança mão, como expediente metodológico, para, logo em seguida, nulificar as essências, esvaziá-las de qualquer conteúdo impeditivo a sua contenção dominadora.¹⁷¹¹ Segundo Mounier: “A classificação bani o mistério, o professor destrona os heróis e o santo.”¹⁷¹² O pecado original do racionalismo, é que ele esqueceu que *o espírito daquele que conhece é um espírito existente*, e que é tal não em virtude de qualquer lógica imanente, mas de uma decisão pessoal e criadora.¹⁷¹³

O existente não se coloca as questões em vão. Ele não procura *a* verdade, uma verdade impessoal e indiferente a todos, mas, em uma promessa de universalidade viva, sem dúvida, *sua* verdade, uma verdade que responde a suas aspirações, coaguladas suas esperanças, denunciados os seus problemas. Esse caráter apropriado (mas não de proprietário) da verdade, segundo Mounier, sublinhado duramente por Jaspers, nós o vemos destacado e defendido, em um Scheler ou em um Blondel, por uma paixão mais doce, a paixão da compreensão e do que se poderia chamar de discricção educativa.¹⁷¹⁴ Aqui comanda o *conaitre = co-naître = nascer com*. Para o personalismo de Mounier, também não há *a* verdade, solta, fora do plano da apropriação pessoal como uma promessa de universalidade;

¹⁷¹⁰ *Ibidem*, p. 76.

¹⁷¹¹ *Introduction ...*, *op. cit.*, p. 76.

¹⁷¹² *Ibidem*.

¹⁷¹³ *Ibidem*.

¹⁷¹⁴ *Ibidem*.

assim como não há também *a certeza*, mas um compromisso com a *sua* verdade: as palavras a serem destacadas aqui são, *promessa e compromisso*.

“Promessa” porque é uma busca da verdade sobre a perseverança, algo nada fácil para o existente, e mantida só por meio de muita esperança contra a esperança, enfim, não se trata de nenhuma *facilidade*, o que, por sua vez, não implica a rigidez de um dogmatismo sádico quanto a suas incapacidades e fraquezas. “Compromisso”, porque a cada passo estará em jogo as bases sobre as quais o existente construiu seus alicerces, suas aderências necessárias, mas não absolutas, o que, por sua vez, não quer dizer o lançamento *a priori* de uma metafísica determinista do malogro. A pessoa, para o personalismo, não esquece de colocar sob o modo ser do artefato também suas bases. Nessas bases, pelas quais se dá o engajamento personalista, podemos já elencar a diferença entre a ação vista pelo personalismo, e a mesma vista pelo pragmatismo. E essa diferença está em que a ação personalista é entendida dialeticamente, ou, se preferir, *dramaticamente*. Apesar de sua importância fundamental no pensamento engajado do personalismo, não se trata de uma prioridade absoluta *como quer o pragmatismo*, mas de uma presença incontornável no ato mesmo de pensamento. Não se escolhe *agir*, agimos sempre movidos por nossas escolhas. Vista assim, a ação personalista se destaca tanto do pragmatismo quanto do racionalismo, ou melhor, duas tendências estanques. A *auto-referência do sujeito*, ou melhor, sua implicação incontornável, no discurso filosófico, é o que a ética personalista procura sempre, fora da confusão, *esclarecer*: quer dizer, nem iludir, nem diminuir e nem aumentar o seu alcance.

Além dessa vontade de sistema em relação ao mundo, há uma outra vontade de sistema em relação à vida ou à morte. Para essa vontade de sistema, é *a* morte que é um problema filosófico, enquanto que para o existencialismo, não é *a* morte que é um problema filosófico, mas o fato de *que eu morra*. Citando Kierkegaard, diz Mounier: “Seria razoável que ser pensador fosse a mesma coisa ou pelo menos na menor diferença possível que ser um ser humano.”¹⁷¹⁵ Essa outra maneira de sistematizar que, dificilmente visível, secreta os nossos hábitos cotidianos, Kierkegaard o designou como o universo do *imediato*¹⁷¹⁶, e Heidegger como o mundo da *indiferença* e da *preocupação*. “O primeiro sublinhou seu

¹⁷¹⁵ *Introduction ...*, *op. cit.*, p. 77.

¹⁷¹⁶ Ver sobre *sistema* em: LACROIX, Jean, *Marxismo, Existencialismo, Personalismo*, *op. cit.*, pp. 61 ss.: “Sistema e existência.”

caráter espontâneo, irrefletido, o segundo esse tipo de sufocamento da vida profunda que ele realiza. Jaspers e Gabriel Marcel descobrem a máscara sedutora da evidência pela qual ele se impõe como universo do *totalmente natural*. Os objetos que ele constitui obstruem em todas as partes, com sua familiaridade tranqüilizadora, o mistério do ser¹⁷¹⁷; as idéias aí seguem naturalmente e se recusam ao questionamento; a possibilidade mesma do estranho motor da inquietude espiritual está excluída. É ainda, em Sartre, o mundo resignado e nauseante dos *Salauds*¹⁷¹⁸, mundo fechado, vazio, enfadonho: o universo leve dos libertinos se tornou um sufoco.”¹⁷¹⁹

A vontade de sistema, se apresenta ao existencialismo, segundo Mounier, como uma intenção de garantir paz e tranqüilidade. Já vimos que para o personalismo também essa paz como aquisição perpétua, fora do risco próprio que compreende a existência finita, juntamente com o existencialismo, é uma mentira. Todavia o personalismo vai além, *a paz sem justiça*, que é como o personalismo dá o alcance ético dessa crítica à paz burguesa, sem a qual permaneceria apenas como um problema teórico-filosófico, é *a mentira* por “excelência”. Os existencialismos, por sua vez, com razão, por desconfiança dos sistemas, acabam, segundo Mounier, todavia, numa desconfiança total, já não com tanta razão assim, das instituições, das mediações necessárias à vida humana sem as quais não se pode estabelecer as aderências necessárias para que a pessoa possa processar sua existência no cumprimento de sua vocação, como temos visto. Não obstante, o personalismo tem consciência de que as instituições até o presente momento têm servido, antes, para o sufocamento da pessoa: é por isso que, para o personalismo, trata-se de um problema de civilização, de revolução.

O existencialismo, como o personalismo, é oposto a uma gnose, pois o ato filosófico é o ato mais banal, os passos do pensamento não saberiam ser outra coisa que os passos de uma vida que se conquista numa existência mais rica. Diferentemente do positivismo, para o qual o desinteresse filosófico é um modo superior de existência. Na verdade, segundo Mounier, é necessário ver aí uma covardia fundamental, o ato culpável de um existente que aposta contra a existência em favor do sono vital.¹⁷²⁰ Já falamos que o indivíduo liberal e

¹⁷¹⁷ Em nota de MOUNIER: “Gabriel Marcel, *Être et avoir*, ed. Montaigne, p. 165.”

¹⁷¹⁸ Em nota de MOUNIER: “*La Nausée*”

¹⁷¹⁹ *Introduction ...*, *op. cit.*, p. 77.

¹⁷²⁰ *Ibidem*, p. 78.

burguês, diferentemente da pessoa, deixa-se subsumir sob os papéis sociais que o totalitarismo sutil do liberalismo-capitalismo lhe concede que exerça, sem que consiga alcançar um nível de densidade existencial significativa que faça valer sua verdadeira vocação como pessoa criadora fora dos quadros pré-estabelecidos pela sociedade burguesa. A existência desse indivíduo é epidérmica. Não se espera dele um esforço de ultrapassamento, que é parte integral do movimento de personalização. Como Jean Lacroix define este momento da pessoa em Mounier: trata-se de um “movimento para ir sempre mais longe, procura de uma consistência que a pessoa não pode encontrar senão numa busca contínua. Todos os sentimentos, por exemplo, testemunham que eu sou mais que eu mesmo. O pudor é o sentimento penoso em nós dizendo: eu sou mais que o meu corpo; a timidez: eu sou mais que meus gestos e minhas palavras – a ironia e o humor: eu sou mais que minhas idéias, a generosidade: eu estou além de todas as minhas posses.”¹⁷²¹ Sendo o *egoísmo* a fonte inspiradora desse modo de existência assumido pelo indivíduo liberal, e podendo o *egoísmo* ser definido como uma espécie de “loucura concentrada”, para Mounier: “A ausência de interioridade é uma outra forma de loucura, se bem que ela seja discernida com dificuldade, porque tem se tornado uma loucura sociável.”¹⁷²²

Por aí, podemos ver como se ligam inextricavelmente um tipo de epistemologia com um tipo de vida social. Quando o personalismo elege o *modo de ser da relação* como a experiência originária da pessoa, além de ter em vista um pressuposto epistemológico, tem também em vista o seu alcance ético. A vida proposta pelo racionalismo-liberalismo é construída sobre o *modo de ser da separação* e de uma conseqüente independência do indivíduo que resulta, no frígir dos ovos, *ilusória*, porque não fundada na maestria da pessoa em posse da sua vida com os seus valores livremente assumidos. A sociedade atual tem pago um preço alto por assumir esse tipo de vida proposto e aceito pelo racionalismo-liberalismo, pelo qual ele procura a todo momento – e parece que consegue – nos fazer esquecer dos elos inelutáveis que nos unem uns aos outros e à natureza. Elos em relação aos quais a última estratégia do liberalismo moribundo tem sido lançar mão dos seus parceiros, o pseudo-espiritualismo e o discurso politicamente correto atual, para esvaziá-los

¹⁷²¹ LACROIX, Jean, “Présence de Mounier”, in *Bulletin des amies d’Emmanuel Mounier*, Numéro 46, Juin 1976, (Boletim em homenagem a Emmanuel Mounier no 25^a ano de sua morte), p. 14; esse artigo de LACROIX apareceu pela primeira vez in *Revue de presse* 1975.

¹⁷²² *Introduction ...*, op. cit., p. 79.

de seu conteúdo revolucionário transformando-os em questão de sentimentalidade e de “opinião pública”. Para o personalismo, o verdadeiro conhecimento se dá quando, mesmo sob um condicional, aquele que conhece engaja sua vida no ato de conhecimento. “Sócrates” é o exemplo de um conhecimento deste tipo.¹⁷²³

É a filosofia da consciência, segundo Gabriel Marcel, com o que Mounier concorda, a partir de Descartes, que instaura a *ilusão da transparência do cogito*. Como corolário a essa filosofia, instaura-se o conhecimento como posse, e o Ser como inventariável. Desde então, a Náusea e a posse caminham juntas: A Náusea é o mal do homem que quer possuir o mundo no momento mesmo em que ele toma uma vertigem ontológica quanto à vanidade ofuscante dessa possessão. A fuga dessa vertigem é tratada por Pascal como *divertissement*. Não se trata, no entanto, para Mounier, de uma maneira que reduza toda possibilidade da posse. Possuir, além de implicar domínio, pode implicar respeito e responsabilidade pelo possuído. Se o *Ter* é uma dimensão tão necessária à pessoa como o *Ser*, segundo o personalismo de Mounier, trata-se antes da *maneira pela qual se tem*, e não de um *a priori* sobre *o ter em si*, muito ainda ressentido do substancialismo. Assim como há o risco do *Ter* perder-se na Náusea da posse, há o risco do Ser perder-se na volúpia solipsista e niilista da busca de uma interioridade que não é nada mais do que ruminação arrogante e ressentida.

Dissemos antes como Verdade e Subjetividade, que se enlaçam em Kierkegaard, para Mounier devem receber um caráter mais denso, enquanto expressão de uma luta nada fácil da pessoa em busca de sua coerência em confronto com as resistências internas e externas. Ainda aqui, estamos no tema do pensamento que, para Gabriel Marcel, é um *caminho a percorrer*, mais do que um colocar em ordem, uma *sondagem*; mais que uma construção, um desbravamento sempre recomeçado; mais do que um percurso, no sentido de previa e rigidamente estabelecido porque demarcado, um caminho que pode ser a qualquer momento refeito. “Não se trata de edificar, mas de escavar.”¹⁷²⁴ O que nos faz depreender o sentido do *provisório* e do *artefato* que compõe todas as nossas iniciativas, todos os nossos projetos. Este é justamente o sentido que comandará toda reflexão de Emmanuel Mounier, e o que também justifica nossa nota anterior sobre a observação de Mounier acerca da eleição de Jaspers do “inacabado”.

¹⁷²³ *Ibidem*.

¹⁷²⁴ *Introduction ..., op. cit.*, p. 81.

Esse caráter fugidivo, de reposição, que toca em todos os aspectos da existência humana, que é o *Ser mesmo* para o personalismo, vai, no existencialismo, sofrer uma inflexão – também ela, é verdade, não “absoluta” – em que sobressairá, por causa do caráter de fragilidade e de precariedade, uma entonação mais obscura, antes que o sentido possível de ver este mesmo caráter como dádiva, como oportunidade de superação na alegria de se estar diante de um futuro aberto como possibilidade, como abertura, como liberdade, como esperança. Por exemplo, para Jaspers, segundo Mounier: “Ser é o gênero mais geral e, por sua vez, o mais pobre de conteúdo. ... Para Jaspers, o Ser é mais do que articulado ou diversificado. O *Ser é despedaçado*.”¹⁷²⁵ Isso tem inelutavelmente conseqüências para o problema da comunicação. Ainda para Jaspers, segundo Mounier, *no ser estabelecem-se os três modos incomunicáveis: como objeto (para os sujeitos); como eu (nos sujeitos); e em si (na sua transcendência); logo, o mundo, a liberdade e a transcendência. “O ser não se descobre senão sobre perspectivas parciais e sem comunicação entre elas.”*¹⁷²⁶ Ora, dada esta fratura incurável no próprio ser, Mounier observa, como corolário, que, na perspectiva do existencialismo, a preocupação pela totalidade, preocupação dos filósofos sistemáticos, é substituída pela preocupação da *intensidade*.¹⁷²⁷

Então, na filosofia *existentielle* de Jaspers – há a renúncia a uma *teoria do ser em geral*; na filosofia *existentiale* de Heidegger – há uma “promessa”, *não cumprida*, de apresentar uma teoria do “Ser” depois de uma teoria da existência humana, do *Dasein*. “Mas”, segundo Mounier, “deve-se constatar que, até aqui, Heidegger não tem saído de sua análise do *Dasein*, e temos boas razões para crer, com seu comentador M. de Walhens, que pela maneira como ele tem se conduzido, está fechada toda possibilidade de sair.”¹⁷²⁸ Em outras palavras, como diz Ortega y Gasset¹⁷²⁹, *Heidegger não cumpriu o que prometeu*.

Ainda quanto a isso, Mounier¹⁷³⁰ observa que o que parece ser um temor de Sartre parece ser uma condição essencial da revelação do Ser para Jaspers. “Assim, a primeira preocupação de um pensamento *existentielle* será o de não deixar degenerar os ‘mistérios’

¹⁷²⁵ *Ibidem*.

¹⁷²⁶ *Ibidem*.

¹⁷²⁷ *Ibidem*, p. 82.

¹⁷²⁸ *Ibidem*.

¹⁷²⁹ SAVIGNANO, Armando, “José Ortega y Gasset (1883-1955), Cristianismo e Secularização”, in Giorgio PENZO – Roisno GIBELINI (Org.), *Deus na filosofia do século XX*, Edições Loyola, São Paulo, 3ª ed. 2002, p. 229 s.

¹⁷³⁰ *Introduction ...*, *op. cit.*, p. 83.

em problemas cuja dialética complicada ofusque o caminho das aberturas ontológicas. ... o método será o de tomar os problemas, como o problema do ser, da morte, do ter, e de os conduzir a este transbordamento pelo centro, se se pode dizer, que nós temos descrito.. Ou ainda determinar a exata posição, na ordem muito racional dos problemas, dos pontos de mistério, alguns dados particularmente ricos como a fidelidade, a esperança, a traição, onde o homem será tomado com suas situações ou suas tentações fundamentais.”¹⁷³¹ Isto, em linhas gerais, é o que a abordagem personalista de Mounier procura fazer, mas em guarda em relação à queda da lucidez, onde a pessoa mantém sua maestria, para a pura *intensidade*. Eis uma precisão quanto ao personalismo de Mounier e os existencialismos.

No pensamento de Jaspers e Marcel, segundo Mounier, a “metafísica” se mantém por causa do que este termo implica: ou seja, que a filosofia *última* procure seu caminho em prolongamento ao mundo objetivado.¹⁷³² Interna a esta compreensão está a idéia do fazer filosófico como um movimento sempre inacabado, sempre em prosseguimento; se é que ele quer participar como parte e expressão mesma do modo de ser próprio, segundo o personalismo, da existência finita. Metafísica aqui – e no pensamento de Mounier – tem a ver com uma constante resistência a não cair no erro pós-kantiano: quer dizer, no erro de permanecer *aquém* das possibilidades abertas pela finitude – mantendo-se assim em um reducionismo – que nós denominamos *metafísica do além* – em nome de uma precaução contra uma metafísica do *além*, da *extrapolação* das condições de uma experiência possível. Nesse sentido, o apelo a uma vida criadora é marcante na obra de Emmanuel Mounier.

Todavia, segundo Mounier, na carga semântica deste conceito, “metafísica”, o existencialismo, na perspectiva marceliana e jasperiana, impõe uma torção, como diz Bergson, dos hábitos do espírito, uma conversão, uma *metánoia*, como se dá na religião. A possibilidade da continuação do uso deste conceito, mesmo após Kant, está em que a filosofia existencialista, aqui, segundo o diretor de *Esprit*, já não começa por uma aquisição, por um lado, acabada. Esta atitude existencial, por falta do acabamento do ser, tão sonhado pelas filosofias da consciência, é caracterizada pelo *inacabamento do ser*: por um lado, o ser é silêncio, intensidade, progressão, *recolhimento* (Marcel); um abandono

¹⁷³¹ *Ibidem*, p. 84.

¹⁷³² *Ibidem*.

interior (Jaspers), um “solto repouso na presença de”, o que faz valer, em Emmanuel Mounier, a necessidade de um ir além, implícita, para ele, na própria metafísica. Além disso, ou seja, tomar a metafísica como possibilidade, será, por outro lado, uma estratégia de proteção não somente contra a objetificação tradicional como contra a degradação do existencialismo numa exaltação da efusão vital, que é o que parcialmente acontece, segundo Mounier, com o pensamento de inspiração nietzschiana. Do ponto de vista ético, o *direito à possibilidade*, ou melhor, à metafísica como possibilidade, na concepção que esboçamos e que se depreende da obra de Emmanuel Mounier, é uma defesa legítima da pessoa contra qualquer tipo de objetivação ou de reducionismo, mesmo que seja um do tipo instintivo dramático nietzscheano.¹⁷³³

Para Jaspers, *a existência é sempre culpável*, quando ela se deixa perder e aprisionar nas objetivações, pela escolha que consagra a sua estreiteza, e quando ela recusa essa dupla impureza, a da objetividade, onde ela se alienaria, e a da subjetividade, onde ela se dissiparia. Todavia, segundo Mounier, para Jaspers ela deve se apoiar na objetividade para encontrar sua consistência e aceitar a estreiteza de sua subjetividade para escavar até o ser.¹⁷³⁴ Assim, diz Mounier: “Ao ideal racionalista de objetividade, de imparcialidade, as filosofias existenciais opõem uma concepção militante de inteligência. Nietzsche e o cristão estão aqui de acordo. *A inteligência não é neutra*. Heidegger tem vivamente reagido contra a pretensão de seu mestre [Russerl] em colocar em parênteses as opções fundamentais sobre a existência para estudar a existência. Não se pode descrever a existência sem dispor, antecipadamente, de uma concepção da existência.”¹⁷³⁵

Mounier faz decorrer o aspecto personalista dessa imbricação inelutável do *existente* e a *existência*. Para ele é necessário nos desembaraçar do preconceito de que a vontade de permanecer fora do objeto seja sempre favorável ao conhecimento. Exceto no caso do conhecimento por sinais, que é notadamente aquele da ciência, o conhecimento está, segundo Mounier, ao contrário, ligado a uma participação íntima, pelo conhecimento, na vida do objeto, a um risco corrido com seu objeto.¹⁷³⁶ O conhecimento “científico”, como

¹⁷³³ *Introduction ...*, *op. cit.*, p. 85.

¹⁷³⁴ *Ibidem*.

¹⁷³⁵ *Ibidem*.

¹⁷³⁶ *Introduction ...*, *op. cit.*, p. 85. Em nota de Mounier: “Ver: Paul Louis LANDSBERG; *Réflexions sur l’engagement personnel*, *Esprit*, novembre, 1937.” Esse texto se encontra traduzido para o Português em LANDSBERG, Paul Louis; *O sentido da ação*, Paz e Terra, Rio de Janeiro, 1968, pp. 83 ss.

vemos, é bem limitado em relação ao conhecimento como proposto pela epistemologia personalista. Todavia, o conhecimento científico cumprirá seu melhor papel se se ater as suas humildes limitações, mas não ficará isento de ir ao banco dos réus, segundo o personalismo, se, num segundo momento, pretender extrapolar estes limites comprometendo-se com valores pseudocientíficos em sua apologética da ideologia dominante os quais implicam inelutavelmente um alcance ético, quando então suas formulações já pretendem fundamentar as relações que comandam o mundo da vida.

Aqui tocamos em um problema fundamental e divisor de águas entre o personalismo e a perspectiva existencialista de Heidegger, por exemplo. Antes de se considerar a relação sujeito-objeto como uma traição do Ser, levando-se em consideração a supervalorização do objeto em detrimento do sujeito, que fora o caso da Antiguidade tardia e da Idade Média; antes da supervalorização contrária, do sujeito em detrimento do objeto, caso da modernidade, e isto em nome de uma unidade do Ser perdida e esquecida, esta *relação*, enquanto expressando e indicando o modo de ser mesmo da pessoa – e que caracteriza a antropologia personalista – ou seja, o *modo de ser da relação* – denuncia algo de fundamental e incontornável integrante ao ser mesmo de cada um dos componentes da relação em questão. Isto, em termos personalistas, nos força a um desvio do caminho de um tratamento onto-lógico – do tipo heideggeriano – o qual nos forçaria a negar e abandonar decididamente a relação sujeito-objeto – mas para a assunção de um tratamento *existentielle* – ou melhor, dramático desta relação e da qual o personalismo não abre mão, pois, pelo qual, o personalismo faz valer o princípio fundamental do modo de ser da *relação*, o qual como já vimos, é o constitutivo da experiência originária. Não sendo então o modo do plano onto-lógico de tratamento do Ser, como quer Heidegger, o mais primitivo para o personalismo, será então a apreensão *existentielle*, tal como temos esboçado, a mais apropriada, segundo o personalismo, para dar conta da exigência de concretude que a dimensão da pessoa finita exige. Sendo assim, há, no tratamento personalista, *existentielle*, desta relação, a manutenção de uma densidade própria ao sujeito enquanto tal e ao objeto enquanto tal da qual o personalismo não abre mão. Não se trata de uma *negação cabal*, por causa de *afirmações também cabais*, de precedência, ora do objeto ora do sujeito, como tem sido o caso na história ocidental desta relação. Trata-se, antes, para o personalismo de Emmanuel Mounier e seu grupo de colaboradores, de destacar e fazer valer o elemento de

radicalidade que consta nesta relação e que aponta para uma experiência fundamental da pessoa, que é a do seu *modo de ser relacional*, e que expressa a condição prévia de todo conhecimento: a *participação*, tal como concebe uma epistemologia de inspiração personalista. É obvio, então, que, em termos personalistas, a noção de participação é ampliada em relação a sua compreensão reduzida empírico-racionalista que tem prevalecido como *experimentação* e contra a qual também, não obstante, Heidegger se ergue.

Todavia, com a ampliação da noção de experimento implicada na noção epistemológica personalista de *participação* – que se mantém no personalismo como fundamental para o ato de conhecimento – e pela eleição – como dimensão primitiva do ser da pessoa finita – do modo de ser da relação como originário, o personalismo, em vez da supressão, propõe, nestas bases que lhe parecem mais concretas e mais fundamentais, inserir um elemento de dramaticidade na relação sujeito-objeto, a fim de fazer valer a densidade residual própria à irreduzibilidade que permanece como densidade ontológica de cada termo em sua possível compenetração frutífera. Não há, para o personalismo de Mounier, simplesmente sujeito e objeto, assim, estanques, como a relação expressa pela conjunção “e” proposta pela modernidade e sua crítica propõem. Aliás, aceitar os termos em que esse problema é colocado pelo racionalismo seria ser racionalista ao contrário, contra o que Mounier se mantém em guarda.

Antes, para o personalismo, o “hífen” da relação sujeito-objeto expressa, sim, uma unidade, mas *dramática*, na qual a densidade ontológica de cada termo se mantém sempre numa tensão frutífera de produção de um *plus*, de um mais ser.¹⁷³⁷ No plano da finitude, para Mounier, nunca, nas relações fundamentais, ou *existentielles*, a que faz referência¹⁷³⁸, 1+1 será exatamente 2. A crítica personalista, ainda neste plano, à civilização atual, tem destacado a prevalência sempre de um resultado de -2. O personalismo seria justamente a proposta de uma experiência possível em que na soma 1+1 forçássemos o resultado possível de + do que 2, já que a univocidade é, como bem nota os existencialismos, no plano da finitude, *impossível* e que o personalismo vai mais longe chamando-a de *morte*.

¹⁷³⁷ Ou, na linguagem da dialética, de um *terceiro*, que é densa, dialética, qualitativa e totalmente diferente de uma soma das partes.

¹⁷³⁸ Se é que não se poderia ampliar até mesmo para o âmbito das ciências duras e matemáticas, ao menos como o que as fustiga para o desenvolvimento e progresso de suas teorias.

Estas são as bases para se pensar a crítica personalista ao *aquém da razão*, perpetrado pelo pensamento pós-kantiano, que complementaria a crítica kantiana do *além da razão*, da extrapolação da razão das condições de uma experiência possível, entendendo “possível” aqui de maneira personalista, ou seja, em suas possibilidades mais afins com a existência concreta do que com as possibilidades tacanhas impostas e permitidas pela Razão do racionalismo kantiano.

“O existencialismo se recusa simplesmente a deixar às categorias racionais o monopólio da revelação do real.”¹⁷³⁹ Por isso, para o personalismo, o método científico é uma coisa, positivismo é outra; e esta observação metodológica poderia se ampliar: assim, cristianismo, para tomarmos um exemplo de uma âmbito diferente da cultura humana tão válido quanto o da ciência, o da religião, como temos tentado apontar aqui, é uma coisa e cristandade, enquanto sua projeção sociológica, é outra; ou ainda, comunismo é uma coisa, que é diferente do comunismo russo e que é diferente ainda do comunismo russo-stalinista etc. O perigo constante, a que Mounier sempre procura alertar em sua reflexão, é o de fazer o segundo termo, o da projeção, subsumir sob suas formas parciais o primeiro. Este é sempre, segundo o personalismo, o guardião e depositário dos valores fundamentais que o mais intrínseco e fundamentalmente humano, em seu esforço no movimento de personalização, elaborou. Ou seja, *sua mística primitiva*. Ora, no fundo desta advertência de Mounier, está a afirmação da necessidade de um diálogo constante e renovado: *humilde*, porque reconhece que a *facticidade* – não obstante ser o que de concreto temos acerca de nós mesmos – por outro lado, é sempre parcial em relação a sua inspiração primitiva e nunca nos é dada na forma de um dado bruto pelo qual se poderia pretender uma objetividade que dispense nossos próprios *pré-conceitos* e *condicionamentos* na ora de fazermos o seu julgamento; *compreensiva*, porque entende o acolhimento inscrito na existência da pessoa como o movimento de uma experiência fundamental de descentralização do eu que procura enxertar em si mesmo o que é especificamente um outro na intenção de torná-lo um eu mesmo; *criadora*, porque não se trata de uma atitude de passividade de quem apenas *observa* e *descreve*, mas de quem quer participar ativamente em sua constante e renovada elaboração possível.

¹⁷³⁹ *Introduction ...*, *op. cit.*, p. 86.

Contra essa incapacidade das categorias racionais de deterem o monopólio da revelação do real, Mounier nota que em Heidegger há uma tese constante, e que Sartre a retoma contra o inconsciente freudiano, de que somos afetados por realidades que, sem ser propriamente inconscientes, não chegam a ultrapassar o limiar da consciência.¹⁷⁴⁰ Elas, segundo Mounier, se revelam em Heidegger pelos *sentimentos fundamentais* (*Stimmung*) cuja capacidade de revelação é superior à capacidade explicativa do conhecimento que as desenvolverá. É um tipo de visão, por sua vez, global e lateral, distinta da visão clara. É assim que, em Heidegger, segundo Mounier, conhecemos nossa situação fundamental no mundo. Uma situação que implica uma inteligência involucriada e implícita, consciente, mas de uma consciência lateral. Assim, segundo Mounier, “nosso projeto fundamental de existência, essa maneira de tomar os seres humanos e a vida que nos guia em todos os passos é plenamente vivida por nós. ... está em nós, segundo a expressão de Bares, nota Mounier, como um mistério em plena luz ... Esse conhecimento involucriado, diz Heidegger, segundo Mounier, é já interpretação, se bem que não explícita, não temática. Interpretação implicada e agida, elaboração mais que elucidação.”¹⁷⁴¹

V.4 O engajamento

Mounier aqui dá uma inflexão ao seu texto para o tema do engajamento, que, para o personalismo, é *um incontornável*. Essa incontornabilidade do engajamento é um ponto de inflexão que representa, na história de *Esprit* e do pensamento de Emmanuel Mounier, uma reposição dos posicionamentos. É nesse sentido que a figura de Paul Louis Landsberg é decisiva na história de *Esprit* e do personalismo de Mounier. Seus artigos em *Esprit*, *Réflexions sur l'idée chrétienne de la personne*, de dezembro de 1934, até o *Dialogue sur le mythe*, escrito com Jean Lacroix em outubro de 1937, *Le sens de l'action*, outubro de 1938, exerceram uma influência decisiva sobre as posições da revista.¹⁷⁴² Para Mounier, então, este engajamento constitui o *sério* da filosofia. Sério que por sua vez é objeto de favor e de

¹⁷⁴⁰ *Ibidem*.

¹⁷⁴¹ *Introduction ...*, *op. cit.*, p. 86.

¹⁷⁴² Cf. “*Esprit*”, *Emmanuel Mounier, 1905-1950*, organizada por Albert Béguin, número especial de *Esprit*, dezembro de 1950, p. 996. Esses se encontram traduzidos para o Português: LANDSBERG, Paul Louis, *O sentido da ação*, *op. cit.*

ataque na crítica existencial. É que há, dizia já Kierkegaard, segundo Mounier, dois sérios. O sério limitado, o “sério dos professores”¹⁷⁴³, que é uma indisponibilidade à graça do ser em nós e fora de nós. É sobre o que Nietzsche, segundo Mounier, mofava como “espírito de peso”. Para Nietzsche, segundo Mounier, a imagem mesma do vôo lhe parecia muito muscular e muito violenta ainda para evocar a leveza celeste do pensamento vivo. Nietzsche, segundo Mounier, via-o profundamente aparentado à dança, ele amava falar do alegre saber e do riso dourado do homem trágico.¹⁷⁴⁴

Todavia, como já vimos, a pessoa é constituída por um duplo movimento de interiorização e de exteriorização, portanto, completa Mounier: “O sério existencial é, por sua vez, engajamento e desengajamento, preocupação de presença e de inserção, temor de se imobilizar nas posições adquiridas e nas fidelidades indeléveis. Este sério existencial descobre em si mesmo a fonte do cômico que escapa ao sério do homem limitado, ele a capta e se banha de ironia para não se condensar na finitude da afirmação. É um sério mediato e dialético, no extremo oposto do sério imediato e maciço do burguês. O cômico aí purifica o patético, e o patético aí dá o vigor ao cômico. Não é outra coisa que a subjetividade sob seu duplo modo, o eterno no ser humano em sua dupla revelação. O sentido do peso do pecado e do dever de ser, a leveza do apelo transcendente que salva a repetição do hábito.”¹⁷⁴⁵

Ao ritmo sólido e rápido dessa dialética, não há mais oposição entre o engajamento existencial e a disponibilidade do existente: “Os mais consagrados são os mais disponíveis.”¹⁷⁴⁶ Para o personalismo, essa consagração se unifica com a disponibilidade porque o sentido em que ela se dá, quer dizer, no da vocação pessoal, ultrapassa o plano da singularidade para o do sentido de uma universalidade construída. Essa consagração, então, deve ser entendida aqui em sua relação com a “santidade” no *sentido bíblico*, fora de ressonâncias outras vindas de outros lugares e que têm mistificado esta importante noção teológica neutralizando, no murmúrio de uma religiosidade doentia, seu sentido mais

¹⁷⁴³ *Introduction ...*, op. cit., p. 86. Em nota, MOUNIER dá a seguinte referência: “*Post-scriptum*, 187.”

¹⁷⁴⁴ *Introduction ...*, op. cit., p. 87. Em nota, Mounier dá a seguinte referência: “*Volonté de puissance*, Ed. Gallimard, L. IV, 580, 586, 591. *Zarathoustra*, passim.”

¹⁷⁴⁵ *Introduction ...*, op. cit., p. 87. Em nota, MOUNIER dá a seguinte referência: *Le Concept d'angoisse*, trad., Alcan, 51 s., 210 s.”

¹⁷⁴⁶ *Introduction ...*, op. cit., p. 87. Em nota, MOUNIER dá a seguinte referência: “G.MARCEL: *Être et Avoir*, 179.”

densamente existencial e profundo¹⁷⁴⁷, quer dizer, o da consciência da necessidade de uma “separação” em vista do cumprimento de uma tarefa que só a mim, e a mais ninguém, compete realizar. Isso no plano da singularidade. Em seu alcance no sentido de uma universalidade construída, no personalismo, ela alcança o sentido da necessidade de participação de cada ser humano, *sem exceção*, na tarefa à qual todos são chamados a realizar: a do “... esforço de ultrapassamento, movimento para ir sempre mais longe, na procura de uma consistência que a pessoa não pode encontrar senão em uma busca contínua.”¹⁷⁴⁸ Com Landsberg, o engajamento torna-se, para o personalismo da equipe de *Esprit*, o *incontornável* por excelência da pessoa.

V.5 A dramática existencial humana

“O existencialismo, segundo Mounier, é inicialmente uma filosofia do ser humano antes de ser uma filosofia da natureza.”¹⁷⁴⁹ Por isso, fica suspeita, para o personalismo, toda afirmação ou postura dogmática do existente sobre a natureza como se tratando de uma verdade cabal sobre as *origens*. Nesse nível em que se problematiza a noção mitológica das “origens” do mundo, a mitologia e a religião, como temos visto, têm mais e melhor a dizer – tanto sobre os *meios* – que sempre serão substituíveis e sujeitos ao aperfeiçoamento, segundo os valores e o sentido do seu apelo – quanto sobre os *fins* – que atualmente só um deus poderia saber e que a humanidade só poderá tomar consciência no fim da história, quer dizer, quando ela já não mais existir. Portanto, “... o pessimismo é (como o otimismo)¹⁷⁵⁰ um sistema caído sobre o mundo exposto como espetáculo, e não uma expressão da experiência humana...” Aqui, abre-se a discussão sobre o *pessimismo* e o *otimismo* como uma dominante do caráter – abordagem psicológica – que se transforma em sistema (*Weltanschauung*) – abordagem filosófica. O fato é que, nos dois casos, enquanto

¹⁷⁴⁷ Como já vimos que se dá também em relação à outra noção teológica importante, a de “pecado”.

¹⁷⁴⁸ LACROIX, Jean, “Présence de Mounier”, in *Bulletin des amies d’Emmanuel Mounier*, *op. cit.*, p. 14.

¹⁷⁴⁹ *Introduction ...*, *op. cit.*, p. 88.

¹⁷⁵⁰ *Introduction ...*, *op. cit.*, p. 88. Em nota, Mounier dá a seguinte referência: “Gabriel MARCEL; *Homo Viator*, 46.”

dominante único, trata-se de uma anomalia, por sua vez psicológica¹⁷⁵¹, e uma metafísica ainda atrelada a uma visão estática e objetivista da realidade, em que a visão predominante sobre a mesma, como um todo, se dá *a priori* sempre sobre o aspecto de um julgamento qualitativo.¹⁷⁵² Para Mounier e Gabriel Marcel, “não é uma expressão da experiência humana” porque – 1. não é a expressão legítima de uma escolha pessoal – pois sempre os fatos desmentem, ou seja, nenhum pessimista ou otimista é conseqüente em sua vida com o dogmatismo de suas afirmações – e se dá no nível do abstrato, do nocional apenas, o que parece ser um seguimento da tradição intelectualista; 2. porque dispensa um engajamento pessoal conseqüente e a manutenção de atitudes também conseqüentes em relação aos valores fundamentais da escolha assumida como expressão também conseqüente do ponto de vista adotado. Enfim, tanto o *otimismo* quanto o *pessimismo* em suas formas unilaterais são mesmo a expressão de uma vida inautêntica, de má-fé, para usar a linguagem existencialista.

Do ponto de vista prático, as duas visões se encontram no valor que dão à concretude da pessoa. O *otimismo*, expressão altaneira da ideologia liberal, é um otimismo da doutrina, da lei natural, de uma metafísica e, ao mesmo tempo, um pessimismo intransigente da pessoa concreta, porque não inventariável, para citar Marcel, em favor do indivíduo abstrato, um ente de razão totalmente a sua disposição. Já o *pessimismo* é uma demissão da vida que se mantém às custas de uma contradição com o próprio elã vital que pulsa no próprio pessimista e que o impulsiona a continuar vivendo, ou seja, negando-se nessa sua afirmação de fundo. Nesta esquizofrenia do pessimista, o elã vital transforma-se em manutenção desesperada da vida empírica contra tudo o mais que representará, então, na verdade da metafísica do pessimista, inimigos reais e sempre potenciais. Não podemos nos furtar aqui de lembrar a embriaguez da ação que faz parte da psicologia de todo fascismo: segundo Mounier, o “pessimismo ativo” é o tipo de engajamento que conduz ao “fascismo”. Por outro lado, na base destas duas atitudes se oculta um ódio visceral inconfesso à concretude – ou melhor, a sua expressão cabal, segundo o personalismo, que é a pessoa humana – e todos os motivos que compõem uma atitude tirânica e opressiva contra a pessoa, seja na forma de indiferença – tratamento puramente abstrato, jurista e moralista

¹⁷⁵¹ Ver, *Traité du caractère, Oeuvres II, passim*.

¹⁷⁵² Ver como a noção de “lugar natural” de Aristóteles se aproxima dessa *Weltanschauung*.

da realidade concreta e real de injustiça, (tipo otimista liberal) – seja na forma mais ativa do nazismo, do fascismo ou dos *gulags*. No final, não obstante a aparência de total diferença, ambas estas demissões, a do otimista e a do pessimista, se encontram em suas inspirações profundas de ódio visceral à pessoa humana, à concretude. Mounier, para sair desse impasse, propõe o “otimismo trágico”, que elucidaremos mais à frente.

Há um certo motivo pelo qual o existencialismo toma uma face, na maioria das vezes, sombria. Trata-se de uma prevenção dos existencialistas contra a noção carregada de *felicidade*. Carregada na Antiguidade como *eudemonismo*, cuja busca e participação, fora das especificidades da singularidade e suas prerrogativas, ou se encontrava como a busca de um soberano bem, quer dizer, de uma hipóstase, ou se ligava a uma atividade destinada a poucos: a contemplação racional da verdade. A modernidade, que surge como a defensora da individualidade logo mostrará o novo lugar da busca da felicidade para esse seu indivíduo, constituído como feixe de paixões e desejos incontrolláveis. Este “lugar” da felicidade burguesa estará no próprio indivíduo, e se dinamizará na busca livre dos seus desejos egoístas – o que se expressa e se sintetiza hoje como “busca incerta do dinheiro” – com base na crença metafísica e teleológica da equalização social final por meio da pseudo-religião moderna da providência de uma mão invisível reguladora no final. Na contemporaneidade, nota Mounier, Jaspers perseguiu a tentação da felicidade sobre todos os planos onde ela nos espreita, das utopias econômicas às harmonias filosóficas.¹⁷⁵³ “Vê-se enfim, hoje em dia, suceder ao otimismo cósmico e econômico que marca a apologética da burguesia, com seu triunfo opulento e seu pensamento curto, uma vaga de consciência infeliz, um novo mal do século, que impulsiona o humor negro e o romance negro a procurarem uma justificação no existencialismo negro.”¹⁷⁵⁴

Ora, se no fundo dessa crítica existencialista à felicidade se encontra a percepção tanto de minha contingência inapelável quanto, ao mesmo tempo, de minhas exigências específicas enquanto projeto pessoal, ao menos, por um ser contingente que tem consciência dessa sua contingência, ou seja, de sua precariedade, a questão não deveria se perspectivar, para o personalismo, sobre os juízos que se faz sobre esta contingência e suas

¹⁷⁵³ *Introduction ...*, *op. cit.*, p. 88.

¹⁷⁵⁴ *Ibidem*.

conseqüências como uma substituição à *eudemonia* por uma *infelictas*, o que seria apenas, para o personalismo, trocar seis por meia-dúzia.

Em relação ao *tema da contingência*, Mounier observa que para o existencialismo cristão, minha contingência tem sua raiz na contingência original do ato criador gratuito, renovado pela misericórdia gratuita da Encarnação e da Redenção.¹⁷⁵⁵ Já vimos, em nossa aproximação veterotestamentária, em nossa aproximação à teologia-filosofia dos primeiros filósofos gregos e na apropriação destas tradições, pelo cristianismo¹⁷⁵⁶, que lhes imprime o sentido da pessoa, em que nível a Encarnação e Redenção, se destacando do plano puramente teológico doutrinal, então, toma o seu alcance como *concretude e densidade históricas no Ocidente* e, por conseguinte, se apresentam *entranhadas* na própria história da humanidade já não simplesmente como simples dado da história das idéias religiosas, mas – quase que poderíamos dizer com a Grande Mística, à maneira de “contrapeso” à tentação reducionista que caminhará desde então *lado a lado* sob as mais diversas formas e matizes – como constituindo *a representação mesma do sentido mais profundo da “manifestação” da vida tal qual nós a conhecemos neste mundo*. Não devemos esquecer as fontes dessa inspiração. Desde o mito do Gênesis, como vimos, a criação *ex nihilo*, a transcendência e a unidade do ser do Criador – o monoteísmo – que ela implica, já constituíam o *sentido* de um afastamento constitutivo, de um recôndito inatingível por qualquer identidade material entre Criador e criatura – esta a tentação constante da explicação racionalista do panteísmo. Esta mesma unidade da Divindade, sentida como além da diversidade criada, é, como vimos, o que inspirará a fundação do que denominamos *filosofia grega* e o que estará na base da formulação, segundo o cristianismo, da noção de pessoa que, desde então, carregará em si *as mesmas atribuições* no plano da finitude, da história, tal como temos tentado expor aqui. Quer dizer, mais do que uma simples *contraposição religiosa* a uma outra *contraposição não religiosa*, Encarnação e Redenção são, no personalismo, as noções que apontam para o evento mesmo da inscrição da liberdade no que, fora da intuição da gratuidade da criação *ex nihilo*, ou seja, da intuição de um ato livre independente da estagnação própria do estofo puramente material, deixada a si mesma, ou melhor, à *identidade*, resultaria qualquer outra coisa, menos *a liberdade criadora*, atributo

¹⁷⁵⁵ *Ibidem*, p. 89.

¹⁷⁵⁶ Ver, *acima*, “Capítulo I” – 2º, 3º e 4º partes.

fundamental do que denominamos aqui, segundo o personalismo de Emmanuel Mounier, movimento de personalização, ou, *emergência e insurgência da pessoa na história*.

Para provar esta realidade da Encarnação e da Redenção *na vida*, o personalismo não lança mão de qualquer sistema filosófico intelectualista como sobreposição à realidade factual, vai direto ao ponto nevrálgico da expressão intra-histórica da manifestação da pessoa criadora em seu movimento de personalização que não se coaduna, de maneira alguma, com a lógica da identidade, que para Mounier, como já vimos, é a “morte”. A identidade não se inscreve no eã próprio da existência pessoal, nem em suas expressões espirituais nem em suas determinações materiais – as quais, para o personalismo, se são determinações, por outro lado, nunca são *determinantes*. Para Mounier, a física contemporânea “não” está aí para mostrar que o elemento de imprevisibilidade que se inscreve até no mundo subatômico seja a indicação da liberdade pessoal. A liberdade da pessoa não precisa dessa *migalha* para ser provada, aliás, para o personalismo, ela só pode ser “provada e degustada” pela própria pessoa em sua experiência singular de sua própria liberdade. Para o personalismo, só é possível falar de liberdade dentro do universo da experiência pessoal, e aí mesmo, sob a perspectiva do realismo integral do personalismo de Mounier, a liberdade só poder ser experimentada como “liberdade sob condições”. Para Mounier, nem os liberais, nem os marxistas, nem o existencialismo, nem os cristãos encaminham bem a liberdade, que tanto prezam, quando a isolam da estrutura total da pessoa. Em outras palavras, *ninguém tem o monopólio da liberdade*, ela não é um “objeto”, é a manifestação mesma da pessoa concreta na história.¹⁷⁵⁷ Mounier, ainda sobre o tema da liberdade, observa que é por causa da angústia de não sabermos se somos ou não joguetes do universo que queremos tocar na liberdade como se ela fosse um objeto, ou ao menos um teorema. “A liberdade é afirmação da pessoa, vive-se ela ou não.”¹⁷⁵⁸

Como já tivemos a oportunidade de ver¹⁷⁵⁹, esta concepção, contra a qual a crítica de Mounier se ergue, é o tipo que parece estar na base do neoliberalismo. Como vimos, a defesa, a apologética, a retórica grande-eloqüente do discurso liberal de uma liberdade sem aderências, uma liberdade em si, como um objeto, é o que possibilitou ao liberalismo, no Ocidente, depois de ter convencido a humanidade de que não se pode confiar na pessoa, a

¹⁷⁵⁷ *Le personalisme, Oeuvres III*, p. 477.

¹⁷⁵⁸ *Ibidem*.

¹⁷⁵⁹ Ver acima, em *Personalismo e liberalismo*.

qual ele desfigura como *indivíduo*, feixe de paixões e desejos insaciáveis e incontroláveis, depois de ter arrancado ao ser humano este último recôndito de sua defesa contra os determinismos, o liberalismo deslocou o centro de gravidade da liberdade, que para o personalismo se encontra na pessoa responsável, senhora da liberdade, para a dimensão abstrata da matemática financeira do capitalismo, do mundo do dinheiro, que, a partir de então, segundo o liberalismo, ficou sob o controle da metafísica da mão invisível, cujos resultados nefastos não são nada invisíveis para quem tiver olhos para ver na atualidade. Para Mounier, pelo fato de no mundo objetivo só haver coisas dadas e situações acabadas, tentar tirar destas condições a liberdade só pode gerar duas formas dificilmente existentes de liberdade. A primeira, que nos parece se coadunar bem com a retórica liberal, “é liberdade da indiferença: liberdade de nada ser, de nada desejar e de nada fazer; não somente indeterminismo, mas indeterminação total.”¹⁷⁶⁰

A outra forma, segundo Mounier, e que se coaduna com os que procuram na física quântica aquilo que possa dar credibilidade científica as suas afirmações sobre a liberdade, como já dissemos, “... é aquela que nós mendigamos ao indeterminismo físico.” Segundo Mounier: “Fez-se um grande alarde com as novas perspectivas que a física moderna veio abrir, quis-se obrigá-la a ‘provar a liberdade’. O que seria estabelecer um contra-senso sobre a liberdade. A liberdade do homem não é um ‘resto’ de uma adição universal. Com uma liberdade que só fosse uma irregularidade do universo, quem poderia provar que ela não se reduziria a uma simples deficiência dos nossos conhecimentos, ou então a uma deformação sistemática da natureza ou do ser humano? Que valor tem para mim este defeito? O indeterminismo dos físicos modernos desarma as pretensões positivistas, *nada mais. A liberdade não se ganha contra os determinismos naturais, ela é conquistada por cima deles, mas com eles.*” [grifos nossos] Podemos dizer, então, que para o personalismo, não há determinismo que seja determinante em sua rigidez impositiva, que parece mais um produto da lógica dos conceitos do que da realidade dos fatos.

Temos tentado mostrar, à luz do personalismo de Mounier, que até mesmo a vida empírica e a morte – condição de toda existência finita – são afrontadas pelo elã próprio ao movimento de personalização que lhes dão um sentido de *não naturais*, ou, como pretende os racionalismo dos reducionismos de plantão, de *última palavra*. A primeira, a *vida*

¹⁷⁶⁰ *Le personalisme, Oeuvres III*, p. 477.

empírica, é afrontada em sua tendência redutora da “vida pessoal” pelas *adesões e valores assumidos pela pessoa* que se colocam, para ela, como acima da própria vida (empírica)¹⁷⁶¹; e a segunda, a da *morte*, é afrontada, por sua vez, justamente pelo sentido interno à “vida pessoal” e negada, enquanto condição última, pela inscrição de sua negação já no próprio elã de evolução da pessoa que é, antes, *afirmação da vida* do que da morte¹⁷⁶²: para o personalismo de Mounier, o sentido da pessoa é, antes, o do *ser para a vida* do que o de ser para a morte. Essa *negação da negação*, ou, em sentido mais personalista, propositiva, construtiva, essa *afirmação da vida* (pessoal) sobre a morte, como temos tentado expor, pode ser seguida por toda produção espiritual, (à qual os estudos recentes da fenomenologia da religião têm apontado), e cultural da humanidade, que, para o personalismo, *também*, se apresentam como indicações desse sentido *biófilo* prevalectente, antes que *necrófilo*. Para Mounier: “... a ciência não tem nada a dizer sobre a liberdade, [logo] ela deve, cada vez mais, renunciar contestá-la.”¹⁷⁶³

Na verdade, como podemos ver, para Mounier: “A natureza revela uma preparação lenta e contínua das *condições* da liberdade.” [grifo nosso]¹⁷⁶⁴ As “condições”, e não a liberdade, que, para o personalismo, é tarefa que pertence à pessoa. Podemos concluir que, segundo o personalismo, só é possível um “naturalismo de fato”, *paradoxalmente*, à medida que a natureza seja personalizada, que dizer, à medida que seus determinismos e estagnações inerentes sejam superados pela ação da pessoa. Pois, fora do movimento de personalização, o discurso tomado sobre a natureza, segundo o personalismo, só servirá de álibi para a manutenção do já velho esquecimento e adiamento da pessoa responsável e criadora em favor da *instalação tranqüila de espírito bem pequeno-burguês*. Por outro lado, dissemos também que é *paradoxal*. Para o personalismo, o movimento próprio de personalização – movimento da liberdade expresso pela emergência e insurgência da pessoa na história – só encontra seus amparos, suas sustentações, não obstante, *na natureza*. Por essa inserção, encarnação, *a pessoa é natureza*, e pela sua capacidade de se utilizar dos determinismos naturais para ampliar seu raio de liberdade, *ela é a exceção à toda regra, a*

¹⁷⁶¹ Já vimos isso em nossas *aproximações conceituais* em termos de “definição” da pessoa. Ver, *acima*: “Capítulo I – Primeira Parte: *Prolegômenos para a constituição da noção de Pessoa no personalismo de Emmanuel Mounier*.”

¹⁷⁶² Ver LANDSBERG, Paul Louis, *Essai sur ...*, *op. cit.*, *passim*.

¹⁷⁶³ *Le personalisme*, *Oeuvres* III, p. 478.

¹⁷⁶⁴ *Ibidem*.

especificidade – única singularidade concreta – na generalidade. Ela é espírito: em busca do sentido, antes que de um “teorema”. Assim, segundo Mounier, tanto o indeterminismo da partícula material, quanto a conquista pelo mundo animal da autonomia dos grandes aparelhos fisiológicos, não é ainda a liberdade, mas o primeiro tem o sentido de multiplicar as possibilidades e preparar os centros de escolha; a segunda prepara a autonomia corporal que instrumenta a autonomia espiritual da liberdade.

Por outro lado, para o existencialismo não cristão, segundo Mounier, a contingência da existência não mantém mais o caráter de mistério provocante, mas de *irracionalidade pura e de absurdidade total*.¹⁷⁶⁵ O ser humano aí é um fato nu, cego. Ele *está aí, como isso*, sem razão. É o que Heidegger e Sartre chamarão, escreve Mounier, sua *facticidade*.¹⁷⁶⁶ Cada um de nós, por sua vez, *se encontra aí (Befindlichkeit)*, aí, agora – por que aí antes que aqui, não se sabe, é algo idiota. Quando se desperta para consciência e a vida, *já se se encontra aí*, sem pedir. É como se se tivesse sido lançado – por quem? Por ninguém. Para que? *Para nada*. Tal é o sentimento de nossa situação original, sentimento supremo, além do qual não há nada, segundo o existencialismo não cristão. Esse sentimento é tão ofuscante, segundo Mounier, que Sartre o traduz por uma nova nuance, cuja incidência ontológica é capital: o ser é *excesso*. Sua estupidez injustificável encobre, como o disparate. Esse absurdo, que excede, se traduzirá também em Heidegger, segundo Mounier, pelo sentimento de nossa derrelição absoluta em seu nada de presença. Conclui Mounier, que o tema existencial precede sempre, nessas filosofias, o tema crítico.¹⁷⁶⁷ Assim, vemos que o tema da liberdade que possa seguir desses pressupostos se encontrará, no mínimo, comprometido, se mantermos o sentido de liberdade como quer o personalismo. Veremos mais à frente como se dá esse comprometimento, quando falarmos do *tema do ultrapassamento*.

Daí, Mounier passa para o *tema da impotência da razão*. Tema que ele compreende como pascaliano por excelência. No limite do desafio, em Pascal, segundo Mounier, não há entre nós nem verdade nem justiça; o costume e a força tomam lugar, e se batizam em seguida de justificações. “Nós não somos senão mentira, duplicidade, contrariedades, e nos

¹⁷⁶⁵ *Introduction ...*, *op. cit.*, p. 90.

¹⁷⁶⁶ *Ibidem*.

¹⁷⁶⁷ *Ibidem*.

dissimulamos e nos disfarçamos a nós mesmos.”¹⁷⁶⁸ Todo o mundo está na ilusão, tanto o senso-comum como a filosofia, tanto os sábios quanto os simples.¹⁷⁶⁹ “Está no passo do existencialismo cristão, segundo Mounier, empurrar assim o ceticismo até a sua extrema tensão, a fim de sacudir as sabedorias felizes e despertar a loucura da Cruz, deixar restabelecer, em um segundo momento, este mínimo de poderes naturais sem o qual não há mais recurso contra o absurdo.”¹⁷⁷⁰

Em Kierkegaard, com seu humor cortante, observa Mounier, sempre prestes a superexcitar seu absolutismo religioso, se é constantemente mantido aqui à beira do paradoxo. A palavra é pronunciada e tem valor ontológico, segundo Mounier. Não que para Kierkegaard, segundo Mounier, a verdade eterna, essencial seja em si mesma paradoxal. Ela o é só em relação a um ser existente.¹⁷⁷¹ A rigor, o paradoxo é a forma essencial da relação religiosa, e não pode ser evocado senão em analogia com qualquer outra parte.¹⁷⁷² Mas o religioso, em Kierkegaard, devora o existencial, segundo Mounier. Nessa zona, por todos os lugares difundida, onde o eterno encontra o tempo, não há lugar para a afirmação unívoca e para o nexos lógico. Se o sistema segundo Hegel, diz Mounier, é o fim de toda ciência das produções do espírito, as revelações feitas ao espírito pela transcendência não podem se exprimir senão em uma forma nova, mistura íntima de saber e não saber, provocação, mais que certeza. Tal é precisamente, para Mounier, o paradoxo. Ele jorra no ponto de junção da eternidade à história, do infinito ao finito, da esperança ao desespero, do transracional ao racional, do indizível à linguagem.¹⁷⁷³ O paradoxo, segundo Mounier, se impõe por sua autoridade abrupta. Que não se procura em desculpar, diminuir ou esclarecer. Não há, diz justamente Jean Wahl, segundo Mounier, senão uma única explicação legítima para o paradoxo kierkegaardiano, ela consiste em sacar, de maneira mais e mais profunda, que ele é paradoxo. O paradoxo não dá razões à dúvida, ele fecha a boca. Ele não solicita do espírito um passo, um progresso, mas um salto. “Indo além mesmo, a ignorância socrática aparece em Kierkegaard como um primeiro esboço do

¹⁷⁶⁸ *Introduction ...*, op. cit., p. 91. Em nota, MOUNIER dá a seguinte referência: “*Pensées*, 377.”

¹⁷⁶⁹ *Ibidem*. Em nota, MOUNIER dá a seguinte referência: “*Ibidem*, 335.”

¹⁷⁷⁰ *Introduction ...*, op. cit., p. 91

¹⁷⁷¹ *Ibidem*. Em nota, MOUNIER dá a seguinte referência: “*Post-scriptum*, 135.” Ora, seria pedir demais a Kierkegaard, que não estaria em condições, como ser finito, que decretasse um juízo sobre “a verdade eterna em si mesma”.

¹⁷⁷² *Ibidem*. Em nota, MOUNIER dá a seguinte referência: “*Le Génie et l’Apôtre*, § I.”

¹⁷⁷³ *Introduction ...*, op. cit., p. 91.

paradoxo cristão, nos momentos em que, como às vezes Nietzsche, cessa de ver em Sócrates o pai do racionalismo.”¹⁷⁷⁴ E conclui Mounier: “Vê-se que, *toda filosofia existencialista é por essência uma filosofia dialética.*”¹⁷⁷⁵

Não é difícil concluirmos, do que temos exposto até aqui, que o personalismo é uma *filosofia radicalmente dialética*. Como nota bem Jean Lacroix em relação ao testemunho de Mounier, do seu ato filosófico, como presença em França e no estrangeiro: “Consciente ou inconscientemente, sua inspiração se manifesta ou se pressente: reencontrar o espiritual contra o espiritualismo, a tradição contra o tradicionalismo, a fé contra o fideísmo, a moral contra o moralismo, a ordem verdadeira contra a desordem estabelecida. Ainda é necessário sacar toda a força e a complexidade desse testemunho. Ele comporta, por sua vez, a *negatividade e a positividade, profundamente ligadas*, [grifo nosso] e é uma e outra que se deve encontrar, que se deve destacar ... [hoje]”¹⁷⁷⁶

Desse, Mounier passa para o *tema do ultrapassamento do ser humano*. Aqui, segundo Mounier, nós tocamos num dos paradoxos mais desconhecidos do existencialismo. Essa filosofia do ser humano ferido, às vezes do ser humano desesperado não é um quietismo da infelicidade, pelo contrário. Partindo também de uma visão desolada, segundo Mounier, o epicurismo propunha ao ser humano um retiro feliz à margem da vida, um tipo de adormecimento do eã vital. O existencialismo, pelo contrário, lança, segundo Mounier, o ser humano diante de sua infelicidade. Caçador febril de divertimentos ou da verdade em Pascal, em Nietzsche o criador de valores e de poder, o ser humano é ainda, para Heidegger e Jaspers, segundo Mounier, um *poder ser*, um vôo, um auto-ultrapassamento (*Aufsprung, Absprung*), um ser-adiante-de-si (*sich-worgen-sein*). É este movimento que eles chamam de sua *transcendência*. Mas, para Jaspers, segundo Mounier, o ser humano tende para um além da existência humana; enquanto que para Heidegger, não existe senão o mundo do homem, e ele aí é projetado para fora e para adiante de si, sem mudar de mundo. No primeiro caso, no de Jaspers, Mounier segue a sugestão de Jean Wahl, de *transcendência*, mas quanto ao segundo caso, o de Heidegger, Mounier sugere que se nomeie *transprocedência*, para evitar uma ambigüidade muito freqüente. Nesse sentido, segundo Mounier, o existente

¹⁷⁷⁴ *Ibidem.*

¹⁷⁷⁵ *Ibidem.*

¹⁷⁷⁶ LACROIX, Jean, “Présence de Mounier”, in *Bulletin des amies d’Emmanuel Mounier*, Numéro 46, *op. cit.*, p. 14.

humano, é sempre mais do que o que ele é (aqui), embora não seja o que ele será. Ele é, dirá Sartre, segundo Mounier, “o ser que não é o que ele é, e que é o que ele não é”. Essa concepção prospectiva da existência, segundo Mounier, Heidegger a opõe à inércia, determinação total da existência clássica, da substância, ou ao menos da imagem degradada que se tem muitas vezes proposto. O ser humano não é o que o decreto eterno e inamovível de uma essência lhe tem imposto que seja, ele é o que tem resolvido ser, *autodeterminação*. Ele não saberia, pois, ser provido de uma definição abstrata, de uma natureza anterior a sua existência, *ele é sua existência*, ele é o que se faz. Seus modos não são propriedades permanentes que ele possua, mas maneiras de existir concretamente que, a cada vez, o engaja totalmente e o leva avante na aventura de si mesmo.¹⁷⁷⁷

Mounier, a partir dessas observações, nota o paradoxo de que falara no início e como ele se apresenta em Sartre, já implicado em Heidegger, no qual consiste em fazer deste movimento de ultrapassamento do ser não o efeito de uma plenitude como *promessa*, mas de uma *impotência*. É nesse sentido que Jean Lacroix vai distinguir o existencialismo do personalismo como, aquele, uma filosofia da *ambigüidade*, e este, como uma filosofia da *ambivalência*, pois sempre aberta à *possibilidade*.¹⁷⁷⁸ Então, em Sartre, trata-se de um existente bruto, da existência no que ela tem de contingente e de absurdo, o *ser-em-si*, a identidade, uma plenitude, segundo Mounier, mas somente uma plenitude morta, uma plenitude de morte, segundo Sartre.¹⁷⁷⁹ Para Mounier: “Na verdade, é por um singular paradoxo que esta doutrina lançou a palavra existencialismo. Conviria antes falar de inexistencialismo.”¹⁷⁸⁰ Assim, conclui Mounier, o ultrapassamento ontológico toma significados opostos nas duas tradições existenciais.¹⁷⁸¹

A recusa, por parte desta tradição, em reconhecer um movimento de transcendimento, de auto-transcendimento, como implicando um *verdadeiro movimento* de ultrapassamento da pessoa¹⁷⁸², e não aquele da esteira aeróbica, que pode enrijecer, mas não lançar à frente, vai ser o nó górdio pelo qual Mounier poderá ver o verdadeiro sentido dessa “liberdade”

¹⁷⁷⁷ *Introduction ...*, *op. cit.*, p. 93.

¹⁷⁷⁸ LACROIX, Jean, “III Emmanuel Mounier, um testemunho e um guia, in *Presença de Mounier*, Duas Cidades, São Paulo, 1969, p. 44 s.

¹⁷⁷⁹ *Introduction ...*, *op. cit.*, p. 94.

¹⁷⁸⁰ *Ibidem*.

¹⁷⁸¹ *Ibidem*.

¹⁷⁸² O conceito de pessoa nunca foi bem aceito por Sartre. Ver: *Actes du Colloque tenu à l'UNESCO*, vol. II, *op. cit.*, *passim*.

auto-jorrante e para nada mantida pela interpretação sartriana. Não podemos deixar de notar que, mesmo se erguendo contra a segurança do indivíduo burguês, as reflexões e respostas às perguntas colocadas pela existência por esta tradição não deixam, sem dúvida a contragosto, de transparecer uma certa *comunidade de sentido* no esquecimento e adiamento da pessoa responsável que é, como temos apresentado, justamente uma marca de todo espírito burguês. A chamada à liberdade feita sob os critérios que esta tradição mantém, aos olhos de Mounier, é como se fosse o convite a uma aventura cujo final já fosse preestabelecido, só restando ao viajante os percalços do caminho. Quer dizer, seria uma, se se pode dizer, *meia-aventura*, ou uma *falsa aventura*, pois o fim, *a priori* trágico e pré-estabelecido, não conseguiria atrair um *verdadeiro aventureiro* e ninguém em sã-consciência, por mais atrativo que possa ser o discurso sobre as imprevisibilidades do caminho.

Mounier entra, então, no *tema da fragilidade do ser humano*. Já mostramos o quanto o tema da fragilidade da vida humana, da precariedade da existência e do elemento de vanidade de nossos projetos é lugar comum na sabedoria antiga, e já nas fontes veterotestamentárias que pudemos observar: “Tu és pó, e ao pó voltarás.” O sentimento dominante dessa condição, nota Mounier, que se encontra de um extremo ao outro, de Pascal a Sartre, no âmbito da preocupação existencial, é a *angústia*. Todavia, Mounier vai aquilatar essa angústia essencial – fora de qualquer quadro patológico consagrado pelo psicologismo – no quanto ela promove ou anuncia a liberdade do ser humano, o seu aperfeiçoamento¹⁷⁸³: “mais do que esmagamento, ela é então desfalecimento amoroso sob o excesso de felicidade, embriagues de velocidade que se opõe à detenção do elã dialético sobre a terra firme da síntese.”¹⁷⁸⁴ Mounier observa que enquanto a angústia fecha o existente sobre essa vertigem, enquanto a liberdade é expansão, ela é também o mais alto ponto do egocentrismo.¹⁷⁸⁵ Kierkegaard, assim, segundo Mounier, antecipa-se àqueles que haviam de denunciar, nesta acentuação posta sobre a angústia, a expressão da confusão do pensamento burguês. Não se pode contestar que, no plano em que a filosofia da angústia se degrada em *slogans* sociológicos, segundo Mounier, ela se limite a servir complacências decadentes. Todo valor humano é ambivalente pela estrutura mesma da existência humana.

¹⁷⁸³ *Introduction ...*, *op. cit.*, p. 96. Em nota, MOUNIER dá a seguinte referência: “*Le concept d’angoisse*, 121.”

¹⁷⁸⁴ *Introduction ...*, *op. cit.*, p. 96.

¹⁷⁸⁵ *Ibidem*. Em nota, MOUNIER dá a seguinte referência: “*Le concept d’angoisse*, 108.”

Mas, conclui Mounier, o cuidado que Kierkegaard teve em esclarecer a ambivalência deveria eliminar os contra-sensos.¹⁷⁸⁶

Mounier encontra a mesma preocupação em Heidegger. A angústia, propriamente dita, segundo Mounier, é o sinal autêntico da *condição humana*, que o diretor de *Esprit* prefere à noção de “natureza humana”. Essa angústia essencial é reconhecida como não se relacionando a nenhum objeto específico, mas como apercepção brutal e nua de nosso ser-no-mundo: “da mundanidade do mundo em estado puro”¹⁷⁸⁷, de nossa derrelição e de nossa marcha para a morte, segundo Heidegger. Todavia, nota Mounier, ao contrário de um sentimento solitário, anêmico e pequeno-burguês, ela nasce em reação à cotidianidade pequeno-burguesa, onde o ser se instala em confiança entre seus objetos tranquilizadores, onde suas propriedades, seu bom-senso lhe ocultam sua derrelição.¹⁷⁸⁸

Já vimos que na perspectiva personalista, paradoxalmente, quanto mais o mundo se apossa de sua mundanidade, de seu estatuto ontológico de criação contingente, e, portanto, aberto à fecundação vivificadora da pessoa, mais ele será resgato em sua qualidade primordial de lugar onde o ser se desabrocha e se manifesta positivamente como ser para a vida: ou seja, mais ele será *mundo*. Deixado a si, como parte de uma *derrelição geral* cujo nada, para o qual possa apontar, é sempre um fundo sem fundo, não há como, se as palavras carregam ainda algum sentido, se continuar a falar de “mundo”, de “cosmos”, pelo menos tranquilamente, como se o discurso sobre essa *derrelição geral* não anulasse, no mesmíssimo momento de sua elocução, a sua proclamação como *discurso*, quer dizer, como também uma *organização racional do mundo enquanto fala e juízo sobre o mundo*.

No pensamento heideggeriano, segundo Mounier, essa angústia, pela decadência do espírito burguês, longe de uma ascese que é rara, se transforma em medo, quer dizer, em temor de objetos precisos, os quais, ao mesmo tempo, nos desviam e nos tranquilizam: aqui estamos prestes a cair no mundo do *se*, na tentação do anonimato. Essa prevenção de Heidegger, quanto a qualquer coisa que possa destoar o tom dessa derrelição total na qual estamos metidos, vai fazer com que o filósofo da Floresta Negra assimile toda doutrina de salvação, ou melhor, que nutra qualquer *esperança*, sem nuances, a uma *traição*. É nesse sentido que Mounier vai fazer a seguinte observação quanto a Heidegger: “Numa espécie

¹⁷⁸⁶ *Introduction ...*, *op. cit.*, p. 96.

¹⁷⁸⁷ *Ibidem*.

¹⁷⁸⁸ *Ibidem*.

de recusa obstinada à esperança, Heidegger assimilará toda e qualquer doutrina de salvação com estes refúgios do medo contra a angústia. Ele acusará desta traição tanto Kierkegaard, como Lutero e santo Agostinho.” Parece que essa prevenção heideggeriana tem a ver, não obstante o grande conhecimento do pensamento medieval por Heidegger, com o seu *esquecimento* do lema medieval muito difundido: “O abuso não impede o uso.”¹⁷⁸⁹

Na corrente de inspiração cristã, nota Mounier, a fragilidade e a angústia não são unicamente as marcas da fraqueza e do nada. Uma e outra, segundo Mounier, são o preço de nossa escolha suprema, a liberdade e o poder de escolha. A *escolha*, para Kierkegaard, é o momento privilegiado da existência, nota Mounier.¹⁷⁹⁰ A escolha é o ato gerador da personalidade. Não há, até na escolha errada, quem não se enriqueça. Parece mesmo, nota Mounier, que a escolha da escolha como princípio de vida tenha um valor diretor, e diminui até as chances do erro.¹⁷⁹¹ Assim, para Mounier: “Nem o cristão, nem o ateu têm o monopólio do drama. Pascal com Nietzsche, Homais com Tartuffe: cada um tem seus heróis trágicos e seus bufões de comédia.” Aqui, à luz do personalismo, poderíamos ampliar a lista dos pretensos monopólios estabelecidos e aceitos: o existencialismo não tem o monopólio da existência; assim como o marxismo não tem o monopólio do socialismo; o liberalismo não tem o monopólio da liberdade; o capitalismo não tem o monopólio da dimensão econômica da vida humana etc., segundo o personalismo, “tudo está por se fazer”, *omnia arte facta sunt*.

Mounier entra então no *tema da alienação*. Falando da tradição cristã, diz ele: “Não se pode falar de alienação *essencial* [grifo nosso] em perspectiva cristã. O sentido mesmo da história é o de reconciliar o homem consigo mesmo e com a natureza.” Antes de se tratar de uma afirmação peremptória de vontade de certeza dessa afirmação de Mounier, em comparação com a outra *não menos peremptória*, e que Mounier não aceita, como vimos, da “alienação essencial”, sua colocação, num texto sobre as filosofias existencialistas, tem, estrategicamente, por parte de Mounier, a intenção de aquilatar o seu valor, ao mesmo

¹⁷⁸⁹ Esse lema medieval é muitas vezes retomado pelo teólogo Oscar Cullmann em sua obra de exegese bíblica, *passim*, sempre em sua discussão com Bultmann, (amigo e professor na mesma universidade em que Heidegger também foi, Marburgo), e sua escola hermenêutica, que adota o existencialismo heideggeriano como chave hermenêutica para a interpretação do *kerygma* cristão neotestamentário. Todavia enquanto Bultmann se recusou a apoiar o nazismo, o mesmo não pode ser dito de Heidegger, apesar do tipo do seu nazismo ter sido considerado pelas autoridades das forças aliadas como um tipo não “ativo”. Sobre isso, ver: *Encyclopaedia Britannica*, in 30 vol., Printed in USA, 1979, vol. IV, p. 992.

¹⁷⁹⁰ *Introduction ...*, *op. cit.*, p. 97.

¹⁷⁹¹ *Ibidem*.

tempo que o valor da outra tradição não cristã que, nesse momento, já vinha tomando o sentido de antonomásia de *existência*. Todavia, os próprios conflitos internos a essa tradição, a sua também falta de unanimidade, como temos visto, o que não quer dizer que na tradição cristã não ocorresse o mesmo, aos olhos de Mounier, demonstravam sua incapacidade, tanto quanto a cristã, de pretender qualquer tipo de *monopólio* quanto ao que, para o diretor de *Esprit* deveria permanecer uma *questão aberta*.¹⁷⁹² É nesse sentido que se deve provar, aquilatar a dureza perpetrada pelo existencialismo ateu quanto a sua maior ou menor distância da realidade existencial humana propriamente dita, tanto quanto a concepção cristã. Como temos dito, a realidade existencial humana é, para o personalismo, a verdadeira fonte das perguntas fundamentais e não os *existencialismos*, sejam eles ateus, cristãos ou agnósticos. É em relação às perguntas provocadas *pela existência humana* que toda e qualquer tradição tem de pesar e aferir constantemente suas afirmações sobre ela, e não o inverso. O caminho que o personalismo vê como necessário para se fazer estas “experiências” de aferimento, fora da má-fé, é o da abertura do existente, que procura as respostas, à própria vida. Esta, para o personalismo, nos dá o seu testemunho e nos apresenta suas formas na história enquanto expressão da assunção livre dos valores pelos quais a pessoa e a comunidade humana têm procurado construir o seu caminho.

Nesse sentido, na crítica que a tradição não cristã faz, com razão, ao que a religião propõe em termos de esperança ao ser humano como se tratando de *ilusão*, e na justa medida em que a isso mesmo o discurso religioso consente em que a *esperança* se reduza, todavia, o personalismo não deixa de ver também um alcance enquanto juízo pessoal pejorativo, por parte do crítico. Em relação a esse alcance, nessa mesma crítica, o crítico gostaria que permanecesse apenas como uma “descrição” sem envolvimento, no momento mesmo em que suas descrições se tornam “prescrições” acerca do “ser” das coisas. O personalismo não veria nesse alcance pessoal da crítica nenhum problema. Pelo contrário, para o personalismo, seria nesse momento mesmo que essa crítica, tendendo a uma extrapolação do meramente crítico-descritivo para um *juízo de valor*, quer dizer, para uma *relação mais íntima* como objeto, faria valer toda a discussão para o campo axiológico, no

¹⁷⁹² Vemos que Mounier combate em duas frentes. Uma em relação à unanimidade de fundo em relação a uma certa “visão de mundo comum”, uma *Weltanschauung*, o que gera a “ideologia”; e a outra em relação às expressões singulares claramente destoantes, a partir dessa pretensa unanimidade, entre as reflexões consangüíneas que, para Mounier, se apresentavam como o sinal patente de um impedimento do cumprimento do desejo de se estabelecer a *Weltanschauung* comum como a “última palavra”.

qual os valores de ambos os lados, e já dentro da experiência do *modo de ser da relação*, poderiam ser mais bem avaliados e pesados em suas densidades próprias à luz da essência deste “objeto” comum buscado. No caso, em relação à “esperança” como uma dimensão da existência humana cujo conteúdo axiológico, medido em termos de experiência legítima ou não, se poderia alcançar uma dimensão significativa maior de avaliação e validação em relação, por sua vez, ao que de essencial seu conteúdo poderia ser visto como se tratando de pura ilusão ou não necessariamente. Quer dizer, como realmente uma fuga ou não para o que aponta sua verdadeira realidade. Por outro lado, fora do que de verdade tenha essa crítica, todavia, ao fim e ao cabo, ela insiste em permanecer apenas como uma “descrição” sem envolvimento com o objeto. Assim, sua *inevitável e incontornável* “prescrição” – já vimos que, na compreensão da “intencionalidade” por parte do personalismo, quem *descreve prescreve* – de “alguma coisa” como ultrapassamento ao ser humano, e sobre as bases e os critérios de sua concepção de *transcendência*, e à luz do personalismo de Mounier, exatamente como a parte de mentira com que o discurso religioso pervertido recobre sua boa-consciência em relação a esta sua mentira, essa crítica acaba também não vendo o quanto, também ela, propõe apenas *uma outra ilusão*, já que, *a priori*, segundo os seus próprios critérios ontológicos, ou melhor, seu *apriorismo*, *o ser humano ao qual essa crítica convoca ao ultrapassamento é dado como um fracasso*.

Nesse sentido, Mounier convidaria a vermos o que de real densidade existencial haveria no que a tradição cristã propõe, como já tivemos a oportunidade de ver, em termos de esperança, ou, em linguagem mais filosófica, de *possibilidade*, fora deste *a priori*. Todavia, além desse plano de análise mais ontológica, Mounier não deixa de perceber o alcance psicológico destas apodíticas afirmações da dureza existencial. Sobre isso, diz Mounier: “Como no universo do paranóico, tudo está ameaçado fora do eu, dirigido para o eu. Quando o sentimento de alienação desenvolve uma consciência paralelamente irritável, há de se perguntar se a análise ontológica opera só, ou se não se misturam aí sentimentos de dominação que são, nos seres com sensibilidade viva, um dos aspectos do egocentrismo. ... A ontologia deve ser constantemente limpa destes complexos mascarados de aspirações do espírito.”¹⁷⁹³

¹⁷⁹³ *Introduction ...*, *op. cit.*, p. 99.

Chegamos assim, com Mounier, ao *tema da finitude e da urgência da morte*. Por causa de seu caráter denso e preciso quanto ao presente tema, repetiremos uma citação de Mounier que se relaciona a um outro estupefato já conhecido em relação ao existencialismo: “Constitui o ser do ser humano como futuro e aceita, como último destino para ele, um evento – a morte – que o transfigura em passado puro. ... Não há na base desse estupefato uma evidência, mas uma recusa, uma negação ativa de um amplo aspecto da experiência humana: a eternidade que qualquer ato de amor, que qualquer fidelidade implicam.”¹⁷⁹⁴ Não podemos deixar de ver um elemento de *volúpia mórbida* que há nessa resistência em colocar, ao lado do problema real do mal, também o *problema real do bem*. É nesse sentido que o personalismo é uma *filosofia do amor*. Ora, a morte, segundo Mounier¹⁷⁹⁵, é a contingência incontornável. E por ser tal, ela não pode dar um *sentido à vida*, que é a sua exata negação. Para Mounier, nós não podemos, propriamente falando, esperá-la; ela só pode, pelo contrário, tirar à vida toda sua significação, cortando brutalmente um futuro que poderia ter dado seu sentido ao passado. Com isso, fica difícil não só ainda continuar chamando esta tradição de *existencialismo*, forçando-nos a chamá-la de *inexistencialismo*, como já apontou Mounier, como também dar-lhe um novo nome, o de *filosofia da morte*, no sentido exato em que, da passagem de uma autêntica *meditatio mortis*, que deve ser toda verdadeira filosofia, passamos a uma *voluptas mortis*, quando a tarefa filosófica, segundo o personalismo, já se encontra totalmente comprometida.

Chegamos, então, ao *tema da solidão e o secreto*. Sabe-se, segundo Mounier, como Nietzsche amassou com as próprias mãos essa “experiência aterradora” da solidão absoluta, recusando-se até a ser o “aderente de seus aderentes”; fazendo da solidão não mais apenas uma condição trágica, mas uma virtude ativa. De Nietzsche a Kierkegaard, segundo o diretor de *Esprit*, subsiste, entretanto, uma diferença essencial: para Nietzsche, a exceção é predeterminada e deve se constituir em aristocracia temporal; para o pensador cristão, cada um de nós é chamado à vida excepcional, e seu estatuto não tem nada a ver com a organização desta terra.¹⁷⁹⁶ Nesse sentido, à luz dessa observação de Mounier, chegamos à constatação, *por incrível que pareça*, de uma maior contestação das utopias de matiz democrático universalista tal como se dá na história ocidental mais da parte da tradição de

¹⁷⁹⁴ *Ibidem*, p. 100.

¹⁷⁹⁵ *Ibidem*, p. 102.

¹⁷⁹⁶ *Ibidem*.

inspiração cristã – Kierkegaard – do que da parte da tradição de inspiração nietzschiana, e no caso específico aqui de uma preocupação pela organização desta Terra. Todavia, essa contestação kierkegaardiana não a exime do problema de enfrentar a inelutável condição que a existência, segundo o personalismo, nos impõe da necessidade de construir os meios da coexistência. Sobre essa *desconfiança kierkegaardiana generalizada* – como temos podido ver, toda generalização parece suspeita ao personalismo –, Mounier reconhece, todavia, o seu lado de verdade: “O sofrimento principal do existente é a incapacidade da existência de se comunicar diretamente. A comunicação direta não é possível senão para o homem que vive no relativo. Ela se realiza nas relações objetivas da vida exteriorizada.”¹⁷⁹⁷

Aqui podemos perceber, novamente, o quanto um paradigma tem força. Dois pensadores como Nietzsche e Kierkegaard, cada um a seu modo, não conseguem se desvencilhar da tentação solipsista, típica do estatuto ontológico do indivíduo moderno, como temos tentado mostrar a partir da perspectiva personalista. À crítica à vida exteriorizada em que, no nível epidérmico, o indivíduo, graças aos símbolos enrijecidos e aceitos, consegue uma “comunicação direta” suficiente a uma vida objetificada, tanto Nietzsche quanto Kierkegaard propõem a manutenção, ao que é o solipsismo de fricção do indivíduo moderno, de contato sempre superficial, todavia, o que acaba sendo “dois outros tipos de solipsismos”. Cada qual a seu modo, em que, não obstante ambos negarem o aspecto superficial da relação de fricção individualista, por outro lado, aprofundam a negação quanto a qualquer possibilidade de comunicação no âmbito das condições reais da existência humana – Kierkegaard; ou apostam numa outra criada pela imposição do ser de exceção, o *Übermensch*, mas sem nenhum vínculo com a presente – Nietzsche.

Em Kierkegaard, segundo Mounier, a existência absoluta, que é aquela da fé, é incomensurável a todo meio de expressão adequada. O indivíduo nela, segundo Mounier, se relaciona absolutamente com o absoluto, e, por isso, não se relaciona com o comum das pessoas senão relativamente ao absoluto. O cavaleiro da fé não pode se fazer compreender a ninguém, como ele não pode ajudar a ninguém. Dele aos outros não pode haver senão o apelo do Único ao Único. Diz-se, segundo Mounier, que ele é livre com a liberdade dos filhos de Deus. Mas não se deveria confundir essa liberdade com aquela dos passarinhos e

¹⁷⁹⁷ *Introduction ...*, op. cit., p. 102.

dos gênios vagabundos.¹⁷⁹⁸ Essa liberdade não é fácil. Ao mesmo tempo que as camaradagens do prazer, ele renuncia às consolações do dever compartilhado. O cavaleiro da fé “não dispõe em tudo e por tudo senão de si mesmo”¹⁷⁹⁹, em *um isolamento absoluto*. [grifo nosso] Certamente, ao mesmo tempo que ele escreve tais fórmulas, Kierkegaard, segundo Mounier, relaciona a elas algumas atenuações. “A exceção, diz ele em outro lugar¹⁸⁰⁰, se ela não participa no geral, irrompe aí da mesma forma. A exceção fundada explica mais coisas que a geral, não obstante seu caráter de exceção; conquistada a partir da generalidade ética, ela é um rebento que lhe volta sua luz; também esta a ama sem deixar transparecer. Mas estas reservas só fazem atenuar lateralmente, projetar sobre uma perspectiva cristã total, um pensamento que incessantemente escapa à síntese de um movimento espontâneo, e renuncia sempre com dificuldade ao inacessível.”¹⁸⁰¹

V.6 Intermezzo: moral personalista e moral hierarquista

No que se refere ao tema da “exceção e do geral”, em relação a Nietzsche, tocamos, inelutavelmente, dados os seus pressupostos, e à luz da reflexão mesma de Mounier quanto ao presente tópico, na idéia de uma moral “hierarquista”. Isso nos remete, inapelavelmente, a uma análise mais detida sobre essa noção. Pois não é desinteressante notar o fato de sua onipresença, mantida como que velada e subjacente ao tipo de *relação* que tem prevalecido no Ocidente como sendo “o” espelho da natureza no que se refere não somente à inter-relação humana, mas ao *fundamento mesmo de sua ontologia*. Todavia, não é desinteressante, a nosso ver, notar também o fato de que ela seja mantida por Nietzsche, por sua vez, crítico ferrenho da modernidade, e que permaneça na base de suas noções de “diferença” e “distanciamento”, provenientes de sua crítica à moral ocidental. Este fato, como veremos no que segue, para nós, é uma clara evidência da força do seu paradigma.

A assunção, por parte de Nietzsche, de uma tipificação da moral em dois tipos de homens, o nobre/senhor e o desprezível/escravo, assunção, portanto, de uma bi-polaridade

¹⁷⁹⁸ *Ibidem*, p. 103. Em nota de MOUNIER: “*Crainte et tremblement*, 122.”

¹⁷⁹⁹ *Introduction ...*, *op. cit.*, p. 103. Em nota de MOUNIER: “*Crainte et tremblement*, 126.”

¹⁸⁰⁰ *Ibidem*. Em nota de MOUNIER: “*La répétition*, Alcan, 190.”

¹⁸⁰¹ *Introduction ...*, *op. cit.*, p. 103.

dos tipos morais, todavia, não leva Nietzsche a uma “simplificação tipológica”. Para Nietzsche, em um só homem podem se dar mesclados os dois tipos. Frente a isso, quer dizer, frente a essa *impossibilidade puramente racional* de desvencilhamento de um tipo do outro, e como Nietzsche elege o tipo nobre/senhor como o que deve predominar na moral do homem superior criador de valores, a *diferença* e o *distanciamento* serão as noções características que comandarão a moral deste homem superior nietzscheano.¹⁸⁰² Vemos, no entanto, que a problematização que Nietzsche corretamente vê quanto à relação dos dois tipos morais leva-o, não obstante, não ao abandono dessa polarização *na forma básica em que ela tem sido colocada pela moral ocidental*, mas à *radicalização dessa polaridade mesma* da moral ocidental, a qual, por outro lado, se coloca como adversário. Essa radicalização se dá na forma que toma, em seu pensamento e em sua moral, a *afirmação* do homem superior criador de valores. A permanência dessa concepção ontológica fundamental no núcleo mesmo do pensamento, da crítica e da moral nietzschianas, mas que, por outro lado, sobre a qual o pensamento ocidental, que todavia Nietzsche diz contrapor-se radicalmente, quer dizer, como *antípoda*, tem pensado as relações mais variadas em sua história, é um fato que nos esclarece ainda mais a força de atração do seu paradigma e o que justifica essa nossa atual aproximação.

Ademais, essa noção de hierarquia permanece sendo talvez a “mais fundamental” para a *modernidade* quanto ao que esta permite, dentro dos seus quadros decadentes, que se estabeleça como o tipo de inter-relação entre os indivíduos, quer dizer, sob a forma do individualismo reivindicativo liberal e burguês dominante; indivíduos aos quais, como já vimos, ela mantém sempre à disposição e cativos como objetos de pura manipulação e inventariáveis. Essa noção de “hierarquia”, que serve à modernidade como “fundamento ontológico”, tem-na feito pensar e manter a “questão do poder” que, como já vimos, ela elege como *a questão por excelência da política*, como se resolvendo pela bipolaridade de um problema que ela coloca sobre as seguintes bases: *quem manda e quem obedece*. Todas as suas instituições e o seu modo de compreender as relações intersubjetivas são comandadas por esta ontologia de fundo. Assim, vemos essa análise da noção de “hierarquia” necessária tanto pelo fato de que o personalismo se coloca também como uma

¹⁸⁰² AZEREDO, Vânia Dutra de, *Nietzsche e a dissolução da moral*, GEN, Discurso Editorial, Editora UNIJUI, São Paulo, 2000, pp. 62 ss.: “2.2 Moral de senhores e moral de escravos”.

crítica à modernidade como pelo fato de que esta problemática se vincula diretamente àquela outra do “distanciamento”, que o personalismo vê relacionada ao tema da *solidão* e do *solipsismo*, sobre os quais já pudemos realizar uma aproximação em Kierkegaard, e o mesmo queremos fazer agora em relação a Nietzsche, segundo Mounier, mas tomando, antes, uma aproximação histórica ao conceito de hierarquia, sempre seguindo a perspectiva personalista.

Primeiramente, buscamos as fontes históricas dessa noção de “hierarquia”. Para tanto, temos a informação de que, fora do âmbito propriamente ocidental, no hinduísmo, a articulação hierarquizada estrutura todo o corpo social. A delimitação, que perpassa por todas as dimensões da sociedade, entre puro e impuro, bem como a separação dos mais puros dos menos puros fundam a organização das castas do “homo hierarquicus”.¹⁸⁰³ Vemos, por aí, que não se trata apenas de um fenômeno localizado, pois transcende determinada cultura. E é esse seu caráter de unanimidade, segundo a perspectiva personalista de Emmanuel Mounier, que se nos apresenta já como uma “facilidade” que procura se inscrever no âmbito mesmo do movimento de personalização, tal qual temos tentado nos aproximar aqui, e que chama a atenção pelos componentes negadores da pessoa que carrega, diante do que nos vemos remetidos a tentar esta nossa aproximação. Parafraseando Landsberg, toda *facilidade* que se torna uma “tentação” deve ser objeto de preocupação filosófica. No entanto, nota-se que diversamente de semelhantes hierarquizações globais, no judaísmo, no cristianismo primitivo e no islamismo, religiões monoteístas, o bem salvífico não se transmite, em princípio, em graduação hierárquica. Ao testemunho de um só Deus corresponde, pelo contrário, tendências igualitárias na mediação salvífica; o único Senhor da história e do cosmos diz respeito a todos, e, portanto, de uma igual maneira. Nesse sentido: “O problema sócio-religioso, por sua vez, está precisamente na eficiência burocrática do poder administrativo mediante sistemas verticais

¹⁸⁰³ *Dicionário de Conceitos Fundamentais da Teologia*, Paulus, São Paulo, 1993: pp. 337 a 347. Este dicionário e mais alguns outros citados mais à frente foram uma exceção à regra em minha busca de artigos históricos sobre a noção de “hierarquia”. Digo isso porque em minha pesquisa em uma *biblioteca de teologia*, na qual havia vários dicionários teológicos, deparei-me com a dificuldade de encontrar um tratamento histórico desta noção em dicionários mais antigos em outros idiomas que o Português. Todos os artigos examinados destes *Dicionários*, católicos romanos e protestantes, apresentam um caráter exíguo sobre esta importante noção e apenas uma breve explicação filológica, sempre seguida pelo truísmo de uma breve explicação óbvia sem problematização. Esse fato me confirmou ainda mais na convicção da força do seu paradigma.

hierarquizados. Pois a eficiência das burocracias eclesiais cresce em proporção inversa com uma pregação substanciosa do *kerygma* cristão.”¹⁸⁰⁴

Em outras palavras, como temos procurado apresentar até aqui em nossas aproximações ao fenômeno religioso¹⁸⁰⁵, tanto no que decorre da noção de monoteísmo, como tomada desde o mito de Gênesis, ou seja, em sua expressão enquanto unidade irreduzível do Criador em relação ao criado, e que perpassa a idéia de unidade da Divindade como princípio de unidade do pensamento que, pelo *logos*, procura ver o princípio de unidade do *cosmos* diverso e que se dá como inspiração para o surgimento da filosofia grega e que, por sua vez, o cristianismo radicaliza desembocando na noção de irreduzibilidade da pessoa concreta a qualquer estrutura teórica ou institucional, vemos que o sentido “religioso” do monoteísmo *em si*, seria, antes, o de uma contraposição ao que de ontológico, de extensão rígida, como estrutura e moldura do ser, possa advir da noção religiosa pagã de “hierarquia”. O que, por outro lado, não tem sido o caso nas projeções sociológicas, segundo Mounier, que no Ocidente o cristianismo institucional tem tomado, nas quais o hierarquismo não só permanece como um *factum* como é entendido como *dado ontológico* em relação ao qual a concepção neotestamentária de Deus, que a problematizaria, já não exerce nenhuma influência.

Antes de tudo, a palavra *hierarquia* não ocorre na Bíblia.¹⁸⁰⁶ Não ocorre no Novo Testamento nem na Patrística; e é preciso esperar o Pseudo-Dionísio, como veremos mais detidamente a seguir, para que o termo seja introduzido na linguagem vigente da teologia. É quando se estabelece, assim, uma concepção da Igreja institucional estritamente verticalista e hierarquizada, em prejuízo do sentido comunitário e horizontalista da eclesiologia de comunhão, que prevaleceu na patrística. Nota-se que essa influência teológica corresponde à própria evolução que ocorreu na comunidade cristã.¹⁸⁰⁷ Portanto, antes de se colocar o problema como relacionado intrinsecamente à eclesiologia, quer dizer, ao que diz respeito

¹⁸⁰⁴ *Dicionário de Conceitos Fundamentais da Teologia*, Paulus, São Paulo, 1993: pp. 337 a 347.

¹⁸⁰⁵ Ver *acima* o primeiro capítulo.

¹⁸⁰⁶ *New Catholic Encyclopedia*; McGraw-Hill Bok Company, New York etc., 1967, Vol. 6, p. 1097; art.: *Hierarchy*.

¹⁸⁰⁷ *Dicionário de conceitos fundamentais do cristianismo*, Paulus, São Paulo, 1999, p. 331.
Verbete: *Hierarquia*.

ao tipo de “governo” eclesiástico *como se dá*¹⁸⁰⁸, o que está implicado aqui é *antes* um determinado tipo de *ontologia* que tem força de penetração e lastro cultural e histórico.

Quanto à administração eclesiástica, o Novo Testamento aponta para o sentido de uma administração carismática antes que jurídica, a uma constituição, contrapondo-se ao modelo de dominação do mais forte prevalecente¹⁸⁰⁹, que deveria ser o testemunho de uma inserção, como já dissemos, vinda “de cima”. Quer dizer, como “testemunho” de uma outra possibilidade à única dominante e cujo motivo comum, antes que a pura relação sociológica de pessoas que se reúnem pelo motivo de compartilharem de uma mesma fé ou de desejarem viver de uma determinada maneira, como quer o liberalismo, sempre cioso em transformar toda essência irreduzível a dado sociológico metrificável, a igreja não poderia perder este nexos de relação pessoal com o seu Fundador. Isso, ao mesmo tempo, seria o que repõe a associação de pessoas que a igreja representa, antes de tudo, como uma vida comunitária determinada por uma relação com o Fundador caracterizada pelo tipo de *relação pessoal* entre Mestre e discípulo. Todavia, como dissemos, deve-se colocar a questão do tipo de ontologia que fundamenta esta concepção milenar hierárquica de domínio e de organização da convivência, que parece originalmente receber sua inspiração religiosa do paganismo, bem anterior ao cristianismo. “O conceito de hierarquia eclesiástica já existia desde antes do alvorecer do cristianismo [institucionalizado].”¹⁸¹⁰

A palavra *hierarquia* é uma palavra composta de origem grega: *hiéros*, “sagrado”, e *arché*, “princípio”. A significação original é o governo divino, executado por diversas ordens ascendentes. É o que caracteriza os sistemas deístas, com o dos gnósticos, que separam Deus da humanidade, através de uma quase infundável ordem, ou *árchein*¹⁸¹¹, de seres ou poderes celestiais ou angélicos, que atuariam como mediadores.¹⁸¹² Essa compreensão servia como base a diversas funções. A primeira dessas finalidades era permitir que Deus governasse por delegação para não ter de se corromper mediante o contato pessoal com a matéria (que eles tinham como a sede mesma do mal). Assim, de

¹⁸⁰⁸ Coisa que a maioria dos *dicionários* que consultei, e de que falei antes, fazem muito bem e sucintamente.

¹⁸⁰⁹ “Os reis dos povos dominam sobre eles, e os que exercem autoridade são chamados bemfeitores. Mas vós não sois assim; pelo contrário, o maior entre vós seja como o menor; e aquele que dirige seja como o que serve.” (Mateus 22.25 s.)

¹⁸¹⁰ R. N. CHANPLIN e J. M. BENTES: *Enciclopédia de Bíblia, teologia e Filosofia*, Editora Hagnos, São Paulo, p. 110.

¹⁸¹¹ BAILLY, A., *Dictionnaire Grec – Français*; Rédigé avec le concours de E. Egger, Édition revue par L. Séchan et P. Chantraine, Librairie Hachette, Paris, 1950, artigo: ἀρχή / *arché* B.

¹⁸¹² Esta compreensão se estende para o campo da política já nos gregos.

acordo com a doutrina dos gnósticos, o poder que criou a matéria era um poder subalterno, *demiurgo*, e não o poder do ser supremo. Esse poder subalterno, ou *demiurgo*, por não ser perfeito, teria criado um mundo imperfeito, o que explica a existência do mal neste mundo.¹⁸¹³

Como podemos ver, a visão hierárquica toma primeiramente e guarda, por sua origem mítico-religiosa, mesmo então posteriormente servindo à administração política, uma inelutável relação com a representação simbólica do Divino advinda desta fonte religiosa. Como vimos, etimologicamente, a composição *hierón* (santo, sagrado), com *arché* (ordem, princípio), designa a sagrada ordem, sagrada estrutura, sagrado domínio, de um lado, e, de outro, a sua origem sagrada. A combinação verbal “hierarquia” (*hierarchês*) é, como já vimos, na verdade, atestada antes da existência de Cristo, e para significar o administrador das propriedades de um templo.¹⁸¹⁴ Nessa conexão, e no âmbito da história do pensamento teológico cristão, por outro lado, o conceito teológico de “hierarquia” (*hierarchía*) foi cunhado por autor que até hoje não pode ser identificado e que a tradição chama de *Dionísio Areopagita*, ou melhor, *Pseudo-Dionísio*, o seu formulador. Este, no entanto, é uma figura lendária que provavelmente viveu na passagem para o séc. VI e em âmbito sírio e tinha o propósito de apresentar o cristianismo à luz da *misteriosofia* platônica. Todavia, ele veio a ser aceito como um convertido do *primeiro século* pelo apóstolo Paulo e investido de uma autoridade semi-apostólica pelo *alexandrinismo*, quer dizer, pela tradição cristã oriental.¹⁸¹⁵ “Não obstante, seus escritos se tornaram tão importantes a ponto de marcarem, cada vez mais, desde o século IX, a teologia da Igreja Católica Romana e, a partir do século XVIII, veio a determinar a *linguagem científica universal* [grifo nosso], muito embora sem nenhum significado teológico.”¹⁸¹⁶ Todavia, achamos por bem completar esta última observação: “muito embora sem nenhum significado teológico *afirmado enquanto tal*”.

É Dionísio Areopagita quem introduz o conceito no capítulo III da “Hierarquia celeste”¹⁸¹⁷ (περὶ τῆς οὐρανίας ἱεραρχίας / *perì tês ouranías hierarachías*), definindo-o como segue: “Na minha opinião, hierarquia é uma ordem (*taxis*) sagrada, um conhecimento

¹⁸¹³ R. N. CHANPLIN e J. M. BENTES: *Enciclopédia de Bíblia, teologia e Filosofia*, op. cit., p. 109.

¹⁸¹⁴ *Dicionário de Conceitos Fundamentais da Teologia*, op. cit., p. 339.

¹⁸¹⁵ Cf. INGE, Willian Ralph, *Christian Mysticism*, op. cit., p. 4 e pp. 80 s.

¹⁸¹⁶ *Dicionário de Conceitos Fundamentais da Teologia*, Paulus, São Paulo, 1993: p. 339.

¹⁸¹⁷ *Ibidem*.

(*epistêmê*) e uma força ativa (*energeia*). Ela se torna, na medida em que é possível, semelhante ao divino e eleva-se, em correspondência (*analogôs*) com as iluminações que lhe são dadas por Deus, à *conformação com Deus (epì to theomímethon)*. Uma vez, porém, que a beleza que cabe a Deus – simples, boa e originária como ela é – está totalmente livre de toda dessemelhança, ela dá a cada um, segundo a sua dignidade, participação na sua própria luz e o consoma na consagração divina.”¹⁸¹⁸ De acordo com esta definição, Dionísio deve também este saber, acerca da hierarquia, à iluminação divina: saber hierárquico obtém-se, então, *esotericamente* e, em conseqüência, elitistamente, mediante leitura da Escritura daqueles que, para tanto, foram capacitados eleitos.¹⁸¹⁹ Vemos aqui a noção de *gnose*, de *conhecimento secreto como posse*, marcando já sua presença.

A definição interna do sistema da ordem hierárquica mesma em Dionísio é determinada em ordem graduada fixa com base no sofrer o agir da divina purificação, iluminação e consumação. Aí interessa a ele a superordenação de ordem graduada do clero (bispos, sacerdotes, diáconos) sobre as ordens inferiores do povo fiel, a ordem dos monges, dos cristãos batizados, dos penitentes, dos carismáticos e dos catecúmenos. No entanto, nos é informado que o conceito de hierarquia não foi formado aí para legitimar e estabilizar domínio espiritual; pelo contrário, “hierarquia” designaria a interpretação cristã da *erótica metafísica do neoplatonismo*, no que Dionísio interpreta em especial Proclo.¹⁸²⁰ O trabalho teológico de Dionísio, nos é dito, consistiu em aí substituir criticamente a *emanação* do Uno divino, na multiplicidade do mundo, pela *hierarquia*. O que nos torna mais clara a sua procedência e a queda inevitável aos encantos da erótica intrínseca à ontologia do paganismo.

Segundo a *emanação*, nos é dito, o mundo é divinizado, mundanizando-se o inegavelmente divino; segundo a auto-comunicação hierárquica de Deus, *Deus permanece em si*, purificando, porém, iluminando e consumando o mediador de sua glória por ele criado (liturgia cósmica). Essa transposição do que é característico dos sistemas deístas, com o dos gnósticos, de que já falamos, que forçam no sentido de separarem Deus da humanidade, do terreno, do corpóreo, os quais são vistos como lugar do *mal*, dá uma

¹⁸¹⁸ *Ibidem*: “*Cael. Hier.* III, I; 164, 36-44.”

¹⁸¹⁹ *Ibidem*.

¹⁸²⁰ *Dicionário de Conceitos Fundamentais da Teologia*, *op. cit.*, p. 339: “Cf. *Rocques*, 1970; *Hathaway*, 1969.”

inflexão totalmente diferente ao conteúdo implícito no *kerygma* cristão quanto à significação da noção de *encarnação do Logos* como temos apontado até aqui segundo a perspectiva personalista e os estudos recentes da hermenêutica histórico bíblica. Na verdade, como podemos ver, trata-se de uma neutralização, por parte do intelectualismo antigo que se ressentia de toda *gnose*, ao que de escandaloso há na expressão: *Deus crucificado*. Todavia, nos é dito que, de acordo com essa ordem graduada de sua santificação – e *não* de acordo com uma estrutura formal de cargos ou ministérios – as hierarquias mais perfeitas mediam a salvação para as mais imperfeitas, uma vez que a ordem teônoma exige que “os seres da segunda ordem sejam alçados até o divino pelos da primeira ordem”.¹⁸²¹ As hierarquias tornam-se então, numa graduação de mediações, colaboradoras de Deus, sem as quais é impossível qualquer mediação salvífica (sinergismo). Conclui-se, então que, o instrumento ou meio da revelação bíblica, a história em que o Deus de Israel se dá a conhecer, como já vimos, é desalojado pela metafísica cósmica, na qual Deus faz com que o seu amor seja ativo mediante os anjos e as ordens sacramentais estritamente graduadas. A hierarquia, a partir de então, possibilitará, ou melhor, *autorizará, permitirá*, uma união com Deus apenas pela mediação das classes dos espíritos sagrados e dos homens espiritualizados sacramentalmente (anjos e hierarquias celestiais). Como já vimos, o gnosticismo, que inicialmente é combatido pela porta da frente da Igreja Primitiva, acaba entrando pela porta dos fundos.

Pelo menos, desde séc. IV assistimos a um processo de integração da Igreja no Império, o qual traz consigo o crescente distanciamento dos ministros em relação ao povo, a integração dos bispos na ordem dos senadores e das classes altas da sociedade romana, e a progressiva transformação dos ministérios em cargos de dignidade e simultaneamente sua *mundanização* no sentido paulino, quer dizer, *conformação com o esquema vigente de injustiça*, ou, em outras palavras, integrando-se nas estruturas e na mentalidade da sociedade romana. Em outras palavras ainda, uma pseudo-mundanização em relação à *verdadeira mundanização* à qual, segundo o Novo Testamento, a comunidade cristã seria chamada a realizar: a mundanização pela salinização, pelo tempero de seus testemunhos.¹⁸²² A queda do Império e a passagem para a *sociedade feudal* não atingem

¹⁸²¹ *Ibidem*: “Coel. Hier. 181, 1^A 2.”

¹⁸²² Mateus 5.13: “Vós sois o sal da terra; ora, se o sal vier a se tornar insípido, como lhe restaurar o sabor? Para nada mais presta senão para, lançado fora, ser pisado pelos homens.”

esse processo; ao contrário, fortalece o papel dos bispos como hierarcas com dupla dignidade e poder social e eclesiástico.¹⁸²³

É nos informado que a *teologia escolástica*, sob a dupla influência das correntes de cunho platônico (entre as quais o Pseudo-Dionísio desempenha papel fundamental, como vimos antes) e do direito romano, legitima esta concepção hierarcológica da Igreja Romana, assim como os direitos e privilégios do clero na sociedade civil, com especial insistência nas potestades hierárquicas do papa, tanto na sociedade quanto na Igreja. Ambas as linhas, sacralização dos ministérios e hierarquização da igreja, convergem e se mantêm inalteráveis com a *reforma protestante*, que torna mais necessário, por parte do clero romano, o controle ministerial sobre a comunidade e sobre os leigos. “A hierarquia sai reforçada da crise do século XVI, e a obediência se transforma na *virtude cardeal* que regula a influência dos membros superiores hierárquicos com relação aos inferiores, ficando evidente o pano de fundo do Pseudo-Dionísio nesta valorização da obediência, muito divulgada pelos jesuítas que acentuam unilateralmente os aspectos da espiritualidade inaciana.”¹⁸²⁴

O conceito de *hierarquia* é ambíguo e reúne, como vimos no início, dois vocábulos e dois significados (*hiera arché*). De um lado, o conceito “sagrado” se põe em conexão com a ênfase divina, quando se trata de algo consagrado, que por isso é subtraído do âmbito do humano e principalmente profano. Nas religiões pagãs, passa a designar as pessoas que estão em relação com o culto à divindade e que estão revestidas de poder sagrado em virtude de sua especial consagração e relação com Deus. Todavia, este uso nunca é encontrado no Novo Testamento, já que se mantém a recusa de aplicar o vocábulo a qualquer pessoa, inclusive ao próprio Jesus; diversamente do Antigo Testamento, que o aplica profusamente a pessoas e coisas relacionadas com o culto e consagradas à divindade. Todavia, o culto cerimonial na história de Israel, em toda sua existência como poder carismático sob o motivo de um único Deus, nunca se tornou *facilmente* um poder de casta sem nenhuma contestação real a essa sua intenção, ou pelo julgamento da tradição, como já vimos, que se manteve sempre como a *medida da comunidade de destino israelita*, ou pelo caráter carismático mesmo, que a direção política tomava e que sempre relativizou as intenções do clero nesse sentido. É claro que com o estreitamento entre o poder sacerdotal e

¹⁸²³ *Dicionário de conceitos fundamentais do cristianismo, op. cit.*, p. 331. Verbetes: *Hierarquia*. Ver também: WAND, J. W. C., *História da igreja primitiva*, até o ano 500, Editora Custom, São Paulo, 2004, *passim*.

¹⁸²⁴ *Dicionário de conceitos fundamentais do cristianismo, op. cit.*, p. 331.

o poder real, possível após o fim da era pré-estatal, mas que nunca se tornou, por outro lado, sinônimo de conjunto de instituições puramente seculares, pois manteve sempre qualidades religiosas, esta tentação de casta se tornou mais atraente e mais fácil no cerimonial israelita, o que, por sua vez, não passou despercebido com o surgimento, na história de Israel, por sua vez, do fenômeno do *profetismo*.¹⁸²⁵

O segundo vocábulo, *arché*, é o que introduz a dupla significação de primazia no tempo (princípio, começo) ou no mundo (poder, domínio, ofício). Só que no Novo Testamento, o resíduo da metafísica dualista gnóstica entre tempo e eternidade, que toma também o alcance de metafísica espacial entre o mundo aqui em *baixo* e o de lá de *cima*, é prontamente afastado pela formulação ativa e histórica que leva tanto mobilidade ao estatismo quanto densidade temporal ao evento revelacional que, deixado à metafísica gnóstica, se perderia nas nuvens da metafísica.¹⁸²⁶ Não obstante, no sentido temporal *arché* é muito freqüente, tanto no Antigo Testamento quanto no Novo Testamento, enquanto em seu significado de domínio ou força se aplica às autoridades religiosas judaicas e às do Império Romano, bem como às forças (principados) e potestades celestiais que têm de ser submetidas a Deus.¹⁸²⁷ Não se usa o vocábulo no Novo Testamento para designar as autoridades da Igreja, já que estas não podem exercer poder ou primazia no sentido comum do termo, posto que uma autoridade é serviço, ministério, incompatível com toda idéia de grandeza ou de classe no sentido do “falso mundanismo” de que já falamos, de acordo com o Novo Testamento.¹⁸²⁸

Indo no sentido de avançar o âmbito religioso, chegamos ao alcance jurídico dessa noção hierárquica.¹⁸²⁹ Assim, o conceito metafísico de hierarquia que, pela tradução da

¹⁸²⁵ Para isso, ver: GUNNEWEG, Antonius H. J., *Teologia bíblica do Antigo Testamento – Uma história da religião de Israel na perspectiva bíblico-teológica*, Editora Teológica - Edições Loyola, São Paulo, 2005, principalmente pp. 155 ss. [Capítulo VI: *Inovações religiosas na época da existência estatal*] e pp. 235 ss. [Capítulo VII: *O grande profetismo da época do reinado*].

¹⁸²⁶ O texto paradigmático sobre isso e que já citamos é João 1.1, 5: “No princípio era o logos, e Logos estava com Deus, e o Logos era Deus. Ele estava no princípio com Deus. Todas as coisas *foram feitas* por intermédio dele, e, sem ele, *nada do que foi feito se fez*. A vida restava nele e a vida era a luz dos homens. A luz resplandece nas trevas, e as trevas não prevaleceram contra a luz.” E (v. 14): “E o Logos *se fez carne e habitou* entre nós, cheio de graça e de verdade, e *vimos* a sua glória, glória como unigênito do Pai.”

¹⁸²⁷ Para uma discussão mais ampla sobre essa questão à luz da chave hermenêutica da “história da salvação”, ver: CULLMANN, Oscar, *Cristo e o Tempo – Tempo e história no cristianismo primitivo*, Editora Custom, São Paulo, 2003, pp. 237 ss. [Terceira Parte, Capítulo III: *A submissão dos poderes invisíveis e sua relação, a partir do seu vínculo coma a história da salvação, com a história universal*.]

¹⁸²⁸ Ver também, para esta conexão: *Dicionário de conceitos fundamentais do cristianismo*, *op. cit.*, p. 331.

¹⁸²⁹ *Ibidem*, pp. 340 a 341.

obra dionisiana por Scotus Eriúgena [ou Erigena] (em meados do século XIII), marcou a teologia latina da Idade Média, permaneceu essencialmente, até o século XII, uma categoria e interpretação especulativa da ordem salvífica universal. A reviravolta revolucionária da eclesiologia no séc. XII, que marca até os dias de hoje as estruturas da Igreja Católica Romana, trouxe, todavia, aquela diferenciação pela qual “hierarquia” se tornou conceito fundamental e decisivo do direito eclesiástico da Idade Média e dos tempos modernos. Com a Reforma Protestante, Martinho Lutero suprimiu a representação simbólica da hierarquia celeste e a fixação tirânica da hierarquia mediada historicamente pelo próprio centro da fé no *kerygma*.¹⁸³⁰

Saindo do universo religioso, que a nosso ver talvez, no entanto, não seja possível fazê-lo de maneira “total e definitiva”, lembramos o fato de que, para o personalismo, a laicidade, que também é colocada sob o *modo de ser do artefato*, é ainda *uma obra a ser realizada*. Por isso mesmo, não obstante, consideramos justificada nossa aproximação a essa noção de “hierarquia” em sua extensão aplicativa tal qual permanece pelo pensamento moderno que, por outro lado, tem se colocado e justificado sua legitimação para tal justamente com base em sua alegada emancipação da religião, o que a essa altura do campeonato nos força a perguntar: “Emancipado de qual religião?”

Assim, no *moderno conceito de hierarquia*, a nosso ver, apesar do uso atual da linguagem ter procurado se desligar totalmente do sentido originário da palavra “hierarquia”, tal como nós apresentamos antes, ou seja, “como um domínio sacro”, todavia, por cargas do destino, a sociedade moderna, que, como já dissemos, se funda sobre o esquecimento da pessoa e o seu adiamento no plano de funcionamento de suas instituições, nos parece ser obrigada a deslocar, ou melhor, a camuflar, para que possa melhor se legitimar e legitimar o uso do seu poder de coerção através de suas instituições como espécies de hipóstases de uma *autoridade*, de um *poder* – e para isso as ciências sociais laicas estão aí para ajudar – para além delas mesmas, numa *dimensão sacral* que, se o nome não é dito, todavia, *a coisa está lá*. Já mostramos que o liberalismo é o coveiro da liberdade, segundo Mounier, e que a vaga deixada por sua mentira é a oportunidade dos seus filhos bastardos, os totalitarismos, surgirem no palco da história reivindicando o seu quinhão. Por incrível que pareça, é a mentira da laicidade moderna, (como emancipada da

¹⁸³⁰ *Ibidem*, p. 343:

religião institucional e que se diz fundar-se num ato de escolha individual pelo indivíduo racional do contrato), que substitui à religião decadente da baixa Idade Média a religião decadente do dinheiro. Esta religião substituta, por sua vez, não podendo constituir-se e nem constituir qualquer vínculo social enquanto *comunidade de destino*, – na verdade essa nova-velha religião moderna do dinheiro, segundo o personalismo, é a própria negação da vida em “comunidade” – vai, a partir de então, deixar sempre a oportunidade aberta a uma nova substituição religiosa que possa cumprir esse papel que ela não é capaz de cumprir: já vimos que esta foi tentada pela religião coletivista do nazismo, do fascismo e do comunismo.

Todavia, enquanto ainda no século XVIII se encontram apenas testemunhos isolados do emprego da palavra “hierarquia” para expressar formas de organização não eclesiais¹⁸³¹, de acordo com a história do conceito pesquisado por Rausch¹⁸³², já Saint-Simon fala também de hierarquia do feudalismo, e Comte transfere o conceito de hierarquia para a organização gradual das ciências, e também Hegel usa o conceito positivamente para dizer a organização estatalmente controlada de funcionários públicos. O emprego sócio-científico dominante, nos é informado, somente foi cunhado, todavia, pela sociologia compreensiva de Max Weber.

Weber distingue então os tipos de domínio não somente segundo a sua eficiência (função), mas também segundo as representações da sua legitimidade.¹⁸³³ Em Weber, então, podem-se distinguir três “tipos puros” de domínio legítimo: em primeiro lugar temos a representação carismática da força fora-do-comum de um líder ou de uma personalidade; em segundo lugar, a fé do dia-a-dia na santidade das tradições, pelas quais se faz conhecer a autoridade de um senhor; e, em terceiro lugar, a fé na ordem pessoal dos cargos públicos, que dominam com a administração burocrática.¹⁸³⁴ Somente esta terceira representação é chamada “racional”, e, ao representá-la, Weber – contrariando a sua pretensão de manter-se longe de juízos de valor – avalia a racionalidade desta fé nos cargos públicos, por um lado, como a forma de exercer o *domínio mais eficiente*, mais *calculável* e *aperfeiçoável* de forma meramente *técnica* para se alcançar *a mais alta medida de operatividade*, mas volta a

¹⁸³¹ Repetimos: o fato da palavra não *ser dita*, não quer dizer que *a coisa* não esteja lá.

¹⁸³² *Dicionário de Conceitos Fundamentais da Teologia*, op. cit., p. 339: “Rausch, 1979, pp. 116-119.”

¹⁸³³ *Ibidem*, p. 339.

¹⁸³⁴ *Ibidem*.

temer que esta forma eficiente de domínio, como o “espírito coalhado” da “máquina viva”, prepare a “casa da servidão do futuro”, em que “os homens se verão obrigados, impotentemente, a adaptar-se, quando a administração e providência de funcionários só tecnicamente boas, o que significa racional, é o último e único valor”.¹⁸³⁵

Como já temos feito notar em relação à ideologia liberal, não é difícil entender a ênfase na centralização do poder de polícia nas mãos do Estado por parte de Weber. Como já tivemos a oportunidade de ver, o otimismo racional, que é sempre pessimismo em relação à pessoa, sabe se precaver quando não pode mais contar com a subserviência passiva. Quer dizer, por meio da fé na ordem pessoal dos cargos públicos quando já não se pode ver, como quer Weber, como associada à fé do dia-a-dia na *santidade de tradições* pelas quais, não obstante, de um jeito ou de outro, vai procurar fazer-se reconhecer a autoridade como a de um senhor, por meio de uma prévia legitimação jurídica do uso da força pelo Estado.

Passando pela sociologia burguesa¹⁸³⁶, o conceito de hierarquia encontrou, sobretudo após a Segunda Guerra mundial, entrada em todas as ciências sociais e naturais¹⁸³⁷: “hierarquia” significa hoje em dia a ordem graduada presente em populações animais (pesquisa de comportamento) e a articulação vertical das formas da sociedade (sociologia), como também em escala organizacional da empresa econômica (ciências econômicas), uma espécie de sistemas e subsistemas moleculares complexos (física, química, biofísica) e as relações condicionantes em processos de informação (informática). Enfim, essa impostura milenar, essa extrapolação metafísico-religiosa que se tornou *ontologia*, está tão naturalizada, que sua facilidade tem feito com que se torne lugar comum dizer tranquilamente o antropomorfismo de que a “*natureza gosta de hierarquias*”.¹⁸³⁸ O “santo” (= hierós) da expressão *hierarquia*, desta forma, faz força para ser absorvido pelo significado meramente funcional das estruturas dos sistemas. Por outro lado, o que hoje se designa teoricamente mediante o conceito de hierarquia faz força para

¹⁸³⁵ *Ibidem.*

¹⁸³⁶ *Ibidem.*

¹⁸³⁷ Este fato não pode ser subestimado na avaliação da situação atual das ciências sociais e a *intimidação* que elas, após terem pulverizado e diluído o ser humano, querem forçar sobre o pensamento filosófico atual.

¹⁸³⁸ Para isso, ver também: *Dicionário de Conceitos Fundamentais da Teologia, op. cit.*, p. 339. Eis que essa *religião natural* não consegue deixar de nos dar, por trás de sua pretensa objetividade e neutralidade científicas, as pérolas do seu antropomorfismo denunciador.

não ser a representação simbólica de Deus na ordem social ou cósmica¹⁸³⁹, mas a eficiência de sistemas que equilibram funcionalmente as suas diferenças internas. Todavia o alcance dessa situação não tem deixado de dar muito tema para o romance e a psicanálise social.

No entanto, para uma ontologia, como a personalista, que elege, como experiência originária do ser, a *relação* e que vê todas as coisas sob *o modo de ser da relação*, não pode haver uma calma aquiescência, diga-se de passagem, típica do indivíduo pequeno-burguês instalado, sem mais, dessa suposta *neutralidade funcional das coisas* que parecem ter vida própria sem nós, uma espécie de neo-fetichismo tecnológico que embute uma espécie de pré-justificação moral de todos os seus alcances – e já todas as suas mazelas e desastres – no mundo da vida concreta como se tratando de uma força anônima e inelutável, uma divindade todo-poderosa. Sabemos de onde vem esse discurso. Ora, isso nos parece manter claramente um fundo de apelo religioso. Ampliamos, então, a nossa fórmula: para o personalismo de Mounier, *omnia arte facta sunt*. Para isso, temos indicado que a filosofia personalista é uma filosofia contemporânea, o substancialismo da metafísica platônico-aristotélica está fora de questão no pensamento de Emmanuel Mounier. Lembramos novamente, Mounier era um cristão e não um pagão, e muito menos um alienado. Além disso, o personalismo não pode aceitar esse tipo de “anonimato funcional” como não aceita, o que já dissemos, o anonimato do capitalismo em relação às injustiças e mazelas que perpetra na vida econômica, social cultural, moral etc. do mundo da vida concreta como se fosse um “deus absconditus”.

* * *

De posse dessa aproximação histórica à noção de hierarquia, podemos ligar e concluir de maneira apropriada o *tema da solidão e o secreto* do qual partimos. Pois agora nos sentimos mais autorizados a pensar que a manutenção da idéia de hierarquia, para o mundo das relações vividas, é, de alguma forma, um resquício do desequilíbrio, uma extrapolação da metáfora primitiva – pré-moderna, mitológica – entre a noção de *acima* e *abaixo*, como expressando, a partir de um plano ontológico, *superioridade e inferioridade*

¹⁸³⁹ Ou pelo menos para não ser a representação simbólica do Deus que, segundo a intuição religiosa original, seria “o antípoda” de suas verdadeiras intenções.

moral, o que se mantém como princípio fundamental da moral moderna, quer dizer, burguesa.

Nesse sentido, temos de tocar na questão do declarado catolicismo de Emmanuel Mounier. O diretor de *Esprit* manteve sempre a preocupação em não quebrar o diálogo com os católicos franceses – que, diga-se de passagem, constituía a grande maioria da população francesa – e de outros países. Para Mounier, isso certamente ocorreria, além de prejudicar na esteira de *Esprit* outros grupos de contestação da esquerda católica, se houvesse uma indisposição pronunciada pelo Vaticano em relação a *Esprit*, que levava o subtítulo de “revista internacional”.¹⁸⁴⁰ Nessa situação arriscada e pouco confortável, Mounier parece hesitar quanto a sua posição em relação à hierarquia eclesiástica, como vimos, o “cerne” da manutenção de toda estrutura eclesial. Hesitar entre a sua clara afirmação e a sua negação: Mounier se afirma católico, quer dizer “humano e universal”, mas detesta que *Esprit* seja chamada de revista católica. O seu afirmado catolicismo não é simples, se relaciona a uma determinada tradição, a uma determinada inspiração que Mounier vê sobreviver, apesar de tudo, ainda nas fileiras do catolicismo romano. Essa tradição, admirada por Mounier no catolicismo e entendida por ele como intrínseca a ela, segundo o diretor de *Esprit*, sempre procurou tratar os eventos e as pessoas sob o ponto de vista do equitativo, do equilibrado, enfim, do justo, que Mounier vê como a base mesma de sua própria concepção do *realismo integral*.

Em resumo, poderíamos dizer que a Mounier não interessava um afrontamento direto de pura negatividade e que ele via como infrutífero, pois esse tipo de afrontamento direto só serviria ao diálogo de surdos e para fazer o jogo do maniqueísmo colocado sob as regras do moralismo burguês: o jogo fácil dos que estão do lado do bem contra os que estão do lado mal. Também nessa questão do “catolicismo de Mounier” deve-se levar em consideração a busca da lucidez. Todavia, além desse “catolicismo” não muito fácil de Mounier, há em sua formação intelectual, como já dissemos, Pascal e a marca da Grande Mística cristã, extremamente anti-hierárquica em seu verdadeiro espírito¹⁸⁴¹, (ou seja, fora do abraço do panteísmo, do gnosticismo e do neoplatonismo). Isso complica ainda mais a questão. Quanto a Nietzsche, todavia, não é desinteressante lembrarmos aqui que

¹⁸⁴⁰ Uma das razões que desgostou o regime fascista de Vichy e o fez interditar a revista.

¹⁸⁴¹ A história dessa mística cristã é erudita e magistralmente tratada por: INGE, William Ralph, *Christian Mysticism, op. cit.*

justamente essa “hierarquia” era uma característica do catolicismo romano que ele muito admirava.¹⁸⁴²

Nessa conexão, Nietzsche afirma, sem nuances, que o cristianismo, como sua *inerente tendência* à negação do corporal, gera a decadência física quando reprime os instintos por sua ascese de negação do corpo. Todavia, os instintos, para Emmanuel Mounier¹⁸⁴³, não são, como já vimos, nem bons nem maus. São capacidades naturais das quais o ser vivo, e aqui o ser humano, se serve para que, na sua existência não consciente, a vida tenha fluência dentro de determinados automatismos necessários. Pensar que a vida pode ser a todo tempo racionalizada em todas as suas manifestações, realmente é uma quimera, e nisso Nietzsche tinha razão; mas por conta disso, deixar aos instintos a função que é prescrita para cada pessoa em particular em sua liberdade e capacidade de autodomínio em nome de uma dilação histórica necessária da humanidade até surgimento o *Übermensch* que hierarquize e dê um sentido a estes feixes e pulsões instintivas, para que, então, o grande rebanho dos submetidos possam tocar finalmente a vida, é algo que, como

¹⁸⁴² NIETZSCHE, Friedrich, *Além do bem e do mal*, 2ª ed., Companhia das Letras, São Paulo, 2003, pp. 51 ss.: “Capítulo Terceiro: A natureza religiosa”. Nietzsche não faz a pergunta sobre o condicionamento social da *hierarquia* em si, que ele toma como dado imediato, com um *fato*, o qual contrapõe ao princípio democrático de igualdade, este sim relativizado. Não obstante a crítica que faz à democracia européia ter razões reconhecidas por Mounier, todavia, também tem seu limites. Pois, estabelecer à hierarquia dos fracos uma outra hierarquia dos fortes, que nele só pode encontrar apoio no *Ungrund* das manifestações de afirmação do vital pelo feixe hierarquizado de pulsões pelo instinto de auto-afirmação do *Übermensch* (“a hierarquia é quase que determinada pelo *grau de sofrimento* a que um homem pode chegar”, *op. cit.* § 270. p. 186), nunca soará a Mounier como um *verdadeiro antípoda* à decadência do darwinismo social burguês dos mais *adaptados*, ou melhor, dos mais *endinheirados*. Sobre isso, contra a postura anti-semita, Nietzsche aconselha os alemães a seguirem o exemplo da Inglaterra e aprenderem com os judeus [“o gênio do dinheiro e da paciência (e sobretudo um pouco de espírito e de espiritualidade...”)], cf. *Além do bem e do mal*, *op. cit.*, § 251, p. 160]. Para Mounier, isso será sempre trocar seis por meia dúzia. (*Além do bem e do mal*, *op. cit.*, § 47, p. 54: “... ‘*la niaiserie religieuse par excellence!*’ – até que a minha última cólera chegou a gostar delas, com sua verdade de cabeça para baixo! É tão agradável e tão distinto ter seus antípodas!”) O relativismo de Nietzsche não consegue relativizar a noção mesma de *hierarquia* como produto cultural, a não ser *na forma que ela toma*, e não *no valor metafísico* que lhe está atrelado e ao qual ela representa. Para Nietzsche, podemos dizer, é um dado e um *fato natural*. Seu relativismo não chega a este nível do *natural*, pois seria relativizar uma estrutura fundamental do seu pensamento e da sua moral. Em relação a este nível o seu pensamento *Ungrund* encontra limites, ou seja, não é tão *Ungrund* assim. Para Nietzsche, a prevalência da mediocridade na Europa se dá pela falta de nobreza nos homens em perceber o hiato e a *hierarquia* abissalmente diferentes existentes entre homem e homem (*Além do bem e do mal*, *op. cit.*, § 62, p. 66.). Mas, o que parece ser o grande *leitmotiv* do complexo pensamento nietzscheano, sobressai, de maneira mais positiva justamente quando ele se vale do pensamento religioso, e da maneira profícua de que temos falado *ad nauseam* aqui, a nosso ver, de sua afirmação da *nobreza de alma*: “Não são as obras, é a *fé* que aqui decide, que aqui estabelece a hierarquia, para retomar uma velha fórmula religiosa num sentido novo e mais profundo: alguma certeza fundamental que a alma nobre tem a respeito de si, algo que não pode buscar, nem achar, e talvez tampouco perder. *A alma nobre tem reverência por si mesma.*” (*Além do bem e do mal*, *op. cit.*, § 287, p. 192.)

¹⁸⁴³ Ver: *Traité du caractere, Oeuvres II*, p. 129 ss.

já pudemos ver, se ressentido de toda inspiração fascista e totalitária: ou, como diria Nietzsche, *humano demasiado humano*.

Esse caminho proposto por Nietzsche, a geração de Mounier sentiu muito bem na pele. É o caminho que se bifurca para a humanidade entre a opção existencial fundamental da escolha “Ou-ou”. Quer dizer, “ou” o reconhecimento de uma ordem e de uma continuidade de determinados valores que têm se demonstrado pertinentes, não obstante o burburinho da existência, no sentido da necessidade de se pensar criativamente novas formas da objetividade, das mediações racionais, sociológicas, institucionais, em vista da edificação das aderências afins com o modo de ser próprio do existente finito; “ou” o caminho de só se reconhecer valor na existência absolutamente afirmada, e, daí, *volens nolens*, “escancara-se a porta à embriaguez da intensidade ou do poder, cuja liberdade desorbitada já é radicalmente incapaz de se dar uma fronteira entre o humano e o não-humano”.¹⁸⁴⁴ Eis o “Ou-ou”, entrevisto na linha do horizonte pelo personalismo como colocado para o intelectual ocidental que, para Mounier, tem a tarefa de ajudar à humanidade a tomar sua decisão crucial. Os imponderáveis na vida são, para o personalismo, como o nome diz, *imponderáveis*. Os instintos nos servem como o primeiro impulso, sem o qual ficaríamos paralisados pelos cálculos infinitos racionais da tomada de atitude mais ponderada. Todavia, se a razão racionalista não tem a competência que o racionalismo quer tentar nos fazer crer, por outro lado, a “divinização” dos instintos, segundo Mounier, nos levaria para um erro oposto. No âmbito da vida humana, em que, segundo o personalismo, o espírito faz a diferença, não se poderia, sem mais, entregar-se ao instinto como se dá no reino animal e mesmo, mais especificamente, como se se tratasse de uma escolha tipológica bi-polar sem problematização ulterior, segundo parece se dar, em última instância, todavia, a aprovação de Nietzsche, na forma da não aceitação da entrada no rebanho de *animais gregários*, pela permanência num rebanho de *animais solitários*.

Essa discussão sobre a noção de hierarquia é importante, pois, em vez de proselitismo ou apologética, trata-se de procurar esclarecer uma *questão fundamental* que extrapola tanto o âmbito do simples religioso como do simples racional, como vimos, e nos coloca de frente a um problema ético-cultural que parece o mais urgente do Ocidente e que a filosofia tem o dever de tentar esclarecer, de tentar lançar luzes. Essa tarefa nós vemos

¹⁸⁴⁴ *L'Espoir des Désespérés*, op. cit., p. 381.

como tentada pelo personalismo de Emmanuel Mounier e sua equipe em sua busca de *experimentar os valores*. Ela segue no sentido de dar *maior densidade* significativa e histórica ao *sentimento* que cada um experimenta em si mesmo, fora da capitulação da consciência pela vontade jurídicista que tem caracterizado a consciência dos adaptados do rebanho burguês. Trata-se do *sentimento* de uma incapacidade ontológica e ética ingênita e de uma incompetência moral fundamentalmente últimas que permanecem e perpassam a consciência que desenvolvo sobre mim mesmo e no que ela se estende inelutavelmente enquanto desenvolvimento de uma consciência ética do compartilhamento das mesmíssimas condições ontológicas no ato mesmo de meu julgamento do próximo, meu semelhante, enquanto “o” conteúdo axiológico preciso que o anti-hierarquismo personalista procura ressaltar. Esse sentido mais profundo pode ser encontrado como já afirmado não obstante na história ocidental e como parte do núcleo mais próprio do *kerygma* cristão que declara, como vimos, a irredutibilidade da pessoa como singularidade concreta na base de sua proclamação e reconhecimento de sua criação como imagem e semelhança de Deus.

Nesta conexão, segundo Mounier, enquanto que o sofrimento principal do existente em Kierkegaard é sua incapacidade de se comunicar diretamente, sendo a comunicação direta possível só ao ser humano que vive no relativo, ou seja, ao custo da própria comunicação, em Nietzsche a existência, vista como imposição, antes que uma dimensão ontológica dada, deixa entrever uma atitude que inspira uma postura altaneira e aristocrática de afastamento, afastamento do que Nietzsche chamaria de *mediano*. Nos dois casos, *a separação*, ou pela ironia consciente de se saber não comunicável, ou pela separação como “decisão” prévia. O primeiro, Kierkegaard, porque a existência finita não resiste ao seu teste de uma comunicação perfeita, se afasta do concreto, da pessoa, em nome de um salto para o absoluto; o segundo, Nietzsche, pela sua total negação da ontologia¹⁸⁴⁵, e tomando a existência como pura afirmação, ou melhor, imposição dos fortes, dos criadores de valores aos fracos e derrotados, é obrigado, por seus pressupostos, a afastar-se da concretude por um ato de crispação altaneira em si mesmo. Nos dois, concluímos, por se tratar da assunção, a contragosto talvez, de uma dimensão fundamental da perspectiva individualista da modernidade a qual, por outro lado, querem negar, permanecer a

¹⁸⁴⁵ Sobre a assunção de Nietzsche, até o fim, do *paradoxo do mentiroso*, ver: RICOEUR, Paul, *O si-mesmo como um outro*, Papirus Editora, São Paulo, 1991, pp. 22 a 28.

manutenção do essencial em suas perspectivas do constituinte elementar do *individuo moderno*: quer dizer, a tendência inelutável ao *solipsismo* fundamental da antropologia que o caracteriza.¹⁸⁴⁶

Nesse sentido, apesar das diferenças, vemos que tanto Nietzsche quanto Kierkegaard não conseguem se subtrair ao esquema de fundo da antropologia do sujeito moderno, ou pelo menos deste constituinte mais característico e elementar, pois ambos mantêm seu aspecto principal: como dissemos, o *solipsismo*, ou ao menos uma clara tendência a sua queda. A antropologia relacional do personalismo propõe uma saída a essa perspectiva, antepondo como fato primitivo à antropologia relativista da modernidade, do indivíduo isolado, a quem é permitido apenas os contatos epidérmicos convencionados da sociedade burguesa, *o modo de ser relacional* da pessoa.

Ainda nessa conexão, conclui Mounier que a solidão se torna absoluta na perspectiva Heidegger-Sartre. O problema é saber, pergunta Mounier, se neste momento ela não muda radicalmente de sentido e de ser. Lembra Mounier o caráter inalienavelmente cósmico da angústia. Gabriel Marcel, segundo ele, observa que não se está só a não ser diante de uma imensidade, no seio de um todo.¹⁸⁴⁷ “Não será a solidão absoluta, pergunta Mounier, um pseudo-conceito, um conceito insustentável, nutrindo-se clandestinamente da alteridade que ele nega, como o conceito de nada absoluto? Será ele pensável, pergunta ainda Mounier, sem referência a uma presença circundante, sem que se transforme no seu contrário, na idéia de plenitude absoluta?”¹⁸⁴⁸

E assim, entramos no *tema do nada*. De início, lembra Mounier: “Já temos sublinhado o paradoxo que se difunde hoje, sob o nome de existencialismo, de uma filosofia que faz precisamente do nada a principal trama da existência.”¹⁸⁴⁹ Mounier parte da descrição de Sartre da existência, para poder pesar a sua densidade. Em Sartre, a existência, segundo Mounier, é *por natureza* [grifo nosso] uma existência vã, nutrindo uma consciência infeliz.¹⁸⁵⁰ Este movimento sem fim, essa erótica, segundo Mounier, não aspira a nenhum outro movimento a não ser o do indefinido vai-e-vem do refletido ao que reflete e do que reflete ao refletido, espécie de vasto narcisismo cósmico. O ser humano não é

¹⁸⁴⁶ *Introduction ...*, *op. cit.*, p. 103.

¹⁸⁴⁷ *Ibidem*, p. 104. Em nota de MOUNIER: “*Homo Viator*, 302.”

¹⁸⁴⁸ *Introduction ...*, *op. cit.*, p. 104.

¹⁸⁴⁹ *Introduction ...*, *op. cit.*, p. 104.

¹⁸⁵⁰ *Ibidem*, p. 105. Em nota de MOUNIER: “*L’Etre et le Néant*, 134.”

jamais o que ele é. O que ele será e o que ele deseja ser, ele não é ainda. O que ele é, mal o é, e já o ultrapassa e o deixa só como matéria morta; tendo sido mais do que é, numa espécie de síncope insensível: “Adiante e para trás de si, nunca si.”¹⁸⁵¹ Ela chega a um novo malogro. Ela já é olhar, e olhar congelante, pois Sartre não conhece outro olhar, diz Mounier. O conhecimento, em Sartre, segundo Mounier, não me faz avançar uma linha. A “representação” é uma ficção das filosofias; mas este nada, precisamente porque é nada, é intransponível.¹⁸⁵² O conhecimento é “o que está imediatamente fora do alcance”¹⁸⁵³: nova decepção fundamental.¹⁸⁵⁴ Mounier conclui que não se sabe, finalmente, se se deve falar de drama ou de comédia, enquanto a derrisão de tudo isso é total. Diz ainda o diretor de *Esprit*, que os pensadores e os moralistas se exaltaram com algumas nobres imagens da condição humana. Sartre, segundo Mounier, propõe-nos uma mais humilde: a do burro que corre atrás de uma cenoura, atada por um pau a sua carroça e que nunca conseguirá apanhar.¹⁸⁵⁵

Mounier, mais à frente, não vai deixar de notar o falso movimento desta dialética, em que o fim é posto, afirmado e determinado *a priori*, só restando ao convidado para a jornada da existência alguns percalços pelo caminho, como já dissemos, os quais podem apenas adiar um pouco ou adiantar um pouco, não se sabe, mas o fim é certo e de qualidade certa: o *malogro*.

Tudo se passa como se tratasse de uma propaganda enganosa: somos convidados a deixar uma vida de engodos, de má fé, de objetificação, de superficialidades, de atolamento etc. para nos engajarmos numa existência que carregue, em cada ato, a consciência do peso de toda humanidade – sem que se saiba muito bem o porquê, visto ser, para Sartre, a humanidade, na existência de cada indivíduo, quem é – e tudo isto para alcançarmos, no fim de tanto esforço, o nosso prêmio: o *nada* e uma grande *derrisão universal*.

É como se um médico, ao informar a um doente terminal, e com requintes de detalhes, todo o seu quadro clínico – seu tempo restante de vida, sua situação física deplorável, sua falta de qualquer mínima chance – perguntasse, como se tratando da seriedade de um dever moral a ser cumprido *pelo enfermo*, se ele gostaria de passar estes últimos momentos de vida – únicos mesmos, *a priori* sem esperança de uma outra coisa

¹⁸⁵¹ *Ibidem, loc. cit.* Em nota de MOUNIER: “*Ibidem*, 185.”

¹⁸⁵² *Ibidem, loc. cit.* Em nota de MOUNIER: “*Ibidem*, 269.”

¹⁸⁵³ *Ibidem, loc. cit.* Em nota de MOUNIER: “*Ibidem*, 237.”

¹⁸⁵⁴ *Ibidem, loc. cit.*

¹⁸⁵⁵ *Ibidem, passim.*

qualquer – se ele gostaria de abrir mão da morfina, ou dos recursos médicos disponíveis, e passar o restante de vida que lhe sobra sem a intromissão de nenhum tipo de evento que o desviasse tanto da consciência clara de sua situação como da sua dor objetiva e subjetiva, como por exemplo: um diálogo tranqüilo com um amigo, com um familiar; um último beijo, um último toque terno e fraterno etc. O fato é que Mounier se pergunta se algum ser humano vivo e que permanece como tal, vivo, pode chegar a realizar a tamanha conseqüência que esse neoestoicismo quer impor como se tratando da única condição fora da má-fé. Pois o movimento de personalização – que se confunde com o próprio movimento de *afirmação da vida* antes que o da *morte*, em outras palavras, a *algo* antes que o *nada a priori* – para o personalismo, está sempre nos indicando justamente o contrário. As formas de afirmação da vida em todas as suas muitas expressões, *até o humano*, parecem mesmo indicar uma experiência primitiva, neste âmbito de discussão, totalmente diferente.

Para o personalismo, também, seria o caso de avaliar esse tipo de rigor neoestóico exigido ao existente solitário em suas conseqüências existenciais e compará-lo ao tipo de rigor e conseqüência que este mesmo neoestoicismo critica como decadência, má-fé, traição, alienação etc, por exemplo, como advindo do cristianismo, o qual é tomado, em Nietzsche, “como um ideal ascético que se manifesta como um instinto não satisfeito, um instinto que vem em contradição com a vontade de vida que se degenera, numa vida mórbida que vê nesse ideal a única maneira de se conservar”.¹⁸⁵⁶ Para o personalismo, seria o caso de avaliar não somente com base no pressuposto da *moleza*, mas também com base no pressuposto da *dureza*, para aquilatarmos, com maior precisão, munidos de um maior espectro de significação existencial, o que significaria mais adequadamente uma *fuga da vida*. Mounier se pergunta se Nietzsche teria deduzido como sinal proveniente da decadência e da fraqueza, se ele tivesse dado tanta atenção à Idade Média quanto deu à Clássica, as ações, não respaldadas pelo espírito cristão, mas *realizadas também em nome dele*, que foram levadas a efeito pelos conquistadores indomáveis e sanguinários medievais “cristãos” *criadores de valores pela afirmação*. Nessa perspectiva, diz Mounier sobre o neoestoicismo: “A idéia falsa que transparece sob essa perspectiva de decadentes, é a idéia

¹⁸⁵⁶ AZEREDO, Vânia Dutra, *Nietzsche e a dissolução da moral*, col. Sendas e Veredas, Grupo GEN-Editora UNIJUI-Discursos Editoriais, SãoPaulo, 2000, p. 139.

nietzschiana de que a capacidade de suportar um mundo desprovido de sentido é a medida absoluta de energia espiritual.”¹⁸⁵⁷ Sobre essa situação, diz Mounier: “No momento mesmo em que o cristianismo mais profundo procura sacudir os últimos vestígios da crise jansenista, reencontrando na tradição mais axial o sentido da terra e da plenitude histórica, jamais a palavra pecado esteve tantas vezes na boca dos que não são contra quem pecar. O ser mesmo é um pecado cósmico, um pecado que ninguém tem cometido e que não atinge ninguém. Essa natureza fingida e hostil, que é a madrasta que substitui a boa Mãe de Carlyle e de Rousseau, exala, como esta, sua teologia, mesmo quando se crê encontrá-la por um exercício aplicado da razão. Expulseis o irracional, e ele voltará a galope.”¹⁸⁵⁸

Para tanto, ainda quanto à questão anterior, aquele prognóstico médico seria, para o personalismo, diga-se de passagem, já uma extrapolação por parte do médico de suas atribuições que sempre se embasam em dados clínicos e científicos limitados. Em outras palavras, uma extrapolação do alcance do seu prognóstico possível, o que lhe faria incorrer em *problemas éticos*. Para o personalismo, só é possível se falar em problema ético se às situações limites, mesmo como a da morte, se incluir, ou melhor, se *afrontar*, em algum nível, a *liberdade*, quer dizer, um ato livre real. A liberdade nesse sentido, e por sua vez, deve implicar a *responsabilidade* não somente sobre os meios, mas também, *em alguma medida*, sobre os fins. E é na medida em que justamente sobre o quanto a liberdade pessoal, como responsabilidade, pode ser vinculada, em determinado nível, ao fim, é que se poderá, da mesma forma, avaliar o nível de responsabilidade no juízo ético. Para isso, na perspectiva personalista, a afirmação da vida, como inscrita no próprio eã do movimento de personalização, inscrevendo a liberdade como valor, *liberdade axiológica*, a concebe como modo de ser intrínseco à existência pessoal. Dizer pessoa é, para Mounier, inserir um *elemento de imprevisibilidade em todas as estruturas*, sejam elas especulativas, como é o tipo de pressuposto metafísico que está na base da concepção do *a priori* de Sartre.

Assim fazendo, o personalismo faz do problema da liberdade responsável, como problema ético, um problema *intrinsecamente humano*. Fazendo com que os pressupostos pessoais quanto às questões últimas, que para o personalismo se apresentam “sempre abertas”, – problemas tais como a possibilidade de vida além da morte ou não –, fiquem

¹⁸⁵⁷ *L'Affrontement chrétien, Oeuvres III*, p. 26.

¹⁸⁵⁸ *L'Espoir des Désespérés, Oeuvres IV*, p. 331.

condicionados à esfera das escolhas pessoais sem estatuto de “palavra final”. E será em vista da construção de um espaço “realmente” laico, ou seja, no plano da *intersubjetividade*, que estas escolhas deverão ser, para o personalismo, infinitamente provadas dentro deste estatuto que lhes é próprio: o da escolha pessoal, sem caráter *a priori*. Isso, à luz do personalismo, possibilitará duas coisas: testar o nível da densidade da escolha pessoal – já que a escolha se inscreve como valor intrínseco à pessoa – dos seus pressupostos no cadinho purificador do diálogo aberto e possibilitar à pessoa, nesse confronto com o próximo, que, por outro lado, será um confronto consigo mesma, um outro critério que o da pura subjetividade ruminante, sobre o qual poderá avaliar-se a si mesma num comprometimento já não só consigo mesma, mas com os outros. Eis o socratismo de Emmanuel Mounier.

Então, à “síncope sartriana”, o personalismo propõe o *looping* da pessoa, movimento que recoloca, como base fundante a todas as questões, a própria pessoa, ou melhor, a *concretude*. Esta auto-referência da pessoa, como já dissemos, não é um “patinar na esteira aeróbica”, pois sendo o movimento próprio da pessoa, implica aquele outro que mais a caracteriza e que pode ser percebido no próprio movimento de personalização: *o movimento de ultrapassamento real para um mais ser*. Essa expressão que se convencionou chamar de nietzschiana é portadora de um *conteúdo* bem mais antigo à existência de Nietzsche: toda afirmação fundamental da experiência religiosa, como temos tentado apresentar aqui, carrega consigo sua indicação. Esta se depreende de sua inspiração básica do *religare* assim como de outros aspectos correlatos. Mas também da tradição filosófica, com ênfase especial em Heráclito que é denominado pelos cristãos do II século como o “cristão antes de Cristo” justamente por causa dessa inspiração advinda do *tema do ultrapassamento* que se encontra no seu pensamento.¹⁸⁵⁹ Ou seja, um movimento real de

¹⁸⁵⁹ EUSÉBIO (*Praep. Ev.* 11.19), (Cf. INGE, *Christian Mysticism, op. cit.*, nota 1, p. 47), faz uma referência a HERÁCLITO cujo conteúdo “se aproxima tanto do Prólogo do Evangelho de João que sugere que o apóstolo, escrevendo em Éfeso, está aqui se referindo deliberadamente à grandiosa doutrina do grande idealista de Éfeso [Heráclito], a quem Justino (100-169) reivindica como Cristão antes de Cristo, e a quem Clemente de Alexandria (150-213) cita muitas vezes com respeito.” Cf. também INGE, *op. cit.*, p. 279 s.; e ainda, sobre uma apropriação de Heráclito já no séc. XIV pelo místico protestante Jacob BÖHME, lemos: “A doutrina de Böhme acerca de Deus e o mundo se assemelha a de outros místicos especulativos, mas ele contribui com um novo elemento na grande ênfase que põe sobre as *antíteses* como sendo uma lei do ser. ‘Todas as coisas consistem no Sim e no Não’, ele diz. Nenhum filósofo, desde Heráclito e Empédocles, tinha declarado tão fortemente que ‘O confronto é o pai de todas as coisas’. Mesmo na vida oculta da não manifesta Divindade ele encontra o jogo da Atração e da Dispersão, como o resultado do que é um desejo por manifestação sentido na Divindade.”

saída de si, *para o encontro*, como proveniente e intrínseco, segundo o cristianismo, ao próprio ser da Divindade. No entanto, como já vimos, esse sentido do *ultrapassamento*, segundo o cristianismo primitivo, para não tomar o sentido de uma *evasão*, vai ser tomado do símbolo trinitário. Este visto como realizando, em si mesmo, em sua vida trinitária e posteriormente no seu movimento de saída de si pelo esvaziamento¹⁸⁶⁰ do *Logos* em sua encarnação na história, segundo o Novo Testamento, a *transcendência na imanência*, e que, com a ressurreição do *Logos*, num *terceiro momento*, segundo também o Novo Testamento, completa-se realizando a *imanência na transcendência*. Assim, temos aqui a afirmação ousada do cristianismo primitivo, contra o dualismo metafísico tradicional da Antiguidade, de uma *distinção cósmica*, e não *separação cósmica*. A primeira, afirmada pela expressão do evento histórico de uma existência singular que o *kerygma cristão* chama de *encarnação do Logos*, e a segunda, negada pelo que o Novo Testamento chama de *ressurreição do Logos* que, na verdade, significará a afirmação na história, a partir desse evento, do “cosmos” como *sem separação*.

Para o personalismo, o apelo para que o homem se ultrapasse, para ter sentido, deve fundamentar um *movimento real* de transcendência, e não apenas uma *transprocedência*, como diz Mounier, ou melhor, um “patinar na esteira”. Já dissemos que o movimento de transcendência, como entendido pelo personalismo, que nós denominamos “looping da pessoa”, e que bebe das águas da “repetição kierkegaardiana”, é, segundo o personalismo, a única analiticidade que pode gerar “ganhos reais”, pois se funda no único concreto possível: *a pessoa*.

Todavia, Mounier não desconhece que o existencialismo, quando coloca o problema do ser humano como faz, se inscreve numa grande tradição: “O interesse espiritual e histórico deste humanismo essencial é o de se purificar, com efeito, de todas as contaminações que lhe vêm do otimismo burguês.”¹⁸⁶¹ Todavia, o humanismo essencial, que milita contra o otimismo burguês, não deve se esquecer, segundo o personalismo, de que este otimismo não é para com as pessoas, mas só para com as suas estruturas criadas a sua imagem e semelhança. Nesse sentido, esse humanismo essencial deve cuidar para não

¹⁸⁶⁰ Epístola aos Filipenses 2.6: ἐαυτὸν ἐκένωσεν / *heautòn ekénosen* / *esvaziou-se a si mesmo*.

¹⁸⁶¹ *Introduction ...*, *op. cit.*, p. 106.

estar errando o alvo e propondo, às estruturas carcomidas da burguesia, apenas *outras estruturas* comprometendo então esse seu humanismo essencial.

O pensamento relacional de Mounier não pode deixar de reconhecer que se estas filosofias do absurdo tomam lugar no palco da história é porque uma dada realidade lhes possibilita tanto a existência quanto, *paradoxalmente*, uma aquiescência quanto ao “sentido do seu absurdo” sentido por *uma parte* das pessoas. Diz Mounier que uma carreira é prometida às filosofias do absurdo e do desespero, enquanto a consciência ocidental não tiver encontrado, além desta crise, um novo elã de vida e um novo equilíbrio do ser humano.¹⁸⁶² Todavia, como também diz Mounier, “um pensamento que tem por essência recusar o sistema deve ser atento a não sistematizar suas descobertas mais vivas. É esta passagem ao sistema – (e nós diríamos, ao menos ao espírito de sistema, conforme Mounier) – que marca o salto de uma experiência dilacerada e obscura ao imperialismo do absurdo e do nada. Se bem que se defenda de pronunciar qualquer julgamento moral sobre o homem que não vive autenticamente segundo seus cânones, Heidegger, segundo Mounier, tende a desconsiderar toda atitude metafísica que porte alguma atenuação ao seu niilismo. O vale de lágrimas, esse exagero da baixa-cristandade, segundo o diretor de *Esprit*, não é mais suficiente para representar a vida: é necessário agora o *geena*. Kierkegaard é excomungado porque no fim da noite coloca o dia da ressurreição. Será necessário retomar a análise de Sartre? – Pergunta Mounier. Essa raiva contra o ser não estaria só traduzindo o ressentimento de ter faltado o que Gabriel Marcel chama “o vínculo nupcial do homem com a vida”?”¹⁸⁶³ Estas são perguntas que Mounier crê que devem ser feitas.

E sobre o engajamento que essas filosofias propõem, também há questões a serem levantadas. Assim, diz Mounier: “Unimo-nos parcialmente à crítica marxista. Pois fala-se muito de compromisso. Mas onde é que esse engajamento nos oferece a ocasião para tal? Engajar-se em coisa alguma, ser fiel a nada, abraçar alegremente a morte ou ao absurdo talvez seja um projeto excitante para o espírito. Todavia, é de se temer que ele só excite espíritos desabituaados das alimentações básicas e que só nutra delírios, antes que pensamentos.”¹⁸⁶⁴ E ainda: “O novo pessimismo as aceita de frente. O ativismo que ele

¹⁸⁶² *Ibidem*.

¹⁸⁶³ *Ibidem*, p. 107.

¹⁸⁶⁴ *Ibidem*.

professa é uma posição de vontade, a que em seguida a sua ontologia retira os alicerces. Ora, essa ontologia não é, ela também, menos voluntária. ... Na raiz deste ativismo há *um projeto a priori, uma decisão, na origem, de olhar a existência como inexorável*. Não há uma constatação, mas uma *recusa*. É verdade que este desafio à alegria existencial pode não ser propriamente negativo. Mas para lhe atribuir uma positividade qualquer, temos que inverter a sua negação, negá-la como negação pura, embora assumindo-a como desafio.”¹⁸⁶⁵ Aqui, por incrível que pareça, vemos novamente o paradigma da modernidade ecoando seus sons numa espécie de contra ponto nos baixos, mas compondo uma mesma sinfonia. Vemos que a vontade de universalidade do otimismo liberal burguês, que tem se imposto de modo parasita nas produções humanas e em nome da verificabilidade destas mesmas produções sempre avaliadas dentro do espectro dos pseudo-valores do utilitarismo e do pragmatismo burgueses acolhidos pela modernidade, retornar invertida, nestas *filosofias da inexistência*, na forma agora de uma negação pura, como *pessimismo universal*.

Todavia, Mounier nota determinadas nuances nessas tradições existencialistas que devem ser relevadas. “Em Kierkegaard, o desespero não é um estado simples, um resíduo último, mas uma realidade em estágios, ou, se se quiser, em muitas dimensões.”¹⁸⁶⁶ A angústia pascaliana não rói menos o coração do que a derrelição do absurdo, diz Mounier.¹⁸⁶⁷ Todavia, ele sabe que não se trata só de abstrações. Desde o primeiro número de *Esprit* em 1932, em relação ao capitalismo, Mounier e sua equipe anunciam como base do programa da revista o seguinte: “... Nós não combateremos abstrações.”¹⁸⁶⁸ As realidades humanas, para o personalismo, são *realidades vivas*, e não simplesmente problemas que se resolvem por teorema ou silogismo. Nesse sentido, para o personalismo, trata-se de ver nessas filosofias da existência um testemunho, o testemunho do vazio e da falta de sentido da sociedade burguesa decadente, e, como já dissemos, não se refuta um testemunho, toma-se uma decisão diante dele. O absurdo não se refuta, se lhe pode recusar. Pois, contraposto ao ato de vontade que está na origem da afirmação do absurdo, só é

¹⁸⁶⁵ *Introduction ...*, *op. cit.*, p. 107. Já dissemos antes, pelas palavras de Jean LACROIX, que em MOUNIER, ou melhor, no seu *testemunho*, ou ainda, no seu *ato filosófico*, negatividade e positividade se encontram profundamente ligadas uma a outra, e é sob esse aspecto dialético relacional que se deve buscá-las.

¹⁸⁶⁶ *Introduction ...*, *op. cit.*, p. 108.

¹⁸⁶⁷ *Ibidem*.

¹⁸⁶⁸ *Bulletin des amis d'Emmanuel Mounier*, n° 58, Octobre 1982, p. 15.

possível um outro ato de vontade que o negue como absoluto.¹⁸⁶⁹ Mas a recusa do absurdo, para Mounier, não precisa ser gratuita, pode ser feita racionalmente. “É absurdo que tudo seja absurdo. Ou, em termos pascalianos, incompreensível que tudo seja incompreensível. O *absurdo filosófico*, segundo Mounier, comporta um tipo de chantagem lógica. Na maneira que se conduz às vezes o debate, diz Mounier, parece que não se pode procurar razão ou ser no mundo senão por um tipo de covardia ou de infantilismo filosófico, e que uma posição só é defensável desde que seja insustentável. Acabemos com essas intimidações, diz Mounier. Não há mais coragem em negar tudo ou em negar menos. Segundo Mounier, o mais difícil, como dizia Pascal, é negar onde se deve, e afirmar onde se deve. O resto é arrebatamento, de grande vulto, sem dúvida, mas o verdadeiro não se mede pelo vulto: ‘O ser humano é feito de tal modo que, à força de lhe dizermos que ele é um idiota, ele acabou crendo; e, à força de repetirmos isso a nós mesmos, acabamos também crendo.’¹⁸⁷⁰ Há muito de incerteza e desespero no mundo para que a fé existencial, e para alguns a simples Fé, não seja uma segurança, mas antes uma aposta. Mas o desespero só tem um sentido – não é desespero senão por essa fé. Se não fosse assim, não tiraríamos de nossa miséria senão uma seca e indolor satisfação que não clamaria tão alto.”¹⁸⁷¹

Para o personalismo, também, afirmar o absurdo é sempre mais fácil que vivê-lo, ou procurar viver – se as palavras fazem sentido – suas conseqüências lógicas na vida concreta. À luz do personalismo, somos levados a entender que as filosofias do absurdo não podem auferir para si o título de *filosofia do futuro*, pois o futuro é sempre aberto, o que quer dizer “disponível”, “à disposição”, não como objeto fixo, mas como *futuro aberto à liberdade criadora*. Tomar o absurdo como *a priori* é fechar-se em uma filosofia do passado, ou seja, “indisponível”, o que é justamente a negação da filosofia do futuro. Indo um pouco mais além, e com uma pergunta que decorre dos pressupostos de Mounier, no sentido da aplicação das idéias e das teorias: Onde encaixaríamos uma tal filosofia em dias como os de hoje, em que a humanidade procura justamente uma saída para seu grande impasse no sentido de continuar a vida com qualidade humana sobre o planeta terra? É claro que as forças de conservação do *statu quo* querem o mesmo, mas sem abdicar de um

¹⁸⁶⁹ *Introduction ...*, *op. cit.*, p. 108.

¹⁸⁷⁰ *Introduction ...*, *op. cit.*, p. 108. Em nota de Mounier: “*Pensées*, 502.”

¹⁸⁷¹ *Ibidem*, p. 108.

só milímetro de seus privilégios. Ora, o tipo de engajamento, de ação, proposto pelas filosofias do absurdo, nessa sua resignação e nesse seu sono dogmático do aquém da razão, não se coadunariam muito mais com estas forças de conservação do que com o espectro humano esmagadoramente maior que compõe o desejo e o anseio por transformação? É nesse sentido que é necessário também observar o quanto estas filosofias do absurdo se encontram, em suas inspirações profundas – e até a contragosto – com o espírito pequeno-burguês, cioso por conservação e conforto. Esta observação não é gratuita, porquanto podemos observar na vida concreta que dificilmente uma pessoa, psicologicamente equilibrada e que vive em contato diário com o mundo da vida, sem muitas garantias do ganho do pão cotidiano, possa tomar para si o pessimismo e o absurdo como metafísica dominante. Quando uma pessoa que não tem recursos básicos para a manutenção da vida chega a um beco psíquico sem saída, a única saída que lhe sobra é a clínica. Por outro lado, afirmar a metafísica do pessimismo e do absurdo, quando se leva uma existência em que tanto as condições básicas de manutenção da vida empírica quanto até um certo conforto restrito estão garantidos é, enquanto comportamento, uma impostura que nunca poderá escapar, para o personalismo, ao crivo de um julgamento ético.

Ora, as filosofias da existência, ao fazerem a *passagem devida e necessária* de um puro tratamento noético das realidades vivas, (como o que a sociedade burguesa, depois de Descartes, se acostumou a tratar as coisas para a manutenção de suas comodidades), extrapolam o devido e incorrem em outra impostura, não menos inaceitável: “O desespero ocupa, na perspectiva existencial, o lugar que tem a dúvida metódica no ponto de partida da reflexão cartesiana.”¹⁸⁷² Todavia, com uma observação sobre o ato do Cogito de Descartes por parte de Mounier: “Descartes divide até o último talo o fio da dúvida: ele não poupa uma verdade que decretaria mais sólida que uma outra: pois seria ainda essa razão, posta em causa, que tomaria essa decisão. Mas *é do exercício total da dúvida, tomada como ato de pensamento, que nasce interiormente o ato, fundado com o primeiro, que repele a dúvida.* [grifo nosso] Se eu duvido, eu penso, se eu penso, eu sou, tudo isso aparece em um único gesto do espírito, o retrocedimento do nada ao ser se faz no discernimento mesmo do ser pensando o nada: não a iluminação passiva, mas verdadeiro endireitamento do

¹⁸⁷² *Introduction ...*, op. cit., p. 108.

pensamento, meia volta diante da dialética que o corroia.”¹⁸⁷³ Por estas palavras, vemos que, se Descartes foi, de certa forma, conivente com a impostura racionalista que lhe sucedeu, esta impostura mesma não tem razão de ser, para Mounier, a partir de um sentido mais fundamental que há no ato fundante mesmo do *Cogito*, onde se encontram dialeticamente afirmados *o ser e o nada*. Não resta dúvida, à luz do personalismo de Mounier, de que qualquer tentativa de distinção como implicando separação – *racionalismo* – ou de agregação como redução – monismo ou panteísmo – vai ser sempre uma postura menos existencialmente densa e menos afrontadora e, por sua vez, menos dignificante das capacidades racionais do ser humano, como indicam o ato criativo do Cogito cartesiano, segundo Mounier. Em uma palavra, não serão um suficiente *elogio à inteligência humana*, em seu afrontamento do ser e o nada, que o personalismo de Emmanuel Mounier se propõe ser e para o que o ato fundante do *Cogito*, na leitura de Mounier, aponta.

Mounier, ao vincular a noção de absurdo a uma certa inspiração advinda da tradição dos existencialismos pode levantar a suspeita de que não sabia que Sartre, por exemplo, combatia o tipo de *absurdismo* de Albert Camus, quer dizer, enquanto não sendo *suficientemente absurdo*, ou seja, *não radical*, o que não é verdade, pois Mounier sabia disso. Em *L'Espoir des Désespérés*¹⁸⁷⁴, acerca da morte em Malraux, autor em cuja obra Mounier vê antecipada grande parte dos temas desenvolvidos posteriormente por Sartre¹⁸⁷⁵, o diretor de *Esprit* faz as seguintes citações: “‘A coisa capital da morte é que ela torna irremediável o que a precede, irremediável para sempre.’ ... ‘A tragédia da morte está no fato de que ela transforma a vida em destino, que a partir dela nada pode mais ser compensado.’”¹⁸⁷⁶ A estas citações, na mesma nota (cf. *abaixo*) Mounier observa: “Sartre¹⁸⁷⁷, se refere explicitamente a esta passagem de *L'Espoir* em sua análise da morte. ... Sartre se separa de Malraux quando se recusa a dar à morte algum sentido, algum valor que seja. Ela é o absurdo em estado puro, ‘ela não pode senão despir a vida de toda sua significação.’”

Quanto a isso ainda: “Toda questão sobre a origem do ser, escreve Sartre, é absurda, pois essa questão mesma é condicionada pelo ser.” Esta resposta não satisfaz a Mounier,

¹⁸⁷³ *L'Espoir des Désespérés*, op. cit., p. 333.

¹⁸⁷⁴ *Oeuvres IV*, pp. 258 ss.

¹⁸⁷⁵ *L'Espoir des Désespérés*, op. cit., *passim*.

¹⁸⁷⁶ *Ibidem*, p. 295. Em nota de MOUNIER: “Moreno, Hernandez, *L'Espoir*, 224-5; 294-5.”

¹⁸⁷⁷ *Ibidem*, p. 295. Em nota de MOUNIER: “*L'Etre et le Néant*, 625.”

assim: “pode-se dizer isso também de todas as noções e de todas as noções primeiras. Sendo o ser *logicamente injustificável* [grifo nosso]: seria o caso de que ele continuaria sendo injustificável sobre outros registros de valores?”¹⁸⁷⁸ Mounier percebe o problema da auto-referência da linguagem, se se pretende colocar o problema do ser só no registro da lógica. Sendo assim, este problema da auto-referência lógica da linguagem não pode ser deixado de lado no momento mesmo em que o problema do ser é tomado sob esse registro. Ele é levantado no exato momento em que Sartre, para mostrar o absurdo da questão sobre a origem do ser, toca também numa sua constituição que quer própria enquanto absurdo mas que, *a fortiori*, já seria, no próprio caráter de negação, uma maneira de responder à pergunta a qual considera antecipadamente absurda. Mas não fora desse quesito lógico, existe uma dimensão em que Mounier entende que o existencialismo coloca o problema da natureza humana mais ligado as suas verdadeiras inspirações existencialistas: “‘O existencialismo é um humanismo’. Seguramente. [diz Mounier] Mas para ele não há natureza humana que forneça ao ser humano, previamente, os quadros em que ele seria mais ser humano. Se se trata de ultrapassar dialeticamente uma concepção estática da natureza humana, metafisicamente grosseira e praticamente escrava do conservantismo e da pobreza de imaginação, que denominará sempre de ‘natureza’ as condições provisórias do hábito, nós concordamos.”¹⁸⁷⁹

Daí Mounier procurar perceber os elementos mais profundos, diríamos, existenciais, dessa negação, que, para o personalismo, é onde realmente moram os verdadeiros moventes sob a pele das aparências da pura negação. Interessa a Mounier relevar estes aspectos mais profundos. “A consciência absurda se comunica em Nietzsche como um entrelaçamento potente, nos existencialistas ela pressiona o ser humano por todos os lados como uma necessidade imperiosa, ontologicamente fundada; ela aparece em Camus como uma exigência moral, mais do que como uma afirmação vital ou racional; e uma exigência moral frágil, que não subsiste senão por um esforço constrangedor, sempre desvanecente, da vontade.”¹⁸⁸⁰ Mounier mantém essa busca do essencial porque assim como vê paralelo à decadente projeção sociológica do cristianismo um *cristianismo reverdejante*, vê também, paralelo à decadência de um ateísmo resignado e puramente negativo, um *ateísmo robusto*.

¹⁸⁷⁸ *Ibidem*, p. 372.

¹⁸⁷⁹ *L'Espoir des Désespérés*, op. cit., p. 380.

¹⁸⁸⁰ *Ibidem*, p. 330.

Mounier quer provar e ver a promessa que se encontra por trás de toda essa resignação. Isso para o personalismo é provar os valores. Diz Mounier: “Crítico do existencialismo do ponto de vista cristão? Eu fico muitas vezes embaraçado. ... De início, porque o existencialismo é bem vago ou bem vasto. Quando ainda se confundia o existencialismo com uma febrezinha de café, ou mesmo com o sério e já monumental esforço de Sartre, eu achei bom¹⁸⁸¹ restabelecer em sua envergadura a árvore dos existencialismos: enraizado sobre Pascal e Kierkegaard, gerando, de um lado, antes de Sartre, Husserl, Heidegger e Nietzsche, e, de outro, Chestov e Berdiaeff, Blondel e Buber, Jaspers e Gabriel Marcel, ele desenvolve, sobre o fundo raso do século XIX, a dupla ramagem de um ateísmo robusto e de um cristianismo reverdejante.”¹⁸⁸²

Isso é para esclarecer que a crítica de Mounier não pode servir de alibi para as demissões de um pseudo-espiritualismo cioso de todas as preocupações pequeno-burguesas. Para Mounier, nesse sentido, a visão de Sartre é mais autêntica que o sorriso de Saint-Sulpice e as harmonias leibinizianas.¹⁸⁸³ Para o personalismo, fora do jogo fácil do moralismo maniqueísta, trata-se de ver no existencialismo o apelo a uma experiência mais plena, pois, por exemplo em Sartre, a ferida do ser, que lhe dá também, em certos momentos, essa macicez estéril da qual Sartre nos dá uma imagem inolvidável, deve fazer apelo a uma experiência mais total – pois já que se trata, diz Mounier, por método, de experiência – parece que os aspectos essenciais lhe têm escapado.¹⁸⁸⁴

Para concluir este *tema da solidão e do secreto*, face às “ontologias” do desespero, poderíamos elencar, na intenção de marcar um contraste salutar, a “ontologia da esperança”, que Emmanuel Mounier vê se destacar da reflexão de Gabriel Marcel, na esteira de Kierkegaard. Ou, para acompanhar Mounier, estabelecer um contraste entre um *desespero fechado* e um *desespero aberto*.¹⁸⁸⁵ Segundo Mounier, o primeiro, que não toma de forma alguma o partido da esperança, o *desespero fechado*, se apóia em uma recusa e se fecha sobre uma concentração egocêntrica, uma crispação do eu, um “*moi je*”, emitido sobre o eixo da reivindicação e da possessividade. Ele nasce de uma indisponibilidade primitiva em que o ser humano já não pode receber nenhuma revelação da existência

¹⁸⁸¹ *Introduction aux existentialismes, Oeuvres III*, p. 71.

¹⁸⁸² *L'Espoir des Désespérés*, op. cit., p. 359.

¹⁸⁸³ *L'Espoir des Désespérés*, op. cit., p. 368.

¹⁸⁸⁴ *Ibidem*, p. 371.

¹⁸⁸⁵ *Introduction ...*, op. cit., p. 109.

porque ele aí está precisamente *cheio de si*. Pouco importa, segundo Mounier, desde então, que ele se satisfaça com pouco e transborde de otimismo, ou que, submergido pela decepção da existência, deslize para o desespero. A atitude fundamental, segundo o diretor de *Esprit*, é a mesma nos dois sentidos. Cada um dos dois tipos considera o mundo, em face de si, como um ter inventariável e contábil. O otimista, diz Mounier, é aquele que *conta* sempre com o futuro, o desesperado do finito é aquele que não conta mais com nada nem com ninguém. Mas todos os dois *contam*. Dispõem, ambos, segundo Mounier, das coisas e de si e julgam o jogo. Lembremos desta palavra já citada, diz Mounier: “O inventariável é o lugar do desespero.” A ansiedade, temor do futuro, sentimentos mais modestos, são já as doenças do ter.

A esperança, ao contrário, segundo Mounier, é primitivamente um desarmamento do *eu*, uma recusa de querer dispor de mim mesmo, de avaliar as minhas possibilidades, uma distração ontológica voluntária, um abandono. Ela não é, para o diretor de *Esprit*, uma maneira de beatificar meus desejos, pois é tanto mais autêntica quanto mais se distancia do desejo e se recusa a imaginar a substância da coisa esperada. Mas ela é paciência, quer dizer, renúncia à pressa, à indiscrição do que, no mundo, pode nascer independentemente de minha ação possível, conclui Mounier. Ela não considera o mundo como inventariável, e, portanto, esgotável, mas como inexaurível. – Isso nos lembra que, para o personalismo, o ser é *transbordamento*. – Ela se recusa a calcular as possibilidades, e geralmente medir os poderes em jogo. Neste sentido e sobre este plano, segundo Mounier, ela é uma distância tomada em relação ao mundo funcional das técnicas, formado a serviço dos meus desejos; ela afirma a ineficácia última das técnicas na *solução do destino do homem*, que, segundo o personalismo, é o que realmente importa. Ela se situa no oposto do ter e da indisponibilidade. Ela dá crédito, dá tempo, dá campo à experiência em curso. Ela é o sentido da aventura aberta, ela trata a realidade como generosa, mesmo se esta realidade deva aparentemente contrariar os meus desejos. Nós podemos nos recusar à esperança como ao amor, diz Mounier. Todavia, a esperança é antes uma virtude, e não uma consolação, uma facilidade. Na verdade, segundo Mounier, ela é mais que uma virtude, ela entra no estatuto ontológico de um ser definido como transcendente no interior de si

mesmo.¹⁸⁸⁶ Aceitá-la ou recusá-la é aceitar ou recusar, segundo Mounier, ser ser humano.¹⁸⁸⁷ Com isso, dizemos novamente dizer que uma filosofia da esperança já deveria ter tido a mesma divulgação que teve a filosofia do desespero, pois, segundo o personalismo, ela parece corresponder, pelo próprio processo de personalização que temos tentado descrever aqui, à dimensão mais original da existência humana. Por isso, sua afirmação, pelo personalismo, é, por assim dizer, a afirmação da filosofia mesma que está em suas próprias bases.

V.7 Crítica personalista para uma reabilitação da objetividade

Até este momento, tentamos uma aproximação a alguns elementos que consideramos entre os mais importantes no tocante à dimensão da subjetividade que pudemos destacar a partir da aproximação personalista aos existencialismos e nos escritos mais pertinentes a esta questão na obra de Emmanuel Mounier. Como fizemos notar, a pessoa, para o personalismo, se faz em um duplo movimento de *interiorização* que se complementa por um de *exteriorização*, e vice-versa. Portanto, temos de deixar agora o *tema da solidão e do secreto* e dar o passo seguinte sobre a constituição da *relação*, já que tanto para o existencialismo quanto para o personalismo, pode-se dizer, “o ser humano é ele e suas circunstâncias”. É Karl Jaspers, para Mounier, quem coloca e expõe melhor tanto a *fratura do ser* quanto a necessidade incontornável da *mediação* – das *instituições* – na condição da finitude. Para tanto, de Jaspers, Mounier faz a seguinte citação: “Para a filosofia, a objetividade está colocada em questão. Mas o perigo dessa reflexão é o de dissolver todo conteúdo... e de encalhar no niilismo. *O objetivo da filosofia é uma nova posse da objetividade*, [grifo nosso] que é então o meio de aparecer da existência.”¹⁸⁸⁸ Esta nova posse da objetividade é para o que Mounier e sua equipe em *Esprit* vão também tentar colaborar para a edificação. Nas aproximações que estabelecemos nos capítulos anteriores,

¹⁸⁸⁶ *Introduction ...*, *op. cit.*, pp. 109 s. Em nota de MOUNIER: “Bergson parece ter ficado às vezes incomodado por um certo comedimento (que ele mantinha, por sua vez, do espírito universitário e de sua formação científica) em desenvolver todas as implicações de seu pensamento, sobretudo aquelas que não poderiam se apoiar em um roda-pé científico imediato. É Péguy quem cantou para ele a esperança.”

¹⁸⁸⁷ Para toda esta parte: *Introduction ...*, *op. cit.*, pp. 109.

¹⁸⁸⁸ *L'Espoir des Désespérés*, *op. cit.*, p. 374.

tentamos delinear, em várias perspectivas na filosofia selvagem de Emmanuel Mounier, como o personalismo elabora essa nova posse da objetividade, fora da alienação abstracionista do liberalismo-racionalismo burguês, fora do reducionismo do pseudo-espiritualismo, também ele, contribuidor para a volatilização das dimensões autênticas e pertinentes da matéria e das necessidades materiais em nome de um suposto *espírito*, e fora também do reducionismo das dimensões espirituais do ser humano a mero epifenômeno da matéria, mantido pelo método e pela metafísica do materialismo dialético.

Podemos perceber então que, nesse sentido, o “objetivismo” cantado pelos positivistas, ou pela família positivista, em suas várias ramificações, para o personalismo, não tem nem o monopólio e nem a última palavra sobre o que constitui a “objetividade”. Essa desolidarização constante das essências de suas projeções institucionalizadas ou teóricas é uma tarefa que faz parte, como temos visto, do trabalho de chamada à lucidez, proposto pelo personalismo como um todo, e bem enfatizado por Mounier e sua equipe em *Esprit*.

Para tanto, logo no primeiro número de *Esprit* Mounier e sua equipe procuram “elucidar”, antes que “explicar”, o que, para eles, quer dizer *espírito*. Nesse primeiro número, que saiu no mês de dezembro de 1932, logo de início, no *Programme pour 1933*, temos a descrição dos princípios que nortearão, a partir de então, a linha editorial da revista. Ali então lemos: “... a necessidade mais urgente não é sempre a mais essencial, nem a mais amada. E isso é de importância capital: *a revolução não é para nós o valor primeiro, mesmo na ordem cultural.*”¹⁸⁸⁹ Ela pode nos ser imposta por nossa concepção de ser humano e de justiça. Mas colocando no espírito tudo o que significa para cada um de nós os valores interiores e sociais, metafísicos ou religiosos, nós somos do partido do espírito, antes que do partido da revolução. – Isto quer dizer que nossa obra, trabalhando totalmente aí, não depende do sucesso ou da iminência de uma realização temporal. – O que é o espírito pelo

¹⁸⁸⁹ Como já dissemos, Mounier e sua equipe, juntamente com a grande parte dos movimentos de esquerda da época, se consideravam num tempo de “revolução” sócio-política iminente. Esse tema delicado e complexo da revolução levará *Esprit* a se desvincular da *Ordre Nouveau* de Alexander Marc, Arnaud Dandieu, Denis de Rougemont e René Dupuis (Cf. LUROL, *Mounier – Gênese de la personne, op. cit.*, da p. 301 a 309; aqui LUROL apresenta uma série de notas biográficas sobre os principais colaboradores de *Esprit*). A *Ordre Nouveau* seria um órgão de prolongamento tático de *Esprit*, laboratório de idéias, no campo da ação política, o qual Mounier considerava que tendia a sacrificar os princípios e se perder na tática. E será sobre esta problemática do esquecimento dos princípios e o perder-se na tática que se concentrarão muitos dos esforços de Emmanuel Mounier no sentido da busca da lucidez, principalmente também, como já vimos, junto aos revolucionários marxistas.

qual nós tomamos a cruzada? Seria vão e ingênuo, pelo fato de que nós reunimos seres humanos, querer definir uma abstração que retine um lugar comum múltiplo. Nem nossos corações ficariam satisfeitos, nem nossos espíritos convencidos; somos, todos, além do mais, muito ávidos por sinceridade e solidez. – Nenhum de nós confunde o espírito com o simples ardor do temperamento ou as fabricações do pensamento. Para nós todos, ele é um incontornável, uma realidade viva. Mas ele se revela diversamente em cada um. Este o reconhece no apelo do herói, ou, antes, em uma pureza anônima, uma generosidade indefectível que ele sente em si maior que si mesmo, ou ainda na justiça, que se eleva do coração do povo. ... – Eis aí nossa diversidade, a qual nós não saberíamos negar nem resolver.”¹⁸⁹⁰ Como vemos, para o personalismo *o espírito ama a diversidade*, e é essa paixão pela diversidade que vai ser, desde 1932, uma marca da experiência inédita no Ocidente de um ecumenismo real *antes da letra*, ecumenismo de diálogo sem restrições, fora da mentira para dentro da lucidez, realizado pela equipe interdisciplinar de *Esprit*.

Por aí, já podemos ver que ao sentido frágil e precário de toda comunicação, ao sentido da *miséria da linguagem*, reconhecido pelo personalismo, os existencialismos, por sua vez, para Mounier, tendiam, em relação a esta sua clara *miséria*, a aumentá-la ainda mais além da *conta humana* como fracasso *a priori*, e sem pleno poder para isso. O personalismo, como temos enfatizado, vendo todas as instituições humanas, como a *linguagem*, sob o modo de ser do artefato, não poderia nem seria capaz de emitir um juízo tão dogmático como esse. Para o personalismo, esse tipo de juízo se elevava com mais ênfase de determinadas correntes existencialistas só porque estas constatavam que o racionalismo instrumental havia viciado e envenenado também a esfera da comunicação humana. Todavia, *omnia arte facta sunt*, para o personalismo, *tudo está por se fazer*. Além disso, o voto de confiança na pessoa criadora por parte do personalismo toma também o seguinte sentido, *tudo é possível ao ser humano*, até mesmo ser feliz, e sabendo que, para isso, a *felicidade* burguesa não bastaria. Todavia, ao lado da indiferença, o *desespero* para Péguy e Mounier vai continuar sendo o grande pecado: “Péguy dizia que o desespero é o grande pecado, pois o desespero é a recusa de tirar partido das fecundidades do infortúnio...”¹⁸⁹¹

¹⁸⁹⁰ *Bulletin des amis d'Emmanuel Mounier*, n° 58, outubro de 1982, p. 14.

¹⁸⁹¹ *Mounier et sa génération. op. cit.*, p. 479: correspondência a sua irmã, *Madeleine Mounier*, de 17 de abril de 1931.

São por esses sentidos, deixados pela reflexão de Emmanuel Mounier, que o personalismo, dentro de sua dialética do engajamento-desengajamento, enquadrará a questão das *mediações*, ou seja, das *instituições*; ou ainda, da maneira como ele concebe a *reabilitação da objetividade*. Como podemos ver, não se trata de “institucionalismo”, mas de inserir, dentro da discussão sobre as instituições, algo que necessariamente é anterior às próprias instituições e que, para o personalismo, é a única maneira de não deixar-se perder nem pela vertigem do institucionalismo nem pela ingenuidade anarquista da negação de outras aderências que o personalismo via como necessárias. qualquer aderência. Essa colocação de um aquém das instituições na discussão sobre as instituições é, para o personalismo, a única maneira de se iniciar uma adequada e pertinente discussão sobre o tema, pois é a maneira de colocar em uma perspectiva que ele vê como a mais adequada e que, frente ao pragmatismo institucionalista, busca o sentido mais específico do ser das instituições. Este, para o personalismo, deve se dar e se destacar de dentro do conjunto total da produção cultural humana em vista de compor e fazer valer, em sua esfera própria de mediação e de propiciadora das aderências necessárias para a manutenção da vida social, o conjunto das necessidades que compõem o desenvolvimento pleno da pessoa concreta em sua luta pelo real e afirmação de sua vocação singular no seio da existência intersubjetiva.

A Mounier: “Nada repugna mais profundamente que o gosto, tão comum hoje em dia, de um aparelho de pensamento e ação funcionando como um distribuidor automático de soluções e de instruções, obstáculo frente às investigações, seguro contra a inquietação, a dificuldade, o risco.”¹⁸⁹² Na verdade, como temos tentado apresentar, qualquer forma de engessamento repugna ao personalismo, a começar pelo *pensamento*, que para ele não deixa de imprimir o seu alcance às instituições, as quais o liberalismo burguês abstrato é a grande prova disso quando quer que as tomemos apenas sob o modo de funcionamento irresponsável e sempre destacado do conjunto social, único que, para o personalismo, lhe confere o verdadeiro sentido. O princípio de indeterminação personalista, que não se confunde com a atitude do ceticismo dogmático, vai até às raízes de toda e qualquer estrutura que toca. Isso porque o ceticismo dogmático funciona como um álibi para todo tipo de indiferentismo – “se é *a priori* impossível alcançarmos a verdade (a verdade em uma concepção substancialista), logo, é inócua sua procura”. Vemos que a exigência desse

¹⁸⁹² *Le personalisme, Ouvres III*, p. 430.

ceticismo quanto à verdade no plano da finitude, por outro lado, é uma exigência *absoluta*, o que a torna, tomado o plano mesmo da finitude, *inconcebível e impossível* como tarefa humana, pois não respeita as próprias limitações que o modo de ser da finitude impõe à busca da verdade. *Por outro lado*, o antigo ecletismo também, (ou melhor, *na mesma intenção*), é ainda uma idéia para confortar, tranquilizar os espíritos atônitos com a realidade de um mundo antigo no qual se sentia esvaecer todos os ideais de independência e de cidadania que com tanto esforço haviam construído e que, então, desmoronava.¹⁸⁹³

Para o personalismo, não obstante o *cronos*, algo semelhante poderia ser dito em relação ao tipo de atitude que hoje sobressai e que podemos chamar, ao lado do neo-estoicismo, como vimos antes, de “neo-ceticismo dogmático”, advindo de uma inspiração de escopo geral e de matiz nietzscheano, mas que já não se nutre da mesma inspiração do ceticismo antigo, pois negam *muito mais absolutamente ainda*.¹⁸⁹⁴ Do ceticismo antigo advinha uma “atitude” muito mais heróica e erótica em relação à vida por parte do cético, pois este ainda mantinha uma certa crença nas capacidades racionais do ser humano, o que, por outro lado, era o que se tornava a pedra de tropeço para a afirmação mesma do seu ceticismo dogmático. Ali não se negava de maneira absoluta as capacidades racionais. Nulas, na perspectiva cética, apenas em sua afirmação, *mas não em sua negação quanto à possibilidade da verdade enquanto negação da verdade*. Essa inconsistência lógica nunca passou despercebida. Por sua vez, bem limitadas na perspectiva eclética em sua afirmação, mas não em sua capacidade de agregação e composição de uma verdade sempre aproximativa em vista da *conciliação*.¹⁸⁹⁵ Todvia, nestas duas perspectivas, ao menos não há fuga do diálogo.

No entanto, segundo a perspectiva do personalismo, o caso é bem diferente com o “neo-ceticismo dogmático” contemporâneo. Neste, como já observara Mounier acima, nega-se não apenas, e com razão, a “verdade” como uma “substância”, como uma propriedade acabada, como também nega-se que haja, no ser humano, qualquer

¹⁸⁹³ TOYNBEE, Arnold J., *Helenismo – História de uma civilização*, Zahar Editores, 3ª edição, Rio de Janeiro, 1969; especialmente o Capítulo 12: *A idade da agonia*, p. 160 a 176.

¹⁸⁹⁴ Cf. RICOEUR, *O si-mesmo como um outro*, op. et loc. cit.

¹⁸⁹⁵ Ver, sobre o ceticismo acadêmico, ver: RIVAUD, Albert, *Histoire de la philosophie – Des origines a la escolastique*, Deuxième Édition, Presses Universitaires de France, Paris, 1960, pp. 434 a 440; também, Giovanni REALI – Dario ANTISERI, *História da filosofia*, 3 vols., Edições Paulinas, São Paulo, 1990, vol 1, pp. 273 a 275. Sobre o ecletismo, ver: LEONHARDT, Jürgen, “Cícero – Filosofia entre ceticismo e confissão”, in *Filósofos da Antiguidade*, 2 vols., Michael Erler & Andréas Graeses (orgs.), Col. História da Filosofia, Editora UNISINOS, São Leopoldo, R.S., 2003, pp. 81 a 100.

possibilidade, ligada a suas capacidades racionais mesmas, pela qual se possa minimamente tocar a verdade como uma possibilidade de superação de suas outras dimensões anárquicas, enquanto estas sempre, em último caso, permanecerão, para esta perspectiva, as dominantes: em Nietzsche, de maneira total por sua contraposição radical à cultura ocidental enquanto definida pelo que ele denomina “filosofia da representação”¹⁸⁹⁶; em Heidegger – e depois Sartre – pelo *a priori* do malogro – entendido no sentido negativo como resultado último e como constituinte fundamental a que toda comunicação humana está *antecipadamente* fadada. O personalismo, como vimos antes, constata nestas perspectivas além de um problema de conceitos uma *posição de vontade*, que se situa no postulante aquém dos conceitos. Todavia, isso não impedirá estas mesmas perspectivas, e de *maneira estranha*, “a argumentar em vista de convencer” sobre o que elas dão antecipadamente como recusa e no reconhecimento de que não se pode convencer pela razão dado o fato de esta encontrar-se *a priori* totalmente comprometida.

Portanto, para uma perspectiva personalista será impressionante o fato destas filosofias continuarem a se expressar *pela linguagem*. Essa inconsistência dilacerante, por outro lado, a Emmanuel Mounier vai tomar um outro sentido. Ela não deixará de lhe apontar um caráter de *apelo*, que Mounier entenderá como permanecendo por trás tanto da dureza neoestoica colocada ao existente como exigência para se permanecer fora da *má-fé*, ou na *vida autêntica*, quanto na persistente obstinação em seu caráter de negação. Mesmo esta estando *irremediavelmente* vinculada às capacidades racionais. Das mesmas das quais estas perspectivas se servirão para comunicar-se, por outro lado, pretendendo negar qualquer tipo de “êxito comunicativo”. E isso por meio destas mesmas vias pelas quais não verão a possibilidade de *afirmar* outra coisa que a *negação*. Este quadro, Mounier já via como gerador de uma pseudo-positividade, como já vimos, pois não seria senão, *aprioristicamente*, do começo ao fim, a constatação de um *malogro*, verdadeiro no plano da experiência da existência singular, mas que nelas acaba tomando um alcance *ontológico* para Mounier inaceitável. Para ele, todavia, mais a contragosto de Nietzsche, em quem ainda Mounier sentia o ensejo de *ultrapassamento* e, portanto, de um movimento de *mais*

¹⁸⁹⁶ Marton, SCARLETT, *Extravagâncias – Ensaio sobre a filosofia de Nietzsche*, GEN-Discursos Editoriais-Editora UNIJUI, São Paulo, 2000, pp. 115 ss. e 135 ss. (respectivamente: *Nietzsche e Descartes: Filosofias do epítáfio e Nietzsche: Consciência e inconsciente*).

ser, ao *sim dionisíaco*¹⁸⁹⁷; mas não tanto em relação a Heidegger, em cuja experiência do nada Mounier via uma extrapolação, uma escorregadela fatal, de uma experiência psicologia individual autêntica do nada, já realizada pelos místicos, e de maneira não se sabe por quais poderes, para a *condição ontológica* do *Dasein*, do ser para a morte em geral que deveria tirar qualquer “positividade” possível desse critério de *negatividade a priori*.

Mounier percebeu então que a situação deste neo-ceticismo dogmático caminhava para gerar, como o antigo, mas não como uma escola à parte, e mais como uma espécie de *sentimento* que comanda a sua *Weltanschauung* no plano das atitudes na vida prática, o que poderíamos chamar, como já indicamos com Landsberg, de *frisson*, de *volúpia niilista*. Este resultado, parece, a contragosto mais de Nietzsche, como dissemos, (que julgava, antes, niilista, em relação à afirmação da vida, as outras tradições, nomeadamente a do cristianismo), mas não em relação às conseqüências dos próprios pressupostos da ontologia de Heidegger. Para o personalismo, para ser *conseqüente* com esta perspectiva do neo-ceticismo dogmático, dever-se-ia chegar à inevitável solução pirrônica: à *epoché* como suspensão da palavra, ao silêncio. Mas, dado o aspecto volitivo desse neo-ceticismo, antes que puramente noético, nele o personalismo só poderia ver uma espécie laica de voto de silêncio diante do assombro com o *Absurdo*, como, no âmbito religioso, é o caso do voto de silêncio, por parte do asceta, pela experiência da inesgotabilidade do *Sagrado* diante da precariedade da linguagem comum. Como já vimos, essa constatação se justifica, pois na experiência autenticada pela fenomenologia do sagrado em relação ao *numinoso*, o assombroso e o atraente, o que repele e o que aproxima na Divindade, se encontram nela *ao mesmo tempo* e de maneira igualmente intensa: *o céu e o abismo estão lá igualmente*.

Todavia, não é desinteressante notar que isto não acontece com o neo-ceticismo dogmático contemporâneo, pois é possível, *pela ambigüidade mesma que a noção de conseqüência toma nestas filosofias*, que se continue fazendo uso da linguagem não como instrumento à serviço de uma verdade, ou a um nível dela, passível de ser comunicado; mas como veículo pelo qual se veicula os sentimentos provenientes de sua *Weltanschauung*, o que, paradoxalmente, não consegue deixar de ser uma “vontade de verdade” da negação. É esse composto que está na base da angustiosa tensão, humanamente impossível de se manter, ou melhor, com a qual permanecer conseqüente, (e já sendo conseqüente, por outro

¹⁸⁹⁷ SCARLETT, *op. cit.*, pp. 95 s.

lado), na dinâmica própria aos constituintes de uma *negação absoluta*, como a que, se não é cabalmente empreendida hoje, ao menos sua sensibilidade pode ser sentida. Suas conseqüências, para o personalismo, são o indiferentismo, a arrogância – pelo sentimento de superioridade advindo destas pseudo-aristocracias (um tipo de rebanho de animais não gregários, animais solitários, contraposto ao rebanho dos animais gregários, de que fala Nietzsche); o inominável e impensável “relativismo absoluto”, que se dinamiza, no plano da ação, irresistivelmente como conservadorismo social, portanto – levando-se em consideração a ideologia dominante hoje em dia – pequeno-burguesa, capitalista e liberal; e ao *moralismo inverso*, pelo jogo maniqueísta, ou seja, ao *amoralismo*, pois, tomando o moralismo burguês decadente como se só ele tivesse a última palavra sobre a moral, assim, mantém o joguinho maniqueísta dos “liberados contra os recalcados”, joguinho este que os oportunistas da sociedade de consumo infantilizada e do discurso politicamente correto adoram manter e jogar; e ao *apolitismo* como atitude de vanguarda, como se só a ação política mantida pela decadente democracia parlamentar partidário-representativa ocidental fosse a única política possível e, ainda mais, como se a *ação política* fosse o único tipo de ação válida etc.

V.8 A alteridade: o outro, o semelhante e o próximo

Dadas estas linhas preliminares, entramos no *tema do outro*, mais concreto do que o tema da *alteridade* que, por sua vez, é menos concreto do que o tema do *semelhante*. Nesse sentido, o tema do *próximo*, para o personalismo, enquanto filosofia do encontro, se coadunaria melhor as suas perspectivas relacionais e intersubjetivas. Com esse tema do outro, pretendemos encerrar esse capítulo da *pessoa e existência*, crendo que ele compõe uma dimensão importante do *sentido da exteriorização*, enquanto movimento complementar ao de *interiorização* da pessoa, de que já falamos.

O sentido do outro é tomado por Mounier sob a categoria do *mistério*: “O sentido do mistério que nós lhe opomos designa não o esfumino (cobertura) fraudulento dos problemas, mas o reconhecimento direto, abaixo dos problemas, de um centro inesgotável de problemas. O sentido do outro é inseparável do sentido da interioridade. O outro é meu

semelhante, e “um outro eu-mesmo”.¹⁸⁹⁸ O que ficou para o moralista e o psicólogo com a diluição do eu e a perda do sentido do outro como mistério, mas em nada diminuindo a vontade de objetificação do positivismo, segundo Mounier, foi o seguinte: “Deixou-se ao moralista o cuidado de dissertá-lo como princípio de conduta e de vontade. O psicólogo também se limitou a estudar a “consciência de si”, que ele apresentaria como um ato de pura apreensão psicológica obtida destacando-se o olhar interior de toda ligação com a vida do corpo e das solidariedades do meio.”¹⁸⁹⁹

Mounier vê na contemporaneidade o esforço em colocar uma anteposição a esta vontade de objetificação pela negação do mistério do outro, ou do outro como mistério, na ética do desapego que ele crê se desprender em autores não religiosos como Gide e Nietzsche: “O amor-próprio em suas mil formas... é o mais protético¹⁹⁰⁰ de nossos demônios interiores. Toda crítica ao amor-próprio nos espirituais cristãos, toda sua ascese da despossessão não tem outro sentido que o de reduzir esta embolização¹⁹⁰¹ da vida pessoal pelo encobrimento do *ego*. Encontramos eco disso em pensadores modernos que se desviam de pontos essenciais da visão cristã. A ética do desapego, que atravessa a obra de Gide, tem suas raízes não muito distantes deste desejo de Nietzsche¹⁹⁰²: “Não ser *obrigado*, desde a juventude, a possuir e a querer possuir... *Nos deixar possuir* pelas coisas (não pelas pessoas) e por uma quantidade tão grande quanto possível de *coisas verdadeiras*... Nós somos o *campo de trabalho* das coisas! É necessário que germinem em nós *imagens da existência*.”¹⁹⁰³ Segundo Mounier, como vizinho do universo moral, o outro é uma aproximação e uma recusa: meio de aproximação e de desabrochamento pela força de atuação de sua qualidade moral, recusa viva pelo único testemunho mudo que reproduz sua fidelidade ou infidelidade aos valores por mim abandonados. A abertura real ao humano e a sua diversidade, segundo Mounier, é o mais seguro dissolvente do egocentrismo, ao mesmo tempo em que o mais poderoso revelador de minha diversidade interior. A indulgência

¹⁸⁹⁸ *Traité du caractere, Oeuvres II*, p. 516.

¹⁸⁹⁹ *Ibidem*, p. 524.

¹⁹⁰⁰ Que muda freqüentemente de forma.

¹⁹⁰¹ Obliteração de uma artéria.

¹⁹⁰² Em nota de MOUNIER: “*Volonté de puissance*, éd. Galimard, 1. IV, aph. 277.”

¹⁹⁰³ *Traité du caractere, Oeuvres II*, p. 545.

lúcida (e não a indulgência preguiçosa da indiferença ou a indulgência amorfa da idealização), segundo Mounier, é a arma ofensiva e precisa da compreensão.¹⁹⁰⁴

Portanto, Mounier reconhece que “o tema do outro é uma das grandes conquistas da filosofia existencial. A filosofia clássica o deixou em um estranho abandono.”¹⁹⁰⁵ Diferentemente do sociologismo, que coloca sua atenção sobre a organização social, antes que sobre a natureza da relação que une uma existência a uma outra existência, diz Mounier, a crítica existencialista recai precisamente sobre a ameaça da alienação que espreita cada um dos existentes, quando estes se limitam a considerar as suas relações com os seres humanos no simples plano da organização.¹⁹⁰⁶ Por outro lado, na experiência simultânea do muito próximo e do estranho, que o contato objetivo *não transfigurado* nos fornece, se desenvolve uma náusea do contato com o outro semelhante à náusea que se forma ao contato com as coisas. Em relação a isso, diz Mounier a palavra de Nietzsche a quem essa situação tomou pela garganta: “Toda comunhão torna comum.”¹⁹⁰⁷ Todavia, segundo Mounier: “Não é aqui a repulsa pelo outro que se exprime, mas repulsa pela proximidade na decepção de sua ausência.”¹⁹⁰⁸ E ainda: “A força e o fervor da relação que, na perspectiva existencial, liga o indivíduo a sua paixão – paixão do Absoluto, paixão do desespero – lhe faz sentir mais intensamente ainda a impotência existencial da relação objetiva. Nós temos visto em Kierkegaard se desenvolver, diz Mounier, depois se desfazer, sob uma inspiração mais profunda, essa tentativa do secreto e da separação.”¹⁹⁰⁹

Ainda em relação a Kierkegaard quanto ao problema da comunicação, mas que lança luz nesta conexão, diz Mounier: “Sempre o preocupou muito mais o problema da expressão e seus limites do que o da comunicação. Dela só falava como certos teólogos falam das mulheres, para assinalar seus perigos. Não se sente nele essa paixão pelo outro que atormenta um Jaspers ou um Scheler. Nós temos lembrado as ênfases de *Ou bien... Ou bien* sobre a comunidade conjugal. Mas esta é a sua primeira obra publicada, e estas ênfases se tornam mais e mais raras à medida que o tempo passa.”¹⁹¹⁰

¹⁹⁰⁴ *Ibidem*, p. 724.

¹⁹⁰⁵ *Introduction ...*, *op. cit.* p. 129.

¹⁹⁰⁶ *Ibidem*.

¹⁹⁰⁷ *Introduction ...*, *op. cit.* p. 129. Em nota de MOUNIER: *Par dela le bien e le mal*, alph., 160.”

¹⁹⁰⁸ *Ibidem*, p. 129.

¹⁹⁰⁹ *Ibidem*.

¹⁹¹⁰ *Ibidem*, p. 130.

Segundo Mounier, o ramo ateu, mesmo quando tentou reencontrar um vínculo entre as existências, o pensou sempre na forma de *conflito ou sujeição*. Assim, esse novo ateísmo, segundo Mounier, se distingue, radicalmente, do ateísmo clássico dos séculos XVIII e XIX e do seu otimismo social.¹⁹¹¹ Assim, Mounier reconhece que o “otimismo”, sendo a força que caracterizava esse ateísmo florido, (otimista para com as *leis do progresso* e não em relação às capacidades criadoras da *pessoa concreta*, segundo o personalismo), visto pelos existencialismos como um motivo central da decadência ocidental, vai ser justamente afrontado pelos existencialismos nesse seu caráter ilusório, todavia, com o ultra-realismo de um pessimismo tanto mais radical. Mounier, desde a discussão em teologia sobre o modernismo-liberalismo teológico e as novas correntes de afrontamento cristão, uma na linha de Maritain e outra na linha Karl Barth, de cujos extremos que representam Mounier vai se manter em guarda, todavia, entendia que na história, às vezes, chega o momento de fazer a balança pesar do outro para então, chegado o balancim a um movimento menos díspar, se procure, com mais segurança, o ponto de equilíbrio. Relembrando que pelo resultado da soma $1 + 1 = +$ do que 2, que o personalismo coloca como proposta e motivo de uma nova concepção da intersubjetividade, fora do sono dogmático do aquém da razão e de todo *a priori* metafísico pessimista, ele não quer encontrar o ponto exato de uma fixação tranqüila, um ponto estático, um tanto quanto *substancial*, mas um centro de densidade e tensão, um *locus* frutuoso.

Ora, já dissemos no início deste capítulo que Mounier conhecia o existencialismo bem antes das mais importantes obras de Sartre sobre o tema terem sido lançadas. E é sob essa experiência dos afrontamentos necessários que devemos entender a crítica de Mounier ao pessimismo que o existencialismo se vê na contingência de colocar frente ao otimismo do individualismo burguês. Sob este ponto de vista, Mounier se pergunta se à força de negar, *com razão*, absolutamente, para melhor esclarecer, fora da ilusão do otimismo florido burguês, a realidade de uma dimensão obscura, nada florida, da existência humana, como uma forma de desarmar o existente de qualquer pretensão de construção de alguma outra segurança ilusória a fim de que ele tome posse de si mesmo e de seu futuro, com esse arrombo de ultra-realismo, o existencialismo já não teria extrapolado – *além das possibilidades* mesmas do existente – as suas próprias bases que se quer fundadas sobre as

¹⁹¹¹ *Ibidem.*

condições de uma experiência possível no âmbito da finitude, e assim ficar pairando, fora da metafísica do *mundo-além*, dentro de uma outra metafísica do *mundo-aquém*, afirmando, então, pela negação, o que pretendiam justamente combater.

Por isso, para Mounier, em relação à crítica existencialista ao otimismo burguês florido, na verdade, pode-se perceber tanto uma *descontinuidade* quanto uma outra *continuidade*, além do aspecto do ateísmo engajado que se destaca em ambos. À distinção do otimismo social, nesse ramo do ateísmo contemporâneo¹⁹¹², por outro lado, atrela-se, pelo pressuposto do *conflito ou sujeição que comanda sua noção de relação*, um vínculo, como já tivemos a oportunidade de ver, justamente com o pressuposto fundante da sociedade moderna contratual e liberal, que, no entanto, esse ramo ateu contemporâneo diz fazer a crítica. Sabemos que a modernidade, em sua preocupação em garantir e legitimar *a posse e o usufruto da propriedade*¹⁹¹³, elegeu justamente os mesmos pressupostos de *conflito ou sujeição*. E isso não só como uma *hipótese*, sem fundamento histórico, para explicar o que movera o indivíduo moderno a fundar a sociedade contratual, pois, após a situação social burguesa liberal ideal ter se estabelecido, o que era só uma *hipótese*, passa a ser a *idéia reguladora* mesma que comandará o sentido que a sociedade burguesa e liberal entenderá como o mais profundo e característico de toda e qualquer relação social no

¹⁹¹² Para não simplificar uma questão que não é simples, o que quer dizer que para Mounier ela não pode ser tomada na forma de uma antítese entre dois tipos de fé rivais como o racionalismo a coloca, como já vimos, deixamos claro que se trata aqui de “um tipo de ateísmo”, e não de *todo ateísmo*. Aliás, dentro de uma perspectiva personalista, nenhum tipo de ateísmo declarado tem o monopólio do *ateísmo enquanto tal*. Nesse sentido, para o personalismo, o ateísmo é algo muito mais fundamental a ser conquistado do que “mera declaração de palavras”. Dizemos até que na mesma dimensão em que *ser cristão* – para quem entende o peso desta palavra – é um ideal, da mesma forma, *ser ateu*, para quem entende o peso desta palavra, também é um ideal. Essa discussão iria longe. Mas, com o que já temos dito até aqui, podemos certamente concluir dizendo que, para o personalismo, *tanto o cristianismo*, (que implica uma adesão plena ao *fiat voluntas tua* de Deus e que, portanto, deve comandar a posição do “filósofo cristão diante de Deus” e “dos seres humanos” com todas as suas conseqüências, ou seja, uma tarefa difícil que deve se renovar todos os dias), *quanto o ateísmo*, (que é, para o personalismo, a outra tarefa difícil de renúncia a erigir qualquer ídolo como fundamento último e que, nesse sentido, dada a precariedade da condição ontológica humana, é sempre ciosa em erigi-los, ao invés da busca de bons fundamentos no confronto frutífero do diálogo sem restrições em função do problema geral da verdade), vão se encontrar dialeticamente, de alguma maneira, tanto nesse perder-se para reencontrar-se no *fiat voluntas tua* de ambas as fidelidades fundamentais, como na quebra necessária de ídolos como parte inerente em ambas. O cristão, para cumprir sua vocação, deverá, a todo tempo, por a prova a sua adesão, para ver se ela não se tornou um ídolo que já não faz jus ao *Deus diante do qual* ele tem de se colocar; o ateu deverá se vigiar para não cair na tentação da consolação da ereção de algum ídolo negando a sua posição fundamental que é, justamente, a de *quebrar ídolos*. Há um sentido em que o ateísmo é teísmo, e há um sentido em que o cristianismo, para ser tal plenamente, tem de ser ateísmo. Aliás, uma das acusações de que o Império romano lançou sobre os cristãos primitivos era justamente a de *ateísmo*.

¹⁹¹³ Ver: LOCKE, *Segundo tratado sobre o governo*, *op. cit.*, passim. Ali veremos que, no frigidar dos ovos, é o que mais importa ao liberalismo.

âmbito de sua sociedade. Mas sempre mascarada pela sua pseudo-ordem de superfície, à qual Mounier chamará de “desordem estabelecida”. Como vemos, a *guerra de todos contra todos* da fundação da modernidade, de uma noção hipotética sem fundamento histórico, passa a ser, *de fato*, na perspectiva da ideologia do liberalismo burguês dominante, a *idéia reguladora* mesma de tudo que diga respeito aos constituintes das relações sociais. Ora, não se pode deixar de notar um certo parentesco e inspiração entre este mote liberal-racionalista-burguês e a inspiração crítica do existencialismo que pretende combatê-lo.

A essa vinculação pela negação, há ainda um *afastamento* do ateísmo contemporâneo do ramo analisado por Mounier, em relação ao ateísmo clássico, que deve ser aventado. Ligado ao seu otimismo, todavia, o ateísmo clássico *pelo menos* procurou se manter de maneira corajosa, com todos os seus problemas e limitações, não resta dúvida, dentro da *inspiração do universalismo* que sempre movera a história do Ocidente. E se hoje é postulada a superação desse ateísmo otimista por um outro ateísmo, isto se deve, a contragosto talvez para este último, a esta mesma *inspiração de progresso*: esse novo ateísmo deve, de alguma forma, mesmo enquanto pessimismo radical contra o otimismo florido, e para fazer valer seus pressupostos, se colocar como de melhor estirpe ou como mais adequado do que o ateísmo clássico. Mas, para que possa fazer jus a sua fonte, segundo a perspectiva personalista, aquele deveria manter essa mesma disposição corajosa de construção de uma universalidade possível sem, é claro, o *otimismo*. Todavia, como temos visto à luz do personalismo de Mounier, podemos dizer, então, que o ateísmo atual se apresenta, antes que como um substituto à altura de assumir o compromisso histórico, como o ateísmo clássico tentou ser e não foi, na verdade, *apenas* como uma crítica pelo que este prometeu e não cumpriu, sem possibilidade de propor qualquer outro sentido de comunidade de destino, que é o que, na verdade, para o personalismo, mais importa e o mais urgente como tarefa cultural. Em outras palavras, este atual ateísmo não toma para si nenhuma responsabilidade pelo que aquele deixou de fazer e que, para o personalismo, era justamente, (porque pode encontrar lastro axiológico sobre o qual construir sua mentira e se manter como verdade humana), o que nutria os valores fundamentais do que temos denominado aqui de “emergência da pessoa humana na história”.

Todavia, entrando mais especificamente na tradição Heidegger-Sartre, Mounier passa a descrever como se dá a relação aí. Mounier diz que Heidegger sustenta que o *sein*, o

ser, é *mitsein*, ser-com. Mas que neste *mitsein* o próprio Sartre, segundo Mounier, não discerne outra coisa que o sentimento comum que pode ligar, em sua tarefa coletiva, os *galerianos*, que não tinham nenhuma relação direta uns com os outros. Por outro lado, de acordo com Mounier, segundo Sartre, há na existência humana uma tendência incoercível à aglomeração na existência pastosa do mundo do *Se*. Ela é, pois, caracterizada por uma servidão radical de um existente em relação a outro. O existente, diz Mounier analisando a análise de Sartre, não pertence a ninguém em particular, mas, se ele se liberta de um, é para cair sob a servidão de um outro, e, sobretudo, dos outros. Minha existência, em Sartre, segundo Mounier, é implacavelmente heterônoma. Servidão tanto mais degradante porque meus senhores me sujeitam a sua própria degradação e não a sua glória. Servidão do caos humano, amorfo e intolerável. A existência autêntica não se conquista, então, senão na *derrelição total*. Fala-se muitas vezes neste momento, segundo Mounier, de comunidade de desespero. A bem da verdade, conclui Mounier, nada em Heidegger oferece qualquer fundamento para semelhante comunidade.¹⁹¹⁴ A partir desta síntese bem reduzida que podemos apresentar da análise que Mounier apresenta como sendo os constituintes e pressupostos da análise sartriana da relação com o outro, como podemos ver, permanece inteiramente negativa, – *a priori* negativa. Mounier destaca, como também já pudemos ver, que nesta perspectiva: “O solipsismo não pode ser evitado...”¹⁹¹⁵

Essa tendência ao solipsismo em Sartre, segundo Mounier, pode ser acompanhada em sua análise sobre a influência do *olhar do outro*. Sobre isso, diz Mounier: “O ser-visto não é uma descoberta de Sartre. Dele muitos psicólogos e psicanalistas têm se ocupado no curso destes últimos anos. Deve-se a H. Wallon um considerável estudo sobre a influência do olhar do outro no comportamento da criança.”¹⁹¹⁶ O gosto de ser visto e suas cumplicidades obscuras como gosto de ver, os laços do despudor e da indiscrição, do pudor e da discrição, são objeto de inúmeros estudos. Nós temos assinalado de passagem a importância dos temas do pudor e do secreto desde a primeira filosofia *existentielle*. O que é aqui – em Sartre, segundo Mounier – novo é a *utilização ontológica* [grifo nosso] destes estudos.”¹⁹¹⁷

¹⁹¹⁴ *Introduction ...*, *op. cit.* p. 130.

¹⁹¹⁵ *Ibidem*, p. 131.

¹⁹¹⁶ *Ibidem*. Em nota de MOUNIER: “Cf. BOIVIN, *Les origines du caractère*.”

¹⁹¹⁷ *Ibidem*, p. 131.

Em Sartre, segundo Mounier, o olhar do outro me constitui, pois, em objeto em seu campo. O outro é para mim “um sistema ligado de experiências fora do alcance no qual eu figuro como um objeto entre os outros”.¹⁹¹⁸ Trata-se, segundo Mounier, da negação radical de minha experiência de sujeito. Mas, completa Mounier, não é somente um objeto que ele faz de mim, é um objeto despojado e possuído. A linguagem crua é nesse caso filosofia, diz Mounier: eu sou “*visto*”, eu fui “*capturado*”, diz o diretor de *Esprit*, tornam-se sinônimos em Sartre, e sinônimos de: eu fui roubado.¹⁹¹⁹ Como podemos ver, as ressonâncias com os pressupostos que comandam as noções liberais quanto à “guerra de todos contra todos” não é de pouca monta aqui também.

Mas em Sartre, esse olhar de dominação, segundo Mounier, toma um alcance ainda mais profundo, chega mesmo ao mais íntimo de mim mesmo, *a minha liberdade*. Na verdade, ele a atravessa. Este *ser-para-outro*, segundo Mounier, em que me torno diante dele, eu o *sou*, mas sem poder *dispor* dele. Não se trata mais, segundo Mounier, de um *para-si*, um ser humano móbil e prospectivo, trata-se, na verdade, de um *em-si*, uma existência detida, imobilizada, indisponível. Assim, segundo Mounier, o surgimento do outro, longe de trazer uma promessa, só me semeia morte e destruição. “Meu pecado original é a existência do outro.”¹⁹²⁰ “O inferno são os outros.”¹⁹²¹ Através do outro, segundo Mounier, eu caio literalmente no mundo, todo meu ser sai de mim e se expõe sem qualquer defesa. Daí, conclui Mounier, só tenho um meio de salvação: a resposta. “Tenho que me retomar como liberdade, recuperar-me como sujeito, e, *para isso*, (sublinhemo-lo como assim fizemos antes com o “ou seja”) *imobilizar, por minha vez, o outro em objeto*.”¹⁹²² Por isso, a minha preocupação constante, segundo Mounier, nas relações com o outro, será empregar bastantes artifícios para que o mantenha como objeto tanto tempo quanto eu puder.¹⁹²³ Cita Mounier: “O conflito é o sentido original do ser-para-outro.”¹⁹²⁴

¹⁹¹⁸ *Ibidem*, p. 132. Em nota de MOUNIER: “*L’Être et le Néant*, 283.”

¹⁹¹⁹ *Ibidem*, p. 132.

¹⁹²⁰ *Ibidem*. Eis aí uma *harmatologia* – doutrina do pecado – sem dúvida alguma, para quem conhece um pouco de teologia do Novo Testamento, bem mais rigorosa e pesada do que a proposta pelo cristianismo, justiça seja feita. Será que poderíamos chamar esta *hamartologia laica*, acompanhando Freud, de “castradora”, “recaçadora”, da mesma forma como ele denomina a *harmatologia religiosa*? Não obstante, o substituto proposto por Freud à noção de pecado – (Ver: *O século de Freud*, Benjamin Nelson (org.), op. cit., pp. 212 ss.) – também não é menos rigoroso. Será que poderíamos dizer também então, da *harmatologia psicanalítica* do pai da psicanálise, “castradora” e “recaçadora”?

¹⁹²¹ *Introduction ...*, op. cit. p. 132. Em nota de MOUNIER: “Este é o tema de *Huis Clos*.”

¹⁹²² *Ibidem*, p. 132.

¹⁹²³ *Ibidem*, p. 133.

Não resta dúvida de que esta visão *polêmica*¹⁹²⁵ sartriana, que de certa forma bebe de fontes bem salubres e antigas – como já pudemos notar quanto a de que bebe o próprio cristianismo, ou seja, em *Heráclito* – todavia, parece, a Mounier, extrapolar um sentido preciso que pode ser destacado destas mesmas fontes. Principalmente quanto ao seu *alcance ético*, que uma perspectiva personalista não pode deixar de notar, apesar de todas as advertências em contrário. Quer dizer, da “asseveração” existencialista: “*Trata-se de uma descrição ontológica, só de uma descrição!*”¹⁹²⁶ O sentido de uma “ética” – se é possível ainda falar de ética aqui – que advenha de uma ontologia da relação com o outro que postule tal *fundamentando*, vai se apresentar sempre bem problemática, para o personalismo, quanto ao alcance objetivo, quer dizer, psicológico, que estas especulações ontológicas possam inelutavelmente colocar como incidências sobre o mundo das relações de fato. A passagem de uma análise parcial como a de Sartre¹⁹²⁷ com o peso neo-estóico desta *parcialidade* como implicando uma *exigência de comando total* à existência do ser humano não deixa de apresentar um certo descompasso entre um ideal e as condições humanas de fato, agora não mais quanto a *um além*, mas, como já dissemos, a *um aquém* a estas mesmas condições de fato. É nesse sentido que, a contragosto, sem dúvida, mas, para uma perspectiva personalista, *inevitável*, este neo-estoicismo se torna tão radical em matéria de resignação quanto fora o ascetismo mórbido que também se inscreve, juntamente com o ateísmo florido liberal e burguês, na fileira de sua crítica. Um neo-ascetismo mórbido não mais em relação a um *mundo além* ilusório da metafísica pagã que está na base da filosofia clássica, aristotélico-platônica¹⁹²⁸, mas agora em relação a um *mundo aquém* hiper-realista. Para o personalismo, um erro não pode justificar um outro erro, é necessário então, também aqui, *desolidarizar* o erro da verdade que o erro parasita e pela qual se mantém vivo.

Mounier, analisando dentro do quadro da ontologia da relação sartriana as duas respostas ofensivas a nossa disposição, vai dizer: “A primeira é a mais ambiciosa. Pois visto que o outro me subjuga por sua liberdade-sujeito, eu quero atingi-lo *em sua alteridade*

¹⁹²⁴ *Ibidem*. Em nota de MOUNIER: “*L’Être et le Néant*, 431.”

¹⁹²⁵ De πόλεμος / pólemos / guerra.

¹⁹²⁶ Como se a essa altura do campeonato um *existencialista*, que queira manter-se em boa-fé com seus pressupostos, pudesse querer ainda falar *tranquilamente*, ao modo racionalista, de “descrição”.

¹⁹²⁷ Para o personalismo toda análise é sempre parcial, inclusive a sua própria.

¹⁹²⁸ Conforme Platão, principalmente, tem sido interpretado no Ocidente. Já falamos da leitura de Platão feita pelo filósofo personalista Étienne Borne que tenta redimi-lo do *essencialismo*.

mesma, em sua liberdade, não como objeto, mas como *ser-observado*, a fim de exorcizar, por assim dizer, imediatamente o poder perturbador que ele exerce sobre mim. Tal é o ideal do amor em Sartre, segundo Mounier. Ele não procura, como se crê, a posse de um corpo – com essa posse apenas, ele só teria um despojo – ele procura *a posse de um liberdade como liberdade*.¹⁹²⁹ [grifo nosso] E ainda, continua Mounier: “Outro-objeto não pode bastar para provocar o amor, o amor não pode nascer senão do desejo do outro sujeito. Ora, diz Mounier, este desejo é um desejo de *desforra*, a vontade de triunfo do *escravo* de ontem sobre o *senhor* de ontem [grifos nossos], de forma alguma um desejo de reconciliação. É preciso, para assegurar esse triunfo, que a liberdade do outro não seja somente reencontrada, mas se torne minha prisioneira. É com meu mau, minha tendência à objetivificação, minha facticidade, que eu quero infectar o outro que me infecta.”¹⁹³⁰ Tal é, para Sartre, segundo Mounier, *a essência da alegria do amor*. (*In loc.*)

Para Mounier, pelos dados assim fornecidos, não é difícil demonstrar que este projeto implica uma contradição. Assim, diz Mounier: “Eu desejo, com efeito, que o outro venha se atolar na minha liberdade, e que ele o faça livremente, pois eu o quero possuir como liberdade. Eu lhe peço, pois, que seja objeto, não obstante, em tudo, querendo-o como sujeito. Além disso, para me assenhorear dele como sujeito, é *necessário* (eu sublinho ainda), que eu permaneça objeto para ele, e mesmo um objeto fascinante. Mas, então, eu (sujeito) não o alcanço mais segundo o projeto que eu havia feito. A raiva dessa impotência me leva a tratar a mim mesmo furiosamente como objeto, como a criança que bate em si própria, como o homem que se injuria e se abate diante de um malogro: tal é, conclui Mounier, a significação do masoquismo.”¹⁹³¹

Ora, essa não pode significar apenas uma descrição filosófica mais aprofundada com a qual Sartre queira apenas que sirva como contribuição para o *glossário da psicopatologia* no verbete: *masoquismo*. A subjugação que propõe Sartre, *levada até as suas últimas conseqüências*, é maior e mais violenta do que a proposta pela escravidão histórica, que não se processava no refino psico-ontológico de uma dominação ao nível da que é proposta por Sartre. Quer dizer, ao nível do que há de mais característico da pessoa humana que é a sua liberdade, que o personalismo, como temos frisado, entende como um

¹⁹²⁹ *Introduction ...*, *op. cit.* p. 133.

¹⁹³⁰ *Introduction ...*, *op. cit.* p. 133.

¹⁹³¹ *Ibidem*.

valor intrínseco ao próprio movimento de personalização, ao próprio eu da pessoa em sua luta pelo real. Na escravidão da Antiguidade, um Epíteto encontrava refúgio nesta instância última e limitadora das ações possíveis do seu senhor¹⁹³²; na escravidão negra, foi necessário a Igreja Católico-Romana flertar e se valer de uma pseudo-teologia, baseada no preconceito intrínseco à tradição do intelectualismo grego por via do argumento aristotélico de justificação da escravidão¹⁹³³, que negava a existência da *alma racional* no negro africano para justificar o senhorio sobre o seu corpo; deste mesmo argumento – mas em sua vertente mantenedora de uma antropologia dicotômica e de ojeriza à concretude – se valeu a “Santa” Inquisição para justificar a sua queima dos corpos das pessoas para que se salvasse a sua alma racional. Todos estes tipos de dominação tirânica e sangrenta tiveram que se debater com o limite imposto pela *dignidade humana*, como vimos, tergiversando-a ou negando-a, para fazerem valer suas loucuras; mas, temos de reconhecer, que nenhuma desceu tanto aos refinamentos de um tratamento psico-ontológico propondo uma dominação até neste nível mais profundo da pessoa. Sem querer estigmatizar, mas não podendo deixar de lembrar o tipo de dominação proposto pelos modelos totalitários – inclusive o do liberalismo-capitalista que tem se valido dos recursos da psicologia comportamental na intenção de descobrir condicionamentos provocadores de adaptação dos indivíduos a sua estrutura social decadente – a reflexão de Sartre, sem dúvida sem que ele o deseje, se aproxima, segundo o que podemos destacar da análise de Emmanuel Mounier, mais do sentido das acima descritas do que a uma exaltação contemporânea da liberdade que faça jus a sua densidade onto-axiológica, como concebe o *personalismo*, que, como já dissemos, se entende como pertencente a um ramo da árvore dos *existencialismos*.

Caminhando na análise, Mounier conclui que: “A ‘comunhão das almas’ sendo assim reconhecida impossível¹⁹³⁴, tentarei então a comunhão dos corpos. Pelo fato de eu não poder sacar essa liberdade como liberdade, eu vou tentar atolá-la na sua própria corporeidade (em sua ‘facticidade’), e a prender ainda na armadilha, mas sua armadilha e não mais a minha. Essa artimanha tem diversas táticas. ... Eu posso objetificar o outro pela indiferença.”¹⁹³⁵ Todavia, quando Sartre sai do projeto de dominação do outro como objeto

¹⁹³² RIVAUD, *Histoire de la philosophie – Des origines a la scolastique*, tomo I, *op. cit.*, p. 472.

¹⁹³³ ARISTÓTELES, *Política*, Livro I, cap. 4,5,6 e 7. 1253b, 1255b.

¹⁹³⁴ *Introduction ...*, *op. cit.* p. 133 s. Em nota de MOUNIER: “Ver sobre este assunto *La Nausée*, 137-148 ss.”

¹⁹³⁵ *Ibidem*, p. 133 s.

pela sua liberdade cativa, o que o leva, como vimos, por causa do malogro, ao *masoquismo*, e vai para o projeto de dominação pelo corpo, seu novo malogro o leva, desta vez, inexoravelmente ao *sadismo*. Eis que o círculo se fecha, o produto da analiticidade da analítica existencial sartriana se completa em *sadismo-masoquismo*. – “Em sua eflorescência, a carne do outro me indica o outro como inacessível. De onde a raiva do sádico que procura humilhar esta carne para mortificar uma liberdade que ele não pode subjugar.”¹⁹³⁶

Não nos ocorre desinteressante aqui apresentar a possibilidade de uma aplicação desta conseqüência na observação de que, da mesma forma, é possível se estabelecer uma relação entre dois pólos tidos historicamente como contrários, como são o pólo do *ascetismo* doentio e mórbido, negador da corporeidade, como criticado por Nietzsche, e, no outro extremo, o pólo da *devassidão*. Por incrível que pareça, ambos os contrários se encontram, já na Antiguidade, como expressão justificadora da ontologia dualista de negação da corporeidade, do concreto, pelo *gnosticismo pagão*. Em relação a este, fenômeno muito expandido e diversificado nas formas que tomou na Antiguidade, seus princípios, fundamentados sobre um dualismo metafísico que atravessa toda sua ontologia como, *a fortiori*, sua antropologia, os quais comandam sua ética e, portanto, sua *ascese de purificação*, podem, não obstante, muito bem ser identificados. Em uma de suas correntes – a mais conhecida, difundida e criticada *equivocadamente*, como já vimos, pelo pensamento contemporâneo como de *origem cristã* – em vista da negação do corpo para a consecução da purificação da alma, propõe a conhecida ascese de mortificação do corpo, pelo flagelo, abstinência sexual, alimentar, do sono, da fala etc. Todavia, *estranhamente*, dentro desta mesma tradição gnóstica, e com base nos mesmos pressupostos metafísicos dualistas de purificação moral-religiosa, é proposto, com a mesma finalidade e para a obtenção dos mesmos fins, anteriormente descritos quanto à primeira vertente, a total *rédea-solta* aos instintos e a tudo que se ligue ao corpóreo – quer dizer, à esfera “não racional”, ou melhor, “visceral instintiva”, pois, não podemos esquecer, estamos tratando de “gnose” (conhecimento). Para esta última vertente, não obstante, este seria um meio pelo qual o postulante conseguiria, cansando e exaurindo o corpo e, portanto, com a alma mais liberta de suas servidões por hora satisfeitas, ficar pronto para a consecução do ganho

¹⁹³⁶ *Ibidem*, p. 134.

espiritual.¹⁹³⁷ Isso, ao nosso ver, esclarece, de certa maneira, como *supostos contrários*, na economia geral de uma mesma metafísica e de uma mesma erótica, acabam se encontrando.¹⁹³⁸ Segundo Mounier também: “Esta mistificação [do pseudo-espiritualismo] foi amplamente desmascarada pelos sarcasmos de Nietzsche, pelo modo de Freud e pelo zelo interessado de um grande número de discípulos a bom preço de um e de outro, muito felizes de se crerem super-homens rolando em baixo da mesa. Fala-se muito menos da mistificação inversa, do ressentimento contra o espírito e a inteligência, dos impotentes do elã espiritual ou do esforço intelectual. Seu ódio não é menos primário e farisaico que o ódio dos desprezadores da vida.”¹⁹³⁹

Segundo Mounier, *mutatis mutandis*, no esquema da erótica de Sartre, em que – “O outro é por princípio o inacessível: ele me foge quando eu o busco, e me possui, quando eu lhe fujo.”¹⁹⁴⁰ Essa impotência, segundo Mounier, está para Sartre na raiz do sentimento de culpabilidade e de ódio. O ódio é ódio da transcendência do outro, projeto violento para suprimi-la.¹⁹⁴¹ Assim, o problema que Mounier vê em Sartre é tornar *exclusiva* uma atitude que, não obstante *ser parte*, não é *a única possibilidade*. No entanto, seguindo a perspectiva do realismo integral do personalismo de Mounier, uma outra questão poderia ser levantada aqui: Existirá algum ser humano, “psiquicamente normal”, que possa se manter, mesmo não levando uma vida em sociedade conseqüente com os pressupostos sartrianos, mas a todo tempo, ou ao menos de fundo, em todas as suas relações com o próximo, em todas as suas interpretações do próximo, a ferramenta hermenêutica unilateral proposta por Sartre? Para Mounier: “Retomando aqui a distinção de autêntica e de inautêntica¹⁹⁴², *impossível de*

¹⁹³⁷ Ver sobre o fenômeno do *gnosticismo*, em: PONTIQUE, Évagre le, *Le Gnostique*, Sources Chretiennes, vol. n. 356, Les Éditions du CERF, Paris, 1989; estudo introdutório, das pp. 17 a 40. Ver também ROUGEMONT, *L'Amour et l'Occident*, *op. cit.*, *passim*.

¹⁹³⁸ Outras conseqüências interessantes e importantes para o problema da construção de uma ética contemporânea poderiam ser tiradas dessa *problematização*, cujo alcance se nos parece ir muito mais além do que o de uma simples curiosidade arqueológica, todavia isso ficaria fora do escopo desse nosso atual estudo.

¹⁹³⁹ *Traité ...*, *op. cit.*, p. 118.

¹⁹⁴⁰ *Introduction ...*, *op. cit.* p. 134. Em nota de MOUNIER: “*La Nausée*, 479.”

¹⁹⁴¹ *Ibidem*, p. 134.

¹⁹⁴² Muito querida por Heidegger e a qual ele faz força para não implicar juízo moral e ser tomada uma “descrição”, mas cujo êxito em relação a tal “neutralidade descritiva” Mounier não consegue ver: cf. *Introduction aux existentialismes*, *op. cit.*, p. 115: “A visão de Heidegger é mais objetiva que a de Kierkegaard. Também sua pintura da vida inautêntica é menos que a de um artista que de um metafísico moralista e sociólogo. O existente é continuamente colocado não *diante*, mas *na* possibilidade de optar entre dois modos de vida, a *vida autêntica*, e a *vida inautêntica*, que, não obstante certas nuances, pode-se praticamente confundir com a *quotidianidade*. Heidegger se defende energicamente de dar a estas palavras um valor moral, mas deve-se antes constatar que o uso que ele faz oscila constantemente do registro

se despojar de qualquer incidência de valor [grifo nosso], nós diremos que a descrição sartriana é precisamente aquela do ser para outro inautêntica.”¹⁹⁴³ Na verdade, para fazer *sentido*, a descrição sartriana só pode ser considerada como uma descrição da relação inautêntica entre os existentes. Quer dizer, uma descrição verdadeira em sua *parcialidade*, mas sempre uma descrição parcial.

Segundo a análise de Gabriel Marcel apresentada por Mounier, eu não poderia alcançar, se a intenção é realmente *alcançar o outro* como outro, (ou, *falando de modo personalista*, como “próximo”, no encontro do qual se espera densidade existencial real), colocando-o como objeto diante de um eu-sujeito, mas somente a partir da *presença do outro* atingida como fato primitivo da minha experiência existencial.¹⁹⁴⁴ O outro, para o personalismo, *pode ser* o inferno “ou” *não*, mas é incontornavelmente o *inevitável*. Portanto, para o personalismo, trata-se de “construir” o melhor caminho para o outro, quer dizer, para o *inevitável*, com a consciência dessas suas possibilidades, e não só a de uma delas. E também desarmado do sentimento de posse de uma metafísica das fatalidades como constituindo a única chave hermenêutica que pode me abrir as janelas da alteridade, ou, para ser menos otimista, as *frestas*. Se eu começo a colocar, à maneira cartesiana, diz Gabriel Marcel, segundo Mounier, que minha essência é a de ser consciente de mim mesmo no isolamento de um cogito individual, a partir de então, não há mais nenhum meio de eu sair e desembocar nos outros. Aliás, nota Marcel, segundo Mounier, o eu não se faz existir no *Cogito* a não ser tomando distância em relação a si mesmo e se tratando como ser visto por um outro interior: a dialética do outro, como a transcendência, é um movimento, por sua vez, centrífugo e centrípeto para um *intimius intimo meo*. Não há, pois, segundo Gabriel Marcel, em um sentido, senão o outro que existe originalmente. Ele me obceca.¹⁹⁴⁵ Há, pois, segundo Mounier, na unidade de uma intuição original, um *Sum ergo es* [*Sou logo és*], que se precisa sob uma certa incidência em um *Videor ergo es* [*Sou visto, logo és*].¹⁹⁴⁶

descritivo para o registro normativo.” É imperdoável que Heidegger esqueça nessa altura do campeonato da *própria lição*: a de que toda pergunta contém uma resposta, o que podemos ampliar para: toda descrição é uma prescrição, em toda “neutralidade” estamos comprometidos até o último fio de cabelo com as nossas escolhas, mesmo que escolhamos não escolher.

¹⁹⁴³ *Introduction ...*, *op. cit.* p. 135.

¹⁹⁴⁴ *Ibidem*.

¹⁹⁴⁵ *Introduction ...*, *op. cit.* p. 135. Em nota de MOUNIER: “*Être et Avoir*, 150-151.”

¹⁹⁴⁶ *Ibidem*. p. 135.

Segundo o diretor de *Esprit*, ir mais longe do que Sartre seria não somente reconhecer a carga de responsabilidade do existente, como indicar as causas precisas desta culpa que é a sua “indisponibilidade”. Mas aqui também, segundo Mounier, o existente não fica como uma unidade isolada no meio de forças cegas, pois os eventos são carregados, eles também, de psiquismo. O existente é *entre outros* e em um mundo que o antecede como *nosso mundo*.¹⁹⁴⁷ Com isso, para o personalismo, a incidência de uma analítica sobre o outro só do ponto de vista de um “eu” que se quer forçosamente solitário, deve ser completada por uma outra analítica do eu que se vê a si mesmo. Ora, a *re-flexão*, tomada nesse sentido de uma analítica existencial do eu que se vê a si mesmo, é, para o personalismo, um grande passo para a superação do solipsismo que atravessa, como tentação ingênita, os existencialismos. Em vista disso, Mounier vai propor, como complemento, uma análise da *indisponibilidade*. Para o diretor de *Esprit*, a *indisponibilidade* começa já no cerne das relações que eu mantenho comigo mesmo. E sua impregnação do ambiente, pelo meu psiquismo, para Mounier, determina muitos dos equívocos na analítica do outro que não senão indisposições, projetadas indevidamente sobre outro, que eu mantenho, na verdade, antecipadamente para comigo mesmo.¹⁹⁴⁸

O olhar do outro, do ponto de vista personalista, não é o único que pode me fixar como objeto. Se fecho sobre mim mesmo a curvatura egocêntrica, diz Mounier, se eu me torno proprietário de mim mesmo, eu desenvolvo em mim uma opacidade que é a fonte da opacidade que eu desenvolvo em seguida sobre os outros.¹⁹⁴⁹ “Recordemo-nos: diante de Sodoma, não foi o ser olhado, mas o fato de olhar, e de um certo modo, os próprios desejos, o que petrificou a mulher de Ló.”¹⁹⁵⁰ “Ser olho grande”, diz o povo para indicar “ser avarento”, se recusar.¹⁹⁵¹ Não é, como quer Sartre, segundo Mounier, a minha liberdade que subjuga, mas antes a minha prévia sujeição ao egocentrismo. Se em seguida, diz Mounier, se simula a liberdade, há, todavia, uma substituição de pessoa. “Ser indisponível: estar ocupado consigo mesmo.”¹⁹⁵² “Riqueza da linguagem!”, diz também Mounier (*in loc.*).

¹⁹⁴⁷ *Ibidem*, p. 137.

¹⁹⁴⁸ *Traité du caractère, Oeuvres* II, principalmente capítulos II e III: II. *Les provocations de l'ambience* (I. *L'ambience collective*) pp. 72 a 113, e III. *Les provocations de l'ambience* (II. *L'ambience corporelle*), pp. 114 a 165.

¹⁹⁴⁹ *Introduction ...*, *op. cit.* p. 137.

¹⁹⁵⁰ *Ibidem*.

¹⁹⁵¹ *Ibidem*. Em nota de MOUNIER: “*Être et Avoir*, 13-14,”

¹⁹⁵² *Ibidem*, p. 137. Em nota de MOUNIER: “*Être et Avoir*, 105.”

Todavia, nós também poderíamos dizer inversamente: *Linguagem da riqueza!* Ocupado consigo mesmo. Cheio de si mesmo. Ei-nos, segundo Mounier, no “demasiado cheio” de Sartre, no *em-si* imóvel e improdutivo. Diz Mounier (*in loc.*): “Nós oferecemos mesmo a Sartre uma magnífica imagem sartriana, na qual ele não pensou, ele, que considera como o cúmulo do atolamento, o atolamento açucarado (a vespa afogando-se em um pote de doce).” Para “cheio de si”, diz Mounier, a linguagem diz: “melindroso”.¹⁹⁵³ Essa indisponibilidade primeira é, para Mounier, uma forma crispada do ter.¹⁹⁵⁴ A angústia de sentir as minhas posses entregues ao tempo faz com que eu me volte, ciumentamente, sobre elas; o sentimento de que elas podem ser dilapidadas ou esgotadas me torna avaro de mim mesmo e me leva a uma concepção avara do mundo.¹⁹⁵⁵ É aqui que esta atitude fundamental, segundo Mounier, gira sobre si mesma de mim sobre o outro. O outro, então, segundo Mounier, se torna aquele que ameaça minhas posses mundanas, ele me surge somente ou sob o aspecto de um estorvo possível ou de uma aquisição a inventariar: o interesse kierkegaardiano, nota Mounier, não é senão uma forma estética dessa última perspectiva.¹⁹⁵⁶ Assim, conclui o diretor de *Esprit*, *é num projeto prévio de indisponibilidade, e não na liberdade de sujeito, que eu alcanço o outro como objeto, e é na mesma disposição que eu me reduzo a recebê-lo como invasor.*¹⁹⁵⁷

Por outro lado, segundo Mounier, tudo é diferente se eu me coloco ao olhar de mim mesmo e do outro em uma atitude de “disponibilidade”. Deixo de pensar em mim mesmo como ser a proteger. Eu “sou aberto” ao mundo e ao outro, eu “me presto” a sua influência, sem cálculo nem desconfiança sistemática.¹⁹⁵⁸ É nesse ponto que Mounier retoma uma análise do conceito de *repetição* kierkegaardiana, quer dizer, o de *fidelidade criadora*.¹⁹⁵⁹ Esta, segundo Mounier, não é somente constância, análoga à permanência de uma lei, identidade fixa ao modo do *em-si* sartriano, mas presença sempre disponível ao outro e, por aí, sempre nova. É o que se chama a “repetição” kierkegaardiana, segundo Mounier.¹⁹⁶⁰ Ela

¹⁹⁵³ A tradução do original Francês, *confit*, seria uma outra palavra, mas cujo significado não expressaria o sentido da idéia do texto traduzida para o Português.

¹⁹⁵⁴ *Introduction ...*, *op. cit.* p. 137. Em nota de MOUNIER: “*Être et Avoir*, 122, 148, 217.”

¹⁹⁵⁵ Já que é para usar a linguagem popular, no Brasil há uma muito boa e que se encaixa aqui perfeitamente nesta análise da projeção do psiquismo que é feita por Mounier. Ela diz: “Todo malandro é desconfiado.”

¹⁹⁵⁶ *Introduction ...*, *op. cit.* p. 137. Em nota de MOUNIER: “*Du refus ...*, 98-9.”

¹⁹⁵⁷ *Ibidem*, p. 137.

¹⁹⁵⁸ *Ibidem*.

¹⁹⁵⁹ *Ibidem*, p. 138.

¹⁹⁶⁰ *Ibidem*.

é criadora, pois os dados do meu engajamento, segundo o diretor de *Esprit*, se modificam perpetuamente no decurso do caminho, ela reinventa perpetuamente a continuidade do seu destino.¹⁹⁶¹ Em experiências como estas, a presença do outro, em vez de me fixar, aparece, pelo contrário, segundo Mounier, como fonte de méritos, e sem dúvida necessária à renovação e à criação.¹⁹⁶² A *repetição* kierkegaardiana evoca aqui o que já temos dito em outros lugares desse estudo sobre o pensamento de Mounier: é o Eros cativo por Agápe, única maneira de fazê-lo gerar verdadeira vida, e não morte, imprimindo-lhe um “verdadeiro movimento”, ou “transcendência”, quer dizer, para o personalismo, verdadeiro movimento de *ser*, ou ainda, de *mais ser*.

Além do *olhar objetificante* de Sartre, Mounier observa que há a possibilidade do *olhar purificador*: o olhar do outro me tira de minha posição cômoda, do meu comodismo, de minhas seguranças, de minha instalação – essa o grande pecado existencial para o personalismo.¹⁹⁶³ Novamente, tudo vai depender de minha *indisponibilidade* ou de minha *disponibilidade*. O olhar do outro me despoja, com efeito, diz Mounier, mas me despoja de mim mesmo, de minha opacidade egocêntrica, desse encobrimento, dessa película que sou para mim mesmo na solidão. A experiência nos diz, segundo Mounier, a cada dia, o valor revelador da opinião que os outros têm a respeito de nós mesmos quando efetivamente nos-la querem dar, ou simplesmente a lucidez que elas despertam em nós pelo simples peso silencioso do seu olhar.¹⁹⁶⁴ Sozinhos, conhecemo-nos mal e julgamo-nos mal, diz o diretor de *Esprit*. A maledicência, segundo Mounier (*in loc.*), tem quase sempre mais razão que a introspecção. Não é somente o olhar generoso do outro, segundo Mounier, que nos anima, mas mesmo o olhar hostil ou indiferente; isso se eu estiver, eu que o recebo, em estado de *disponibilidade*. Para Mounier, é o isolamento que desemboca no sono existencial do *em-si*. Koehler, diz Mounier (*in loc.*), demonstrou que a inteligência se opõe ao instinto ao introduzir um desvio para contornar o obstáculo. O mais longo caminho da mão ao objeto é, segundo Mounier (*in loc.*), muitas vezes, o mais curto caminho de meu desejo em sua satisfação. Parece que o mais seguro caminho de mim mesmo a mim mesmo, no conhecimento e domínio de mim mesmo, passa pelo desvio do olhar do outro. O outro é,

¹⁹⁶¹ *Ibidem*. Em nota de MOUNIER: “*Être et Avoir*, 39 s.; *Du refus ...*, 199 s.; *Homo Viator*, chap. *Fidélité et obéissance*.”

¹⁹⁶² *Ibidem*, p. 138.

¹⁹⁶³ *Ibidem*.

¹⁹⁶⁴ *Introduction ...*, *op. cit.* p. 138.

assim, conclui Mounier, o cooperador de minha vida espiritual mais íntima, e pode-se dizer com Gabriel Marcel, segundo Mounier, que, por conseguinte, a vida espiritual é “o conjunto das ações pelas quais nós tendemos a reduzir, em nós mesmos, a margem de indisponibilidade”.¹⁹⁶⁵

Para tanto, a experiência de um secreto em mim, leva Mounier a buscar o sentido do pudor, que tem um alcance sempre *relacional*, e não de experiência solitária: “Não tenho vergonha de *ser isto perante os outros...*”¹⁹⁶⁶ Aqui, Mounier esboça a necessidade das máscaras necessárias à exposição da pessoa na sociedade, mas sem que nenhuma delas defina, em última instância, aquilo que permanece sempre o seu *secreto*, o seu mistério. É a partir daqui que Mounier desenvolve em seus escritos os temas da crítica personalista ao preconceito social em relação às profissões, consideradas como contendo em si pela sociedade burguesa um elemento de inferioridade e de superioridade.¹⁹⁶⁷ Para Mounier: “Tenho vergonha de *não ser senão isto*, ou, antes, de só parecer ser isto, eu que sinto em mim a possibilidade de ser infinitamente mais, e nos outros, no seu apelo ou na sua censura, a exigência de ser infinitamente mais.” Veremos, mais à frente, o importante papel da censura dos outros, de sua provocação, que pode nos ajudar, segundo Mounier, a sair de nossa instalação, e cooperar com nossa vida espiritual mais íntima.

Para Mounier, então, o homem poderia ser definido como *um ser capaz de vergonha*.¹⁹⁶⁸ Já dissemos que o pudor é uma experiência relacional, antes que de isolamento; pois bem, para o personalismo, que elege o relacional como experiência originária do ser, existem *duas filosofias da primeira pessoa*, e não apenas uma, como se tem o costume de colocar. Contra as filosofias da terceira pessoa, mas pesando também contras as filosofias que enfatizam só uma das possibilidades da filosofia da primeira pessoa, o personalismo de Mounier quer pesar, ao lado desta ênfase unilateral da primeira pessoa como filosofia do “eu”, a filosofia do “nós”. Nesse sentido o personalismo de Emmanuel Mounier representa, na história da filosofia ocidental, um trabalho filosófico cujo sentido fundamental é o de cooperar para *instauração deste novo Cogito*. Segundo Mounier, o *com-o-outro*, o *nós*, segue rigorosamente a concepção que se faz do *para-o-*

¹⁹⁶⁵ *Ibidem*, p. 139.

¹⁹⁶⁶ *Ibidem*, p. 138.

¹⁹⁶⁷ O espaço atual não nos permite entrar nessa crítica.

¹⁹⁶⁸ *Introduction ...*, *op. cit.* p. 138.

outro.¹⁹⁶⁹ “Para um Scheler, um Buber, um Gabriel Marcel”, segundo Mounier, “a experiência introduz, em uma comunicação de sujeitos, diálogo, encontro autêntico, no qual eu não trato o outro como natureza, mas como liberdade; mais do que isso, colaboro com a sua liberdade, como ele colabora com a minha. Se o outro não é um limite do eu, mas uma fonte do eu, a descoberta do nós”, segundo Mounier, “é estritamente contemporânea à experiência pessoal. O tu é aquele em que nós nos descobrimos e por quem nós nos elevamos: surge então, no seio da imanência como no seio da transcendência. O encontro não destrói a intimidade, ele a descobre e a eleva. O encontro no nós não facilita apenas, entre o eu e o tu, uma permuta integral, ele cria um universo de experiência que não teria realidade fora desse encontro.”¹⁹⁷⁰ Aqui, novamente, somos remetidos ao resultado da soma de 1+1 que, sob o *modo de ser do artefato*, na perspectiva do personalismo, para quem a identidade é a morte, deve *ser buscado* como + do que 2. Eis mais um elemento que compõe a crítica personalista de Mounier ao pensamento pós-kantiano que parece ter se instalado no *além da razão*; complemento que o personalismo vê como necessário à velha crítica kantiana do *além da razão*, como já dissemos.

Segundo Mounier: “Aquele que tem consciência da vaidade do ser e da vida, diz Heidegger, não tem o desejo de se imiscuir no destino do outro, respeita o que é.”¹⁹⁷¹ Todavia, para Mounier, este *tingimento* de respeito, que mesmo se prestando como contrapondo à tolerância altaneira do liberalismo, flerta com um indiferentismo não menos altaneiro. Parece mesmo que “respeito” aqui é usado mais no sentido de “indiferença”, que é, para o personalismo, um outro tipo de derrelição, além do que, como temos dito, o “grande pecado existencial”. Para Mounier, trata-se de um – “Sentimento pobre, do qual mal se vê como se pode tirar uma comunhão.”¹⁹⁷² Já quanto ao discípulo de Heidegger, Sartre, diz Mounier: “Sartre pensa ver no pensamento do seu mestre um vínculo semelhante ao que há numa equipe, com a sua pesada existência em comum numa tarefa a cumprir, onde cada um, no silêncio de uma solidão justaposta a outras solidões, é contudo atravessado pelo *rumor* [grifo nosso] de uma colaboração. Da equipe, a sua imagem desliza

¹⁹⁶⁹ *Ibidem*, p. 140.

¹⁹⁷⁰ *Ibidem*.

¹⁹⁷¹ *Ibidem*, p. 141.

¹⁹⁷² *Introduction ...*, *op. cit.* p. 141.

bem depressa para a da galé.”¹⁹⁷³ O solipsismo sartriano, segundo a análise de Mounier, é um impedimento de qualquer possibilidade de comunhão autêntica. “Há, sem dúvida, uma *experiência psicológica* desta natureza”, reconhece Mounier, “no modo de me sentir no meio dos outros, mas não tem *fundamento ontológico*.” [grifos nossos] Ora, com esta observação, o alcance do pensamento sartriano, que se propõe ser uma *ontologia*, fica bem limitado, e passível de uma crítica tanto psicológica quanto sociológica.¹⁹⁷⁴

Já tivemos a oportunidade de falar muitas vezes do elemento de ambigüidade que, para Mounier, compõe a exteriorização da pessoa, tema que atravessa todo o *Traité du caractère*. Essa consciência da ambigüidade ingênita no âmbito do psicológico, onde “tudo” é, ao mesmo tempo, causa e efeito, é, também, em Mounier, o que vai sempre pontuar o anti-dogmatismo do seu personalismo, tanto em relação ao *moralismo* – “Não julgueis, para que não sejais julgados!”¹⁹⁷⁵ – quanto em relação ao *amoralismo* – “O homem espiritual julga todas as coisas!”¹⁹⁷⁶ É nesse sentido também que Mounier entende que todo ato de exposição é um ato ambíguo. Para o diretor de *Esprit*, mesmo num ato de indisponibilidade, como o da vaidade e da honra, pode se ocultar um sentido válido de defesa, e mesmo num ato de exposição do que tenho, pode se ocultar a vaidade, que, no duplo sentido deste ato, fica semi-exposta.¹⁹⁷⁷ Todavia, o que poderia haver de oferta nesse meu ato de exposição, é, segundo Mounier, logo retirado pelo cálculo. No entanto, o diretor de *Esprit* vê que a presença do outro não teria as conseqüências tiradas por Sartre, como vimos antes, se ela não ficasse limitada a ser uma *presença social*. Sobre isso, diz Mounier: “É talvez por se limitar a ser prospectiva, que a transcendência de Sartre não consegue ultrapassar o plano horizontal da usurpação.”¹⁹⁷⁸ Para que o outro deixe de ser concorrente, segundo Mounier, é preciso que nele, em mim e no mundo, eu consiga realizar a *experiência do inexprimível*.

Ora, aqui tocamos numa questão fundamental, na verdade, num verdadeiro divisor de águas. Não há nada de gratuito nesta afirmação de Mounier da necessidade de se fazer a *experiência do inexprimível*. Na verdade, aqui Mounier segue conseqüente com sua

¹⁹⁷³ *Ibidem*, p. 141.

¹⁹⁷⁴ *Ibidem*.

¹⁹⁷⁵ Evangelho de Mateus 7.1.

¹⁹⁷⁶ 1 Coríntios 2.15.

¹⁹⁷⁷ *Introduction ...*, *op. cit.* p. 139. Em nota de MOUNIER: “*Être et Avoir*, 234.”

¹⁹⁷⁸ *Ibidem*, p. 139.

ontologia, em que o ser é *transbordamento*. Essa característica do ser como transbordamento é a única coisa que pode decepcionar, realmente, toda investida inventariável sobre o ser. Em relação à pessoa, a *experiência do inexprimível* é o que pode possibilitar, segundo o personalismo, a reconfiguração não somente de uma apreensão do ser como o lugar do *inventariável* para a de *superabundância* como, também, é o que possibilitará à pessoa, a partir da conseqüente tomada de si mesma como inscrita na “não inventariabilidade do ser”, apreender também o outro dentro desta mesma experiência de superabundância, que, como Mounier gosta de se exprimir, será já a marca de uma experiência *transfiguradora*, transfiguração a que à pessoa criadora é chamada a realizar sobre todos os dias de sua existência nessa terra.

Já dissemos muitas vezes que a transcendência em Mounier implica um movimento real de transcendimento, e não apenas um patinar na esteira aeróbica, que pode enrijecer os músculos, mas não promover nenhum avanço à frente. Diante do costume, tal como se estabeleceu no Ocidente através da pregação do racionalismo burguês, de ver e colocar o mundo todo e as pessoas como sempre disponíveis e passíveis de objetificação, e já que o personalismo é tratado aqui como uma filosofia contemporânea de crítica a essa modernidade decadente, nada mais justo que contar com a possibilidade de uma *experiência do inexprimível* frente a este costume nefasto de objetificação. Há razão em se colocar essa necessidade tanto porque a revelação da pessoa só pode ser apreendida, como temos tentado expor até aqui, fora de qualquer inventariabilidade. Por outro lado, para não se colocar o problema da objetificação como se tratando da necessidade de reposição de uma nova objetificação, como a ontologia de Sartre parece apontar, além da transcendência em Mounier implicar um movimento real, deve-se colocar, como já vimos, a questão da *transcendência como direito*. Ou seja, como o limitativo da *vontade de contenção* própria a todo racionalismo e reducionismo, teórico, espiritual, instintivo biológico, material, cultural etc. que queira tomar a pessoa unilateralizada nessas suas manifestações pontuais para melhor comodidade em sua investida de contenção, nessas suas expressões parciais, da sua expressão mais própria de *ser para a liberdade e ser para a vida*, segundo o personalismo de Mounier.

Esse *direito à transcendência* será o impeditivo a toda vontade de reducionismo da pessoa a epifenômeno social ou a outro qualquer. Para Mounier, esse *inexprimível*, eu o

experimento nessa experiência de transcendência com a qual a transcendência sartriana só tem de comum o nome.¹⁹⁷⁹ Podemos dizer que, do ponto de vista do personalismo, e diante do que já dissemos, se há uma experiência necessária que toda crítica à modernidade deve tentar realizar, para não ser apenas uma “nova versão da modernidade” em linguagem contemporânea, é essa *experiência do inexprimível*. Não se trata aqui de esperar que todas as pessoas se tornem *místicas do inefável*; nem se trata também de floreado subjetivista de ranço pseudo-religioso, mas do desenvolvimento, como cultura, como *costume*, de uma nova *compreensão e perspectiva do problema do ser*. Não é à toa que a equipe de *Esprit* enxerga-se, desde o seu lançamento, lançada diante de uma *crise de civilização* e de uma revolução emergente. Essa experiência requisitada *a todos*, para o personalismo, é o que vai dar o alcance geral do espectro cultural que a revista *Esprit*, desde o seu lançamento, sempre quis alcançar: arte, ciência, filosofia, educação, religião etc. Será através destas expressões transfiguradas, segundo Mounier, que este “novo costume” poderá ser incentivado. Um novo costume de ver, através da *experiência do inexprimível*, uma inscrição mesma e uma dimensão própria do *ser* e da *pessoa* como “não inventariáveis”; experiência cujo alcance ético será o de ver inscrita nas coisas e nas pessoas ao redor um princípio de indeterminação limitador de minha vontade de objetificação, que é a característica principal da *hybris* moderna. Poderíamos dizer até que a *necessidade* dessa experiência, colocada por Mounier, antes que uma pura questão teórico-filosófica, e Mounier nunca fora ingênuo a ponto de pensar que nesse nível de problemática trate-se só de questões teórico-filosóficas, é, sem exagero, *uma questão de vida ou morte*.¹⁹⁸⁰

¹⁹⁷⁹ *Introduction ...*, *op. cit.* p. 139.

¹⁹⁸⁰ *Ibidem*.

CONCLUSÃO

Ao entrar em um sebo da cidade de São Paulo, pude notar na estante de filosofia um livro intitulado: *O pensamento de Emmanuel Mounier*. A Editora eu já conhecia, Paz e Terra. Os livros que havia lido lançados por ela sempre me foram de grande valia. Todavia, confesso que o nome do autor sobre quem se escrevia não me atraiu muito. Se fosse Immanuel Kant, ou Emmanuel Lévinas, eu não teria titubeado. Como diz o ditado: “Faça fama e deite na cama.” Naquele momento de indecisão – Levo ou não levo? –, movido por duas forças antagônicas, a da compulsão de freqüentador de sebo que encontra uma obra de filosofia, área de preferência, por um preço bem acessível e a da dúvida de se tratar de obra anódina ou não, venceu a voz de um terceiro, entre eu e aquele objeto celulótico. Um amigo que se encontrava comigo, vendo-me naquele impasse, disse: “Bem, se alguém se dispôs a escrever um “catatau” desse de 385 páginas sobre o pensamento deste autor é porque ele tem alguma coisa a dizer.” Concordei, tomei o livro, li o Índice e gostei dos tópicos. Fui para casa e li no ônibus, numa sentada, o primeiro capítulo: “Emmanuel Mounier: ‘O cristão no Mundo’.” Foi o suficiente para eu perceber não somente que estava diante de um de um livro sobre a filosofia de alguém que era diferente de tudo que eu já havia lido – confesso que eu não havia lido muito coisa – como também para eu perceber que estava diante de uma grande *provocação*.

A leitura do livro de Moix convenceu-me da pertinência do pensamento de Emmanuel Mounier como pensamento contemporâneo. Mais tarde, a minha leitura das obras de Mounier em *Oeuvres* e outros textos de Mounier e sobre ele confirmaram-me, a cada passo, nessa constatação. Assim, propus ao Departamento de Filosofia da USP, e sob a orientação do professor Franklin Leopoldo, como projeto de estudo acadêmico, de dissertação, a realização desse ensaio aproximativo aos temas diretores da reflexão de Emmanuel Mounier. Este projeto foi aceito e pelo que agradeço.

Creio, pelo que apresentei como resultado de minhas leituras, ter preenchido os requisitos mínimos que constituem um trabalho como esse, não obstante as proporções a que inevitavelmente chegou. Mas a isso eu acredito dar uma explicação plausível: a característica extremamente selvagem do pensamento de Mounier e a interdisciplinaridade voraz que

compõem o seu trabalho crítico. Para o humanismo radical assumido por Emmanuel Mounier e os personalistas: *tudo que é humano lhes interessa*.

Mounier, como ele mesmo disse, começou a falar numa idade em que deveria, antes, aprender, e faleceu aos quarenta e cinco anos de idade, em 22 de março de 1950, numa idade em que se deve ter algo a dizer. Nesse sentido, podemos dizer que esta morte repentina de Mounier interrompeu um pensamento que começava a colher seus frutos como um *pensamento amadurecido*. Fruto de uma meditação profunda e ao mesmo tempo de uma presença marcante aos eventos mais turbulentos da história ocidental. Meditação engajada no cumprimento de sua vocação como intelectual francês e contemporâneo. Nesse sentido, com isso, não queremos desculpar as noções mal buriladas, as idéias lançadas, mas ainda em gestação, enfim não queremos “desculpar” o que possa parecer uma fraqueza na obra de Mounier. Pelo contrário, esse caráter frágil, essa assunção clara da própria precariedade, esse elemento de itinerante é mesmo *o que mais nos atraiu*. Muitas vezes com a característica de um leve aceno, todavia é justamente o que se destaca como a marca constante em Emmanuel Mounier de sua ojeriza visceral aos dogmatismos e aos pedantismos arrogantes, declarados ou disfarçados de “bom-senso” ou de “pura descrição de como as coisas são”. Com a filosofia de Mounier, assim como Sócrates, pode-se ter um contato direto com o humano. Na discussão dos temas personalistas mais áridos e nos diálogos mais densos, a *pessoa concreta* está lá, como uma presença constante.

É nesse sentido que uma crítica ao seu pensamento que releve suas fraquezas não é somente sentida, na obra escrita mesma de Mounier, homem de diálogo irrestrito, como respeitada por ele, mas, na verdade, como *desejada ardentemente*. O que mais Mounier queria na vida era encontrar pessoas, com a consciência de que isso significaria encontrar problemas. Nesse sentido, e não obstante essa “fraqueza” assumida por Emmanuel Mounier, se não nos esquecermos de que ele tirou o segundo lugar na Sorbonne atrás de Raymond Aron e da situação na qual ele pode escrever a maior parte da sua obra mais densa, o *Traité du caractère*, quer dizer, num dos poucos retiros que sua atividade de intelectual engajado lhe proporcionou, ou seja, no regime duro das prisões sob o governo fascista de Vichy, poderemos fazer alguma idéia das capacidades intelectuais de Emmanuel Mounier e perceber que esta fraqueza assumida corresponde inteiramente ao verdadeiro espírito desse filósofo contemporâneo. Enquanto vemos, por um lado, os ódios, as arrogâncias, as indiferenças, o

desrespeito, a falta de humildade, a vaga para os autoritarismos centralizados e pulverizados pela falência da “autoridade”, a manutenção imperiosa, *com a conviência de todos*, do disparate e da imbecilidade nas nossas atuais sociedades democráticas liberais e burguesas, a violência e barbárie difusas, por outro lado, vemos a reflexão de Mounier não só como mais uma crítica à modernidade, mas como um *verdadeiro antípoda* a ela; quer dizer, não um mascaramento, em linguagem contemporânea, dessa decadência. Com isso, entendemos fazer justiça, cumprindo um outro requisito desse estudo, contribuindo para a retomada da filosofia personalista de Emmanuel Mounier como pensador contemporâneo à qual, cremos, deve-se também dar ouvidos.

Não obstante a proporção que tomou nosso estudo, explicada pelas razões antecedentes, o tema do “federalismo”, da “arte”, da “educação”, do “imperialismo”, do “corpo”, da situação da “mulher”, ou, como diria Mounier, desse “proletariado espiritual” que ainda não conseguiu manifestar, irradiar e afirmar as potencialidades da feminilidade na sociedade que ainda continua sendo a dos machos, e outros etc., permanecerão temas para tantos outros estudos.

APÊNDICE

Traduções

MANIFESTO DE LANÇAMENTO DA REVISTA *ESPRIT DE FONT-ROMEU*¹⁹⁸¹

Grupos de estudos preparam e prolongam a obra da revista. Seus delegados se reúnem em Font-Romeu em um Congresso que trabalhou para definir uma linha de pensamento comum e, sobretudo, para marcar as direções gerais das pesquisas posteriores. Eles resumiram seus trabalhos nos textos abaixo. Não obstante a unidade de tendência de nossos colaboradores, este documento não os compromete com nada, nem por seu conjunto nem em seus detalhes.

A origem do nosso acordo é uma comum impossibilidade de viver. Se a desordem não tivesse sido tão profunda, talvez nós também tivéssemos continuado a ignorá-la e a permanecermos inertes. Temos sido empurrados para esse extremo pelos fatos: devemos ter a humildade de reconhecer e, sem dúvida, é a gravidade do mau que nos tem obrigado a remontar até a sua fonte, de encontrar, em comum, os princípios sem os quais nenhuma existência é possível. Nessa profundidade, vê-se a essência do ser humano ser comprometida e as desordens, que parecem ocasionais, se revelarem orgânicas. Nossos esforços ultrapassam, pois, infinitamente o que os tem despertado; eles perseguem uma revisão ou um aprofundamento de todos os valores no espírito e na cidade.

Somente uma doutrina espiritualista levará os seres humanos a essa ordem da qual temos sentido a necessidade. Nossas respectivas metafísicas não coincidem em toda sua extensão, mas estamos de acordo sobre uma base suficiente que nos permite confrontar, com mais amplitude, nossas divergências e seguir sempre para o encontro de novos elementos comuns.

Essa primeira zona de acordo irradia em torno dos seguintes princípios: liberdade, dignidade humana e amor. Nós não os propomos como um sistema fechado, cada um pode prolongá-los ou integrá-los em sua própria visão do universo.

¹⁹⁸¹ LUROL, Gérard, *Mounier I, Genesè de la personne, op. cit.*, pp. 297 ss.

A liberdade não é a simples tomada de consciência de um determinismo. Ao menos no âmbito do humano, a noção mesma de determinismo é inaceitável. Só se pode estabelecer uma evolução quando já é muito tarde, de um ponto de vista puramente histórico, e da qual não se tem o direito de tirar nenhum prolongamento inelutável para o futuro. É certo que um estado de fato impõe, a qualquer atividade humana, os limites, os constrangimentos e mesmo, às vezes, uma direção; mas é falso confundir esta compartimentalização imposta à liberdade pela matéria com a sujeição do espírito à matéria. É neste sentido que nós nos opomos ao materialismo histórico. Existe um único caso em que o materialismo traduz a realidade: é quando o ser humano renuncia aos valores espirituais que ele tem a liberdade de realizar. O materialismo histórico tem, pois, uma verdade na medida em que ele descreve e anuncia uma sociedade desespiritualizada. São os abandonos, que têm nascido do capitalismo, que fazem a verdade provisória do marxismo.

A liberdade tem sua base na espontaneidade do ser humano. Mas essa espontaneidade, em estado puro, não é ainda a liberdade. A liberdade escolhe seus objetivos. E mesmo quando um único caminho lhe é oferecido, permanece ao ser humano o dever de apreciar e de situar sua ação em relação ao seu ideal.

A liberdade implica, com efeito, um ideal: o amor. Acima de toda pessoa humana existe essa realidade que a atrai, a obriga e da qual o ser humano reconhece, por conseguinte, a eminente dignidade. Ele aí participa na medida em que a realiza. É a maravilha do amor, cuja grandeza o ser humano sente subitamente, quando consegue sair de si mesmo.

O amor exige um desenvolvimento pessoal, sem o qual ele seria um dom cada vez mais empobrecido. Mas este desenvolvimento só mantém o seu valor se for orientado. É a presença do amor no mundo que dá a este sua direção e suas hierarquias. O individualismo é um cultivo¹⁹⁸² de si não dirigido e quase tão primitivo quanto a espontaneidade pura em relação à liberdade. O amor é, pelo contrário, uma renúncia, ao mesmo tempo em que uma afirmação. A renúncia aí não é total, mas convida a uma permuta com o ser amado. A personalidade não somente se salvaguarda aí como aí ela se renova e se enriquece sem cessar: os seres só se realizam em conjunto.

¹⁹⁸² No original francês: *cultura*.

Nossa vida espiritual atravessa livremente o interior de nossa vida privada, que é a encarnação em nós do espírito. O primado do espírito é aqui particularmente necessário. Ele já se irradia em nossa vida carnal: mas neste nível de nosso ser, os hábitos, sobretudo, nos constroem com um peso potente e, quando se solidificam em nossa carne, tendem a tornar o espírito opaco.

Nós nos interessamos por tudo o que cada ser humano vive a cada dia.

O amor de um homem por uma mulher é uma das formas mais primitivas e, no entanto, uma das mais ricas para o ultrapassamento de si mesmo. Esse encontro permanente entre dois dons, esse acordo entre duas carnes, o primeiro resultado, contém a promessa de novas manifestações. Elas se completam na formação do corpo e da alma do filho, ao longo dos inícios de sua vida, na família. A família representa uma ampliação do amor; mas ela corre o risco de se fechar sobre si mesma: valor privado, ela não deve se tornar o primeiro refúgio do egoísmo social.

O ser humano, quando se dedica a uma obra, não faz de si um dom menos total; ela exige tanto sua carne quanto seu espírito. O trabalho quotidiano é a obra comum do ser humano; aquele aproxima este, sem cessar, de seus companheiros, por mais gratificantes antes que possam ser as coisas. A camaradagem nasce na ocasião de uma obra comum. Um encontro também pode ser suficiente, às vezes um constrangimento, e os inimigos podem prová-la quando o sofrimento pesa mais sobre eles que o seu ódio. Entre os seres humanos atrelados a uma mesma tarefa, esta se nuança de simpatias particulares, mas no fundo permanece a comunidade de vida ou de obra: é esta última que é a carne da camaradagem.

A amizade é uma camaradagem recolhida. Ela se forma ao longo da obra, ao longo da vida, e, quando surge bruscamente, é porque dois corações têm concluído a meditação em separado. Essa meditação pode se realizar através das gerações, e quando ela é realizada sobre um mesmo solo, as coisas mesmas conservam a sua estampa e nos transmitem o seu atrativo. A pátria é uma amizade.

A vida privada desenvolve, assim, toda uma classe de amor, da solidão humana até à humanidade.

A arte, por reaproximar a expressão da inspiração, é um meio pelo qual a matéria pode ser transfigurada.

Uma arte que tenha cumprido mal sua missão toca pouco os seres; a arte se empobrece se uma elite a monopoliza. Por outro lado, a partir do momento em que, à força de disciplina, ela chega a comandar estes ares em que os seres humanos são formados, ela conduz toda a natureza deles em direção à verdade que lhes estava perdida; ela se torna como que um profeta das realidades esquecidas.

A arte é uma atividade do espírito. Os surrealistas têm tido o mérito de afirmar isto. Mas não têm estabelecido uma dissociação suficiente dos ritmos, dos hábitos dos falsos artistas. Sobretudo, marchando para a revolução, eles têm se detido na anarquia. Eles têm demonstrado bem a linguagem, mas deixam ao acaso, não ao espírito, o cuidado de reconciliar as palavras, e acabam, salvo em golpes do acaso, em junções enganosas ou a que o imprevisto atraiçoa qualquer labor. É pelo arranjo do amor, e do que ele não inspira, dessa confusão de rumores, que as linguagens devem ser extraídas. Uma palavra que ressoa no espírito reúne o princípio que a inspirou e se expande, em torno dele, como um infinito silêncio. Nossa oposição aos surrealistas tem essa gravidade. Nós buscaremos avidamente as palavras desconhecidas que se desfazem na presença do amor.

É na presença da desordem social que a revolução é mais urgente e mais grave de conseqüências. Convém prepará-la na intransigência dos princípios. O oportunismo doutrinal é a aceitação da escravidão social. Quando a injustiça reina, é sempre a ela que se faz concessões.

Os que pretendem ter o monopólio da revolução propõem um método crítico e construtivo. Como não seria ele sedutor? Com ele se deseja eliminar a utopia sempre possível em uma condição humana e, procurando na presente sociedade os germes da sociedade futura, se recusa aos pensadores o poder de prepará-la.

Nós também somos os oprimidos, mais do que outros. Esses vêem as últimas forças de uma civilização, cujo papel tem chegado ao fim, reter o presente nas bordas de um mundo por sua vez inevitável e desejado. Eles têm esperado da injustiça realizada o nascimento do sentimento da justiça; nós a temos conhecido desde o início. Eles se batem por um sentimento recente e limitado como sua fonte; nós lutamos pelo triunfo do que é eternamente indispensável à existência humana. Eles crêem que o ser humano recebe do evento a libertação conforme o ideal tem concebido, enquanto que só a liberdade pode criar

o mundo conforme os princípios aos quais ela se tem dado. Eis aí a utopia. Ela não é menos grave que aquela do devaneio.

Durante um momento, o capitalismo creu que iria suprimir os seus vícios e os inimigos que ele forma contra si mesmo. Ele então se lançou na mística de uma produção indefinidamente crescente. Contra um determinismo que o condenaria, ele quis endireitar, a sua maneira, e justificar, pelos sucessos, uma lei de evolução contrária. Ele creu que a racionalização lhe permitiria ultrapassar-se sem se renunciar. Convencido de que a ordem social ficaria irresoluta com a distribuição do dinheiro, ele pensou que domesticaria o trabalhador pelo bem-estar. Ele ficaria a salvo! A crise arruinou mesmo o efeito destes remédios limitados. São estes que a têm provocado; é a superprodução que tem engendrado o desemprego e a miséria. Assim, fica demonstrado que o capitalismo não tem podido manter, por um instante, a ilusão de ultrapassar seus erros sem que se condene a agravá-los em um futuro imediato.

No outro lado do mundo, o capitalismo tem se desmoronado. Mas a exploração tem sobrevivido. O comunismo tem substituído a espoliação de uma classe possuidora pela de uma casta dirigente. Impelir os trabalhadores para uma revolução que entregará a “mais-valia” à sociedade e, ao mesmo tempo, o poder a um partido é abusar da confiança. A espoliação é fatal, enquanto a gestão for dada a uma clientela cada vez mais grossa de funcionários improdutivos e irresponsáveis. Entre os trabalhadores e o poder, a experiência interdiz que se aceite qualquer intermediário parasita. A burocracia nasce de toda realização comunista. Os trabalhadores da União Soviética têm ainda que fazer a revolução.

Todavia, é necessário se desembaraçar desse capitalismo gerador de anarquia, de desperdício e de injustiça. Ele pretende se defender em nome da propriedade privada e a tem pervertido e confiscado. Ela é uma condição da criação livre, e ele a tornou uma tentação do egoísmo e do lucro; ela deveria ser repartida entre todos, e ele concentra, de maneira selvagem, seus atributos reais nas mãos de alguns privilegiados. É quando se crê na virtude da propriedade privada, definida de um ponto de vista espiritual, que se é constrangido, no intuito de salvaguardar e generalizar os benefícios, a limitar o seu domínio no estado do mau presente, e em toda a vasta medida em que as necessidades do bem comum e a salvaguarda da própria pessoa o exigem.

É o funcionamento mesmo da economia capitalista que, com seus desvios impostos à propriedade privada, mantém a injustiça social e a agrava por sua anarquia. Uma organização só pode aí colocar um fim perpetuando as garantias que a sociedade deve dar ao ser humano através de suas instituições. Aos abusos, de ordem privada e social, dos quais a economia atual é a causa, não se levará remédio a não ser dominando todo bem e todo mau dos quais a economia é capaz, perseguindo aí a felicidade material dos seres humanos em vista do seu desenvolvimento espiritual.

A gestão das empresas deve ser dada aos trabalhadores, em qualquer nível da técnica ou em qualquer modo de trabalho que eles se situem. Nenhuma classe possuidora ou burocrática deve ser criada na ocasião dessa gestão para os lesar. Assim será derramada sobre todos a dignidade de ser livre ao mesmo tempo que responsável, benefício em nome do qual se defende a propriedade privada, mas que nós não podemos mais distribuir a não ser por este meio. Disto resulta que os benefícios devem ser distribuídos integralmente aos trabalhadores por intermédio dos organismos dos quais eles mesmos são os membros, levando em consideração as necessidades de cada um, apreciadas nas medidas as mais amplas e nos sentidos os mais elevados.

A concorrência, que parece ser inicialmente a expressão da liberdade, é, na realidade, a sua negação. O mais forte esmaga o mais fraco. Assim, a instituição de um plano econômico é a garantia necessária dos direitos privados. Este plano, criado para os trabalhadores, é, por outro lado, a emanção do seu pensamento: são eles mesmos, com efeito, que asseguram, por seus representantes, da mesma forma que a gestão e a repartição dos benefícios, a tarefa de edificação do plano.

Uma das alavancas essenciais para a destruição do capitalismo e a organização de um regime econômico novo é a socialização do crédito, que permitirá regulamentar o financiamento das empresas e, por conseguinte, submeter sua atividade às diretrizes do plano. Este será também a base de uma política monetária nova.

O plano tem seu complemento em uma orientação profissional. Uma orientação contínua da criança, no sentido que um estudo minucioso e inteligente de suas aptidões e de seus talentos revelará, é o meio mais realista de dissociar o esforço do lucro. Cada ser humano é talhado para uma tarefa, e este é mais feliz se aí for colocado, pois aí somente ele

toma plenamente consciência da missão que deve cumprir. Assim, desaparecerá a triste crença de que há as belas situações e as outras.

A orientação começa pela formação da criança, a fim de que seu trabalho seja mais fecundo para a sociedade, tanto porque aquela é, para esta, a mais amada quanto porque é a sociedade que lhe dá sempre, por conseguinte, os meios materiais de se desenvolver plena e livremente. Desde a idade onde surge a necessidade de orientação, o orientador deve exercer uma direção preponderante. A criança, que permanece, aliás, em sua família, deve participar o máximo possível, fora da escola, na vida em comum sob todas as suas formas.

A instituição do plano não introduz nenhuma rigidez nas formas do Estado, pois ela não é senão o prolongamento da gestão pelos trabalhadores. De maneira mais geral, sendo a sociedade posta a serviço da pessoa, não somente a gestão da economia, mas tudo o que comporta o governo é distribuído nos diversos degraus geográficos onde se agrupam as coisas e os seres humanos. A descentralização, que permite conhecer as necessidades das pessoas e as fazer participar em um poder sempre próximo, é, pois, por sua vez, a garantia e o exercício da liberdade.

Este poder deve comportar dois níveis de representação, segundo ele seja exercido sobre a vida econômica ou sobre outros aspectos da vida humana. O poder econômico é originário das empresas, dos sindicatos profissionais e das uniões dos consumidores. Ele só tem competência no domínio da gestão e do plano. O poder político compreende os mesmos organismos ampliados de uma representação de todos os agrupamentos espontaneamente saídos das atividades concretas e múltiplas dos seres humanos.

Os quadros geográficos, nos quais se exerce este poder, devem, pois, corresponder, por sua vez, a uma realidade econômica e a uma realidade humana viva. Toda forma política artificial deve desaparecer, sobretudo se uma mística artificialmente exaltada vier encobrir o vazio. Nós não podemos, pois, admitir a nação, e menos ainda o nacionalismo, onde essa mística exasperada, dando à nação um poder de expansão, cria a quimera perigosa da missão conquistadora de um povo. O racismo, cientificamente falso, é um verdadeiro frenesi; é a última chama da nação ferida de morte.

A nação não é a pátria. Um grupo de seres humanos tem procurado, lutado, sofrido e o resultado de sua história comum é, no entanto, uma visão particular do mundo. Ela não

se constrói contra as outras, ela lhes dá e, por sua vez, recebe delas; e talvez essa troca se transforme em uma comunidade moral que amplie um dia a pátria.

As verdadeiras unidades geográficas são a região e o Estado. A região é, no primeiro instante, um temperamento. Ela reúne seres humanos que vivem sob um mesmo clima e que têm hábitos de vida análogos. Mas é também uma estrutura econômica. Essa corresponde às trocas naturais.

O Estado agrupa as regiões. Ele ultrapassa em muito o quadro da nação real. Ele corresponde a uma unidade geográfica e a uma verdadeira civilização espiritual.

Acima destas unidades, uma federação mundial deve ter por objetivo fixar as linhas gerais do plano. Ela deve também assegurar a paz entre os Estados e, mais ainda, a organizar uma troca de valores morais que eles representam.

Esprit, outubro de 1932.

**EXTRATOS DO PROSPECTO ANUNCIANDO A PUBLICAÇÃO DE *ESPRIT* –
FEVEREIRO DE 1932¹⁹⁸³**

... Como não estar em revolução permanente contra as tiranias dessa época? Nós aí detestamos: uma ciência muitas vezes destacada da sabedoria, bloqueada nas preocupações utilitaristas; uma filosofia vergonhosa, ignorante de seu papel e dos problemas que nos importam, mediando, na ciência, uma verdade que ela anuncia antecipadamente como relativa, mas, em relação a qual, muito capaz de demonstrar que a ciência não pode chegar aí; sociedades governadas e funcionando como casas de comércio; economias que se exaurem por adaptar o ser humano à máquina, não tirando do esforço humano outra coisa que o ouro; uma vida privada despedaçada pelos apetites, fora dos eixos, levada a todas as formas de homicídio e suicídio; uma literatura cujas complicações e artifícios desunem nossa natureza ou enterram, no século, o que ela deveria inspirar; a indiferença até do lado dos que têm se encarregado do mundo e o aviltado, dissipando-o ou desprezando-o. Não há forma de pensamento ou de atividade que não esteja escravizada por um materialismo próprio. Por toda parte, se impõem ao ser humano sistemas e instituições que o negligenciam: ele se destrói em aí se curvando.

Nós queremos salvá-lo em lhe restituindo a consciência do que ele é. Nossa tarefa capital é a de renovar a verdadeira noção de homem... Nós nos encontramos de acordo em estabelecê-la sobre a supremacia do espírito. Nosso primeiro olhar será aquele do ser humano, um olhar de amor. Nada é mais contrário tanto à complacência quanto ao duro pessimismo: é tempo de libertar o heroísmo da amargura, e a alegria da mediocridade.

Sob essa luz, nós farejaremos nosso parentesco em todo universo. Pois somos fiéis ao destino permanente do espírito sem qualquer vinculação com as manifestações temporais que, em proveito próprio, acreditaram um dia estar ao seu serviço. Assim, livres de portar uma imunidade absoluta em face do real, amando no mundo tanto suas invenções imprevisíveis como seus destinos eternos, nós empreenderemos uma obra por um mundo novo.

¹⁹⁸³ *Mounier et sa génération, Oeuvres IV*, p. 489.

Alguns, dentre nós, têm uma fé religiosa. Eles inserem nossas convicções comuns em uma visão do universo que as transfigura sem as destruir. Eles a manterão sem restrições. Eles pensam que sua fé não autoriza a abstenção, mas que, pelo contrário, lhes cria deveres especiais quanto à organização da terra; mas eles não entendem ligá-la a nenhuma das soluções provisórias que eles possam trazer.

Vida social. – Nossa hostilidade é tão viva em relação ao capitalismo, a sua prática atual e à doutrina que dele se destaca, quanto em relação ao marxismo ou ao bolchevismo. O capitalismo reduz uma multidão crescente, pela miséria ou pelo bem-estar, a um estado de servidão inconciliável com a dignidade do ser humano; ele orienta todas as classes e a personalidade, como um todo, para a posse do dinheiro; tal é o único desejo que tem inchado a alma moderna. O marxismo é um filho rebelde do capitalismo, de quem ele tem recebido a fé na matéria. Insurgindo contra uma sociedade perversa, ele porta em si alguma justiça, mas somente até o seu triunfo. Quanto ao bolchevismo, sozinho entre os empreendimentos nascidos no mundo moderno, ele alcança uma amplitude de doutrina e em um heroísmo que não são inferiores ao evento. Mas ele estabelece sua grandeza sobre uma simplificação dos dados humanos, em um reino e com os meios que só se erguem da tirania da matéria.

Toca-nos descobrir o que é uma sociedade atenta a seus interesses temporais, mas que os subordina à preocupação de assegurar o desenvolvimento do ser humano. Nós estudaremos os regimes da bolsa de valores, as finanças, suas relações com a produção...

Vida pública e internacional. – Ignorantes das necessidades profundas das sociedades, procurando sua missão em suas rivalidades, os Estados servem aos interesses gerais muitas vezes contrários ao bem-comum. Os homens de todos os países que se unem em *Esprit* sentem a urgência particular de provar o valor da estrutura dos Estados e, em suas relações, as obrigações que comandam seu serviço. Eles perseguirão no nacionalismo o orgulho e o egoísmo que os indivíduos aí desencadeiam para os salvar em lhes dando um campo mais vasto. Nenhum de nós nega a fidelidade natural que liga cada qual a seu país; mas não saberíamos aí confundir a parte da alma com a parte do instinto, nem divinizar um instinto porque ele não é desenraizável ...

A vida Privada. – Ela é o grande mistério de uma época e muitas vezes oculta o segredo. A literatura moderna raramente nos tem dado uma imagem exata... Nós

mostraremos qual ressonância tem, na vida privada, uma vida pública ou estados sociais doentios. Dramas de amor, dramas de dinheiro, dramas de partido nos fornecerão os elementos para os nossos comentários.

O conhecimento. – As próximas tarefas não nos desviarão das atividades espirituais e desinteressadas em relação às quais conhecemos a importância de primeira ordem. A metafísica comanda a vida humana, a ciência a enquadra, a história a impele. Estaremos atentos a suas sínteses. Da nossa parte, temos de revisar as concepções da ciência e da filosofia que se proclamam ainda definitivas, e construir um novo realismo.

A arte. – O artista tem um papel importante na obra que nós vamos expor. Para fazer estourar as formas da vida moderna e as preparar para uma germinação, é sua responsabilidade fazer surgir aí a visão concreta do ser humano, primeira etapa de uma expansão dele mesmo que o abrirá a todo universo. A arte, se se dá sua verdade, não forja sua própria matéria. Que o artista não creia, de antemão, aperfeiçoar seu instrumento limitando-se a simples retoques com base em fórmulas ou em puras buscas de expressão: só a força da inspiração pode criar novas linguagens...

“DECLARAÇÃO DOS DIREITOS DAS PESSOAS E DAS COMUNIDADES”

23 de dezembro de 1942:

(*Novo centro clandestino de estudos*)¹⁹⁸⁴

Acabei ontem de colocar no ponto a nova *Declaração dos direitos da pessoa*, que tenho projetado há um longo tempo, à qual faltará a excitação dos eventos para impulsioná-la até a sua execução.

Quando, há um mês, a idéia me ocorreu, eu reuni quatro ou cinco amigos para lhes comunicar: J. Lacroix, A. Philip, Hours, o Pe. Desqueyrat, Wahl, que estava de passagem, e Fumet. Nós pedimos num primeiro momento a Hours para que nos falasse da *Declaração* de 1791, para esboçar o assunto. Ele nos mostra bem, como historiador, como é necessário tomar muitas afirmações solenes da Carta de 1791 sob a incidência de uma desordem de época precisa, mas, como especialista também, minimiza de maneira irritante a filosofia inclusa no texto.

Nossa reação nos permite, em um segundo encontro, lançar golpes de sonda na concepção de Direito que substituiremos àquela de 1791. Eu dei meu ponto de vista, que não é o de técnico do Direito, mas que me tem sido sugerido por meu estudo da noção cristã de propriedade... a partir de uma reflexão jurídica, Lacroix chegou exatamente ao mesmo esquema.

Como, fora dessa convergência, o trabalho se arrasta um pouco, eu propus, para o encontro seguinte, um texto a trabalhar. Eu o preparo de maneira muito apressada, em quarenta e oito horas, após ter relido as antigas Declarações. Vou citá-lo, com as correções que ali foram acrescentadas, em três sessões de estudos. Não se trata de um texto sobre um campo muito cultivado, o qual eu defenderia letra por letra. É mais importante, entretanto, que ele manifeste o tempo através do qual foi escrito: dez anos de preparação em *Esprit* vêem aí versar seus resultados.” (*Entretiens XII*)

¹⁹⁸⁴ Emanuel Mounier visava substituir os trabalhos dos grupos de *Esprit*, então interditados, para este novo Centro de Estudos clandestino. A Declaração em questão, cujo texto completo apareceu em *Esprit*, dezembro de 1944 (pp. 121-127), foi o primeiro objeto de estudo. Ele tinha, por outro lado, sobre o plano privado, contatos com os dirigentes dos movimentos de Resistência “Combat”. Seu nome havia sido enfatizado nos papéis de um dos membros do Movimento detido em janeiro de 1942, ele foi então acusado de ser um dos principais chefes; a Declaração figura, com efeito, como uma das peças na convicção de sua atividade central no Movimento. Cf. p. 745 e s. [Nota de *Mounier et sa génération*, *Oeuvres* IV, p. 722.]

É NECESSÁRIO REFAZER A DECLARAÇÃO DOS DIREITOS?

MAIO DE 1945¹⁹⁸⁵

Da Declaração dos direitos, que permanece a carta preliminar de nossa constituição, tem-se podido dizer o melhor e o pior. O melhor, nós talvez o temos esquecido por força dos debates ideológicos: mas o temos reencontrado no curso destes últimos anos na contra-prova de uma experiência vital.

Os que lucram com a servidão poderiam refinar-se sobre as ilusões da liberdade, da igualdade e da fraternidade: temos consciência sobre o que, de sufocar, falta com as liberdades elementares, nacionais e privadas; temos visto o ódio de classe reunir no estrangeiro o ódio racista para sufocar os sentimentos humanos mais naturais. Estes mesmos que pareciam, antes de ontem, só criticar os “princípios imortais”, em um passo racional, quanto as suas insuficiências metafísicas ou políticas, têm mostrado, ontem também, ajuntando-se a Himmler¹⁹⁸⁶ ou a Darnad¹⁹⁸⁷, de qual instinto brutal sua dita sabedoria política bebia e tinha sua fonte.

No entanto, as críticas mesmo mais malévolas da Declaração de 89 não o são sem força.

Elas se mantêm desde o início contra o princípio de uma tal Declaração. O direito não se proclama, diz-se, *ex cathedra*, ele se destaca lentamente da vida das instituições e dos costumes. A mais antiga e mais sólida é a pena formulada. Este é o fundo da tese de

¹⁹⁸⁵ Este capítulo apareceu como prefácio ao texto de uma Declaração dos Direitos redigida pelo autor sob a Resistência. Ele se tornou muito céptico em relação a este gênero de documento. (E. M.) [Nota citada em *Les certitudes difficiles*, Oeuvres IV, p. 96.]

¹⁹⁸⁶ Cf. *Grande Encyclopédia Larousse Cultural*, Círculo do Livro, 1988, vol. 15, p. 3045: “Heinrich Himmler, político alemão (Munique 1900 – Lüneburg 1945). Cúmplice de Hitler desde a tentativa de golpe de Estado de Munique (1923), foi nomeado, em 1929, Reichsführer SS. Tornou-se chefe da Gestapo em (1934), chefe supremo da polícia (1938) e depois ministro do interior (1943). Foi, nesses cargos, um dos grandes responsáveis pela onda de terror, de assassinatos e de extermínio que se abateu sobre a Europa ocupada. Foi o criador, e o incansável provedor, dos campos de concentração para judeus e comunistas. Após o complô fracassado de 20 de julho de 1944, tornou-se chefe das forças armadas do interior. Procurou negociar secretamente com os aliados. Destituído por Hitler, foi preso pelos ingleses (maio de 1945) e suicidou-se pouco depois.”

¹⁹⁸⁷ *Ibidem*, vol. 9, p. 1788: “Joseph Darnand (nascido em Coligny, Ain, 1897 – morto em Châtillon-sur-Seine em 1945). Fundador da Milícia (janeiro de 1943), destinada a lutar contra a Resistência e os clandestinos, secretário-geral da Manutenção da Ordem do governo de Vichy (dezembro de 1943), em fevereiro de 1944 foi nomeado secretário de Estado do Interior. Preso pelos Aliados, foi condenado à morte e fuzilado.”

Burke e de Bonald. Ela visa o estilo racionalista da Declaração, lhe censurando toda armação ter sido tirada, pelos legistas revolucionários, dos princípios de uma filosofia ela mesma fortemente abstrata. Eis aí, de fato, uma visão, ela própria, bem racionalista para os críticos do racionalismo. A história um pouco impelida das origens e, sobretudo, do meio ambiente histórico da Declaração nos mostra que, longe de sair de um cérebro dedutivo, ela responde a situações muito concretas, diariamente sentidas como um peso intolerável sobre os atos os mais habituais da vida cotidiana, assinalados de mil lados, pelas pessoas as mais simples, nos Anais dos Estados gerais. Se fosse possível ler além das épocas na memória de um Constituinte, nós ficaríamos, sem dúvida, surpresos com o mundo de preocupações e de imagens próximas, febris ainda, que agitavam nele a evocação dos “princípios imortais”. A linguagem ideológica estava então na moda, e se esta mordiscava certamente os sentimentos dos homens, nos frustra, sem dúvida, sobre o conteúdo real dos espíritos. É bem verdade que não se deduz a vida de uma sociedade; que a lei escrita se destaca do costume e a lei não escrita da lei escrita. É por causa precisamente de novas provas históricas – eu penso sobretudo nas do liberalismo e dos fascismos – que nos permitimos propor hoje uma redação mais desenvolvida de nossa Carta jurídica. Isto seria bem inconcebível, se ela formasse um sistema *a priori* e inamovível.

Dir-se-á, talvez, que uma ordem jurídica é o coroamento de um período político de equilíbrio. Que em um tempo de crise, como o que nós atravessamos, a idéia de uma Declaração é muito mal-vinda. Todavia, quando uma ordem de Direito, com efeito, não é mais que uma ordem formal que cobre a injustiça sob a inocência da letra, só há para renová-la ações de força. Enquanto dura uma situação de força, as formas jurídicas não podem ser senão maltratadas por ela. Nós pensamos bem. Não se trata de uma sociedade doente seguindo as leis que regessem uma sociedade sã, e, por exemplo, não seria somente utópico, mas perigoso para o destino mesmo do direito, querer aplicar amanhã, a toda Europa, sem prazo nem organização, todos os artigos que seguem da Declaração. Ela demanda, entre os Estados consignados, um nível cívico e político aproximativamente equivalente. Também não a propomos, se bem que ela implica valores que ultrapassam o tempo e o espaço, como uma forma feita para todos os tempos e para todos os lugares, mas como a mais completa aproximação de suas visões jurídicas comuns, a que as nações ocidentais, de uma maturidade política equivalente, podem convir em 1944. Se as

necessidades revolucionárias devem suspender, aqui ou ali, a autoridade, convém que os próprios revolucionários tomem estas suspensões como necessidades, as querendo tão curtas quanto possível, e não as erigindo em um direito pretensamente erguido contra o direito. Isto é porque, em dois sentidos e sobre dois planos diferentes, nada é mais inatual, e nada é mais atual, em período revolucionário, que uma tal Declaração. Uma Declaração dos direitos não pode ser, por definição, senão o mais liberal dos documentos em uma época de concentração revolucionária. Um espírito imerso na ação pode se sensibilizar. Também não teria ela por função traçar uma política imediata, mas somente traçar a assíntota de toda visão política.

Sendo aceito, em sua generalidade, o princípio da Declaração dos direitos, sob reserva quanto a suas precisões, permanece saber se, em sua expressão dos direitos menos contestáveis, a Declaração de 89 não ficou manchada de vícios de época. Disso não há nenhuma dúvida: excesso de racionalismo, excesso de individualismo, seja dito em duas palavras. Nós temos tentado corrigi-los, ou, antes, evitá-los de partida, em nos atendo ao rés das realidades, e juntando, aos direitos das pessoas, os das coletividades e os do Estado.

Para concluir, duas palavras históricas. Eu apresentei esta Declaração (que depois de muito tempo projetamos em *Esprit*) como o primeiro objeto de trabalho do centro clandestino de estudos que havia substituído *Esprit* após sua interdição, e que foi o primeiro organismo federativo da Resistência na zona sul. Meu texto foi discutido em Lyon, por uma comissão composta por André Philip, Jean Lacroix, Henri Marrou, Jean Whal, Joseph Hours, o Pe. Desqueyrat, Lucien Fraisse etc. O texto aqui publicado lhes deve muitas correções importantes. Ele figurou como prova material no processo do movimento *Combate*, em 1942, ao qual a atividade do centro de estudos que vamos evocar foi ligada.

Cada palavra tem seu peso e sua intenção. Seria muito longo e de qualquer maneira ridículo justificar uma a uma. Aos que considerarem nossas fórmulas ora muito abertas, ora muito precisas nós lembraremos que as leis deste gênero as querem muito precisas para que se possa aí apoiar legislações e muito compreensivas para tolerar sua diversidade legítima segundo os países. Algumas são retomadas, pura e simplesmente, da Declaração de 89: nenhuma evolução nos fatos nos incitou a mudá-las.

N.B – Ouve-se às vezes lastimar pelo fato de que uma afirmação dos direitos não siga a par com uma declaração dos deveres. Tem-se razão, se se coloca do ponto de vista moral ou cívico. Mas essa objeção não é mais aceitável da parte de uma carta jurídica. Seria necessário, se se quisesse, estabelecer uma carta dos deveres cívicos que, de resto, não se situaria sobre o mesmo plano.

DECLARAÇÃO DOS DIREITOS DAS PESSOAS E DAS COMUNIDADES¹⁹⁸⁸

Os Estados sub-signatários reconhecem a autoridade, sobre os indivíduos e sobre as sociedades, de um certo número de direitos ligados à existência da comunidade humana, não derivados nem do indivíduo nem do Estado, tendo uma dupla raiz:

1^a O bem das pessoas;

2^a A vida e o desenvolvimento normal destas no seio das comunidades naturais onde elas são colocadas: famílias, nações, agrupamentos geográficos ou lingüísticos, comunidades de trabalho, agrupamentos por afinidades ou por crenças.

O objetivo de toda sociedade é colocar em ação os melhores meios para elevar cada um à livre escolha, à ação responsável, à comunidade consentida.

A função própria do Estado é ajudar ativamente, por sua vez, na independência das pessoas e na vida das comunidades: a primeira, contra a tirania sempre ameaçadora dos grupos; a segunda, contra a anarquia sempre renascente dos indivíduos. Um organismo independente dos Estados é habilitado para julgar os abusos de poder do Estado e denunciar soberanamente os conflitos que eles engendram. Este define os crimes do Estado.

I. DIREITOS DAS PESSOAS.

1. A responsabilidade pessoal, efetiva ou suposta, é o fundamento dos direitos das pessoas. Estes direitos são a integridade da pessoa física e moral, a liberdade sob suas diversas formas, a associação, o trabalho, o lazer, a segurança, a igualdade diante da lei.
2. Os seres humanos, desiguais por seus talentos ou suas funções, são todos iguais, quaisquer que sejam suas capacidades, sua raça, sua classe ou seu sexo, diante dos

¹⁹⁸⁸ Nós publicamos aqui o texto dado por *Esprit* em maio de 1945, e que corrige, em certos pontos, o texto difundido em 1941, após um debate (*Esprit*, dezembro de 1944 a março-abril-maio de 1945), onde numerosas sugestões foram empregadas. Este texto foi uma das bases de partida da Comissão da Constituição de 1945. [Nota citada em *Les certitudes difficiles, Oeuvres IV*, p. 99.]

direitos fundamentais. Nenhuma lei de exceção pode ser promulgada em função de um destes fatores.

3. Todo ser humano tem direito à integridade física e moral de sua pessoa. Fora das medidas previstas pelo Direito penal, não lhe pode ser impostas nem violências sistemáticas, nem tratamentos degradantes, nem mutilações motivadas por sua não-integridade física ou mental, nem qualquer forma de pressão sobre a vontade, seja esta em nome do interesse superior da sociedade.
4. Todo ser humano tem direito à saúde, às medidas preventivas e curativas de higiene e de medicina de que ele necessite.
5. Em reciprocidade, o indivíduo é responsável na comunidade pela força que ele representa. Ninguém tem o direito de se mutilar nem de se dar à morte, se não for em um interesse superior ao seu próprio.
6. A integridade espiritual da pessoa não pode ser comprometida por métodos de sugestão ou de propaganda, emanando seja do Estado seja de poderes privados, quando estes métodos são suscetíveis de exercer uma pressão inadmissível sobre as vontades individuais e quando os indivíduos ficam privados, diante delas, do meio eficaz de defesa.
7. Os seres humanos são livres em seus movimentos, em suas palavras, em seus escritos ou em seus atos, na medida em que estes não violem a presente Declaração ou as leis promulgadas em harmonia com ela. A liberdade, sob suas diversas formas, deve servir à dignidade pessoal de cada um e ao bem de todos. Ela é inalienável e compromete a responsabilidade de cada um.
8. A vida privada e o domicílio são invioláveis. Todo ser humano tem o direito de ir, de ficar, de partir, sem poder ser detido nem preso senão segundo as formas fixadas pela lei. Nenhuma visita domiciliar pode acontecer senão em virtude de uma lei ou de uma ordem expedida por uma autoridade pública, e para a pessoa e o objeto expressamente designados no ato que ordena a visita. A ingerência dos organismos públicos na vida privada deve ser reduzida ao mínimo necessário.
9. Ninguém pode ser perseguido em justiça, acusado, detido ou preso, a não ser nos casos determinados pela lei, e segundo as fórmulas que ela tenha prescrito. Ninguém pode ser detido por mais de oito horas sem comparecimento diante de um

juiz chamado para estatuir sobre a legalidade dessa detenção. Qualquer outro ato exercido contra um particular ou contra uma coletividade é arbitrário e nulo. A vítima de tais atos é habilitada a exigir reparação diante dos tribunais, e os responsáveis devem ser punidos.¹⁹⁸⁹

10. Todo ser humano é presumido inocente até que tenha sido declarado culpado. Todo rigor que ultrapasse o necessário para segurar sua pessoa deve ser severamente reprimido pela lei. Ninguém deve ser punido a não ser em virtude de uma lei estabelecida anteriormente ao delito. Ninguém pode ser punido duas vezes pelo mesmo delito. O efeito retroativo e o efeito cumulativo dados à lei são crimes de Estado.
11. As penas devem ser proporcionais ao delito, exemplares, e, enquanto se puder, reeducadoras do culpado.
12. Todo ser humano é livre para falar, escrever, imprimir e publicar pensamentos, opiniões e informações, salvo em resposta ao abuso desta liberdade, nos casos determinados pela lei, em conformidade notadamente com o artigo 6.
13. Ninguém pode ser inquietado pela expressão de suas opiniões ou crenças em matéria religiosa ou filosófica, na medida em que ela não se choca com os direitos garantidos pela presente Declaração.
14. A liberdade de ensino emana dos dois artigos precedentes. Ela se exerce sob reserva de garantias de competência, de moralidade e de formação cívica, determinada pela lei e controlada pelo Estado. Ela não pode ser eliminada senão pelas instituições que garantem o espírito, mesmo enquanto restringem o exercício. O ensino elementar é

¹⁹⁸⁹ Aqui nos deparamos com o problema dos limites do investimento e das atribuições de um cargo público para a avaliação da responsabilidade de um ato arbitrário que, na sociedade liberal, só é apreendido como tal já circunscrito à lógica impessoal mesma que o possibilita e que o funda. Essa arbitrariedade, o liberalismo não permite que se discuta. O arbitrário, que parece ser a expressão da ilegalidade mesma, no liberalismo, toma a forma de ato isolado condenado *pela sociedade*, o que escamoteia o comprometimento com o arbitrário, quer dizer, o *impessoal*, intrínseco ao seu juridismo que só visa a manutenção e asseguramento da propriedade. A ruptura da legitimidade da qual se investia o cargo é comprometida em sua análise mais fundamental porque, no regime liberal, para tal, só pode se fundamentar, única e exclusivamente, em sua referência à legislação tomada como inamovível. O positivismo jurista liberal – com seu jogo abstracionista, necessário para sua sobrevivência, e suas concessões, apoiado por toda uma disposição em defesa de castas – não permite que, para além de sua lógica interna corrompida, viciada na origem, do seu jogo burocrata interesseiro, sempre pulsando na contramão do bem-comum, haja um mínimo de abertura ao “pessoal”. O nível em que se coloca a defesa da pessoa é, no ensejo positivista do juridismo liberal, sempre infinitamente menor do que o da defesa da “propriedade”, não obstante sua famosa tagarelice sobre a defesa do indivíduo e da liberdade. [Nota do Trad.]

obrigatório. A ascensão às formas superiores de ensino é regulada com base no mérito.¹⁹⁹⁰

15. Os cidadãos de um mesmo estado têm o direito, sobre o seu território, de se reunir livremente, sem armas, sem uniformes não autorizados, satisfazendo às leis de polícia e em conformidade com o artigo 6. Este artigo é claramente aplicável às campanhas de reuniões não contraditórias e aos desfiles de massa.
16. Os cidadãos de um mesmo Estado têm o direito, sobre o seu território, de se associar para o estudo, o desenvolvimento e a defesa de seus interesses comuns segundo as combinações que eles preferirem. Estas associações podem ser autorizadas a receber, como simples aderentes, estrangeiros residentes sobre o território nacional de sua competência. As associações internacionais que não ameaçam a estrutura do Estado são autorizadas. Toda coalizão suscetível de colocar em perigo as garantias do artigo 6 pode ser interdita.
17. Todo ser humano tem direito ao trabalho, quer dizer, tem direito a receber um emprego garantido, com uma justa remuneração por seu trabalho, em quantidade e qualidade.¹⁹⁹¹ O Estado é quem garante este direito.
18. O trabalho não é uma mercadoria e não pode ser tratado com tal. Todo trabalhador tem direito ao mínimo de recursos necessários que possibilitem viver, ele e sua família, uma vida digna de um ser humano.
19. O trabalhador é livre para aderir ao sindicato de sua escolha ou de não aderir a nenhum. Ele tem direito à determinação coletiva das condições de trabalho, à proteção profissional, ao respeito por sua qualificação, à formação técnica e social indispensável para associá-lo estreitamente às funções de direção e gestão no mundo do trabalho.
20. Todo ser humano tem direito ao lazer necessário para se relaxar fisicamente e se formar espiritualmente segundo sua livre escolha.

¹⁹⁹⁰ Eis aqui um outro problema que a política de “cotas” pode representar, não obstante o sentido de justiça social que está na base de sua inspiração. Pois, com o passar do tempo, pode tomar a forma de uma oportunidade de adiamento, por parte das instituições políticas neoliberais, de uma questão que nos parece mais fundamental e que deveria caminhar ao menos lado a lado da política de cotas e que se destaca da seguinte pergunta: E quando o juízo sobre o mérito, que só pode ser *justamente tomado* numa sociedade que disponha de condições mais “igualitárias” para a sua possibilidade e averiguação *de fato*, persiste em uma situação de injustiça de base e de partida? [Nota do trad.]

¹⁹⁹¹ Nós temos utilizado, para precisar este artigo, a fórmula da Constituição Soviética. [Nota de Emmanuel MOUNIER. *Les certitudes difficiles, Oeuvres IV*, p. 101.]

21. Todo ser humano tem direito à segurança. Enfermo ou incurável, ele tem direito a uma função social compatível com sua capacidade diminuída. Se esta for absoluta, ele fica a cargo da coletividade, ele e seus filhos menores.
22. A lei deve ser igual para todos, seja quando ela recompense ou quando puna, seja quando ela proteja ou reprima.
23. Todos são admissíveis em todos os lugares, empregos e funções públicas, sem outra distinção que aquela das capacidades e a do valor moral.
24. Todas as contribuições são repartidas entre todos, segundo os meios de cada um e de maneira a não atingir os bens que são indispensáveis à vida pessoal e familiar. Quando decididas pelas únicas necessidades de utilidade geral, elas são submetidas ao controle público.
25. A mulher não pode ser tratada de maneira alguma como ser inferior. A lei lhe garante um estatuto de dignidade equivalente àquele do homem em sua vida pública e em sua vida privada. A capacidade civil da mulher casada pode ser modificada pelos regimes matrimoniais na medida necessária à administração dos bens próprios e comuns.
26. A criança é protegida por uma legislação social em seu desenvolvimento orgânico, intelectual e moral.

II DIREITOS DA COMUNIDADE.

27. Existem comunidades naturais. Nascidas fora do Estado, elas não podem lhe ser submetidas nem identificadas. Seus poderes espontâneos limitam o poder do Estado. Elas devem ser representadas enquanto tais diante do Estado.
28. A primeira destas comunidades é a família. O Estado a protege no todo e em cada um de seus membros. Ele deve levar em conta as despesas da família na remuneração do trabalho e o estabelecimento das prestações públicas.
29. A nação possui um direito absoluto à independência de sua cultura, de sua língua, de sua vida espiritual, mas não à soberania política incondicional. Ela deve proteger,

nos limites de sua coesão, as comunidades regionais, étnicas, lingüísticas ou religiosas agrupadas em seu seio.

30. As comunidades econômicas e as comunidades de trabalho são fundadas sobre o serviço prestado, não sobre o privilégio adquirido ou o poder do dinheiro. Elas não servem essencialmente ao lucro, à produção ou ao poder do Estado, mas às necessidades de um livre consumo nas condições que respeitem a dignidade do trabalhador e o desenvolvimento do espírito empreendedor.
31. O poder econômico só pode pertencer aos trabalhadores de todas as naturezas. O lucro econômico deve remunerar os trabalhadores segundo as exigências dos artigos 18 e 19, antes de indenizar o capital irresponsável.
32. A hierarquia das funções deve ser assegurada de tal maneira que ela não dê lugar a uma separação de classes.
33. A comunidade dos seres humanos é usufrutuária do conjunto das riquezas do universo. Toda nação tem o direito, em uma organização geral, de receber sua justa parte. Todo trabalhador tem direito de emigrar, na medida das possibilidades, para ali onde sua subsistência talvez melhore ou seu trabalho mais fecunde.
34. Todo ser humano tem o direito de propriedade pessoal sobre o espaço vital necessário à pessoa humana na finalidade de se constituir um meio de liberdade e de autonomia, sob a reserva de que essa posição não seja nem um meio de opressão, nem um meio de espoliação do fruto legítimo do trabalho do outro.
35. Todo ser humano tem o direito de transmitir a seus filhos o bem de família definido nestes limites. Estes limites são aqueles mesmos do direito de herança.
36. Tutor do bem público, o Estado deve velar por estas garantias. Ele pode requerê-las contra as pessoas ou as coletividades cujas possessões violem as cláusulas do artigo 33 ou ameacem sua autoridade. Ele pode pronunciar a expropriação por necessidade pública ou por prescrição do direito do proprietário; no primeiro caso, essa expropriação deve ser o objeto de uma justa e prévia indenização.
37. Existe uma comunidade internacional natural, comunidade de povos e de nações cuja tradução jurídica é uma sociedade de Estados. Ela implica a comunidade inter-racial. A federação, livremente organizada, é o modo normal de união dos membros da comunidade internacional.

III DIREITOS DO ESTADO.

38. O Estado é um poder comprometido com a guarda do bem comum político, na defesa exterior de uma nação ou de um grupo de nações, na coordenação das atividades individuais e coletivas de sua competência geográfica.
39. O poder do Estado é limitado pelos poderes espontâneos das sociedades naturais definidas no título II. Ele é submetido à autoridade suprema desta Declaração, notadamente em relação às liberdades fundamentais. Ele deve ser regulado por uma constituição e pela organização de um controle constitucional.
40. O assentimento da nação à autoridade do Estado deve ser assegurado por uma representação sincera, integral e eficaz das opiniões, das situações e dos interesses. O voto em todos os sufrágios públicos é obrigatório e garantia contra toda pressão do Estado ou de particulares.¹⁹⁹²
41. Uma separação dos diversos poderes do Estado é necessária para o seu bom funcionamento e para a garantia dos direitos. Ela deve comportar notadamente a autonomia do poder judiciário que, por seu recrutamento e por suas estruturas, deve permanecer uma expressão viva da nação.¹⁹⁹³

¹⁹⁹² É clara, por traz da afirmação da obrigatoriedade do voto, a inspiração federalista que a motiva, tão cara ao movimento personalista, à qual, não obstante levantar algumas objeções, Mounier considera a melhor proposta, revisada, para uma concepção personalista de política. Esta obrigatoriedade do voto, dentro da inspiração federalista, se dá porque privilegia uma crescente *descentralização do político* até às pequenas comunidades e também por conta da necessidade de um crescente aprendizado e o cultivo, por parte dos cidadãos, do bom costume de uma participação cívica cada vez mais consciente e responsável na vida política da comunidade. Portanto, fica claro também que a afirmação na Declaração da obrigatoriedade do voto não tem nada a ver com a “obrigatoriedade do voto” que acontece no Brasil, por exemplo. No nosso país, pela extrema *centralização do poder*, que se mantém em nome uma suposta “tradição republicana” e por uma caricatura de mal-gosto denominada “democracia representativa”, a noção de *povo* e de *consciência cívica* ficam totalmente comprometidas e só servem, efetivamente, para o jogo demagógico que vem sendo jogado há muito tempo nesse país. [Nota do trad.]

¹⁹⁹³ A influência de Gurvitch no pensamento jurídico de Mounier é notória. Mounier o cita muitas vezes em sua obra, como já frisamos. Sua “sociologia jurídica” tanto quanto sua “perspectiva culturalista” da ciência do Direito – na esteira da fenomenologia axiológica de Max Scheler – vão conceder um renovo e um fôlego ao pensamento jurídico contemporâneo, tão cativo do positivismo, fazendo notar o caráter espontâneo da criação do direito – exemplarmente como se deu na esfera do direito trabalhista – contestando, assim, a pretensa hegemonia de validação do positivismo e seu círculo infernal Estado-jurisprudência-statu quo. Ver, para uma melhor apreciação da jurisprudência culturalista, MONTORO, Franco, *Introdução à ciência do direito*, *op. cit.*, passim. [Nota do trad.]

42. Uma força de polícia é necessária ao funcionamento do Estado. Ela não deve criar nem um corpo autônomo no seio do Estado, nem penetrar nos outros domínios que são da estrita alçada do Estado.
43. Há opressão quando uma das prescrições desta Declaração é violada pelo Estado. Uma Corte suprema, onde magistrados inamovíveis se misturarão aos delegados de todas as elites vivas da nação, é encarregada de arbitrar toda aplicação e toda delimitação da Constituição.¹⁹⁹⁴

Maio de 1945.

¹⁹⁹⁴ A “inspiração federalista” fica aqui também clara. [Nota do trad.]

BIBLIOGRAFIA

OBRAS DE EMMANUEL MOUNIER

1. MOUNIER, Emmanuel – *Œuvres*; 4 Vols – Éditions du Seuil, Paris, 1961.

Vol. 1:

- *La Pensée de Charles Péguy*, 1931, pp. 7 ss.
- *Révolution Personnaliste et Communautaire*, 1932-1935, pp. 129 ss.
- *De la Propriété Capitaliste a la Propriété Humaine*, 1934-1939, pp.421 ss.
- *Manifeste au Service du Personnalisme*, 1936, pp. 483 ss.
- *Anarchie et Personnalisme*, 1937, pp. 653 ss.
- *Personnalisme et Christianisme*, 1939, pp. 729 ss..
- *Les Chrétiens devant le Problème de la Paix*, 1939, pp. 785 ss.
- ANNEXES: *Appendices de Révolution personnaliste et commnautaire*, pp. 841 ss.

Vol. 2:

- *Traité du Carctère*, 1943-1944, lançado pela Éditions du Seuil em 1947.

Vol. 3:

- *L'Affrontment Chrétien*, 1945, pp. 9 ss.
- *Introduction aux Existentialismes*, 1947, pp. 69 ss.
- *Qu'est-ce que le Personnalisme?*, 1947, pp. 179 ss.
- *L'Éveil de l'Afrique Noire*, 1947, pp. 249 ss.
- *La Petite Peur du XX Siecle*, 1946-1948, pp. 341 ss.; em Neuchâtel, La Baconnière, e em Paris, Éditions du Seuil, em 1949.
- *Le Personnalisme*, 1949, pp. 429 ss.
- *Feu la Chrétienté*, 1937 a 1949, pp 529 ss.; pela Editions du Suil, em 1950.

Vol. 4:

- *Les Certitudes Difficiles*, de 1933 a 1950, pp. 11 ss.; pela Éditions du Seuil, em 1951.
- *L'Espoir des Desesperes*, pp. 285 ss.; pela Éditions du Seuil em 1953.
- *Mounier et Sa Génération*, (*Correspondance –Entretiens*), pp. 409 ss.; “Esprit”, em 1954.

OBRAS DE E SOBRE EMMANUEL MOUNIER E O PERSONALISMO

BARLOW, MICHEL; *Le Socialisme d’Emmanuel Mounier*, (Coleção) Pensée, Toulouse, Edouard Privat, Editeur, 1971.

BERDIAEFF, Nicolas, “Vérité et mesonge du communisme”, in *Esprit*, n. 1, octobre 1932, pp. 104-128.

Bulletin des Amis d’E. Mounier – n° 46, Juin 1976.

_____ – n° 59, Février 1983.

_____ – n° 60, Octobre 1983.

_____ – n° 61, Mars 1984.

_____ – n° 58, Octobre 1982.

Collections “Esprit”: *Emmanuel Mounier – 1905-1950*; Aux Editions du Seuil (*Numéro Spécial d’Esprit, Décembre, 1950*. org. par Albert Béguin.) *Em Memória* – Vários Artigos.

COQ, GUY, *Préface*, pp. 7 a 23, à nova edição avulsa do primeiro texto programático lançado por Emmanuel Mounier em *Esprit* em 1932, intitulado: *Refaire la Renaissance*, col. Essais, Éditions du seuil, Paris, 2000.

Emmanuel Mounier et sa génération – Lettres, Carnets e inédits; Parole et Silence (Préface: Guy COQ) (Nesta Edição, cuja primeira consta no volume IV de *Ouevres*, além do Prefácio de Guy Coq, há inéditos de Emmanuel Mounier.)

Emmanuel Mounier, Actes du Colloque Tenu à l'UNESCO – [Vol. I (2003) e II (2006)] – Sous la présidence de Paul Ricoeur et Jacques Delors; Edite par Guy Coq – Président de l'Association des Amis d'Emmanuel Mounier, Parole et Silence, Paris.

Guillon, Jean, *Portrait du monsieur Pouget*, Paris, Ed. Du Cerf, 1941.

LACROIX, JEAN; *Marxismo, Existencialismo, Personalismo*, Paz e Terra, Rio de Janeiro, 1967.

_____; *O Personalismo como Anti-Ideologia*, Coleção Substância, n. 20 – RÉS Editora Limitada, Porto/Portugal, abril de 1977.

LANDSBERG, PAUL-LOUIS, *Essai sur l'expérience de la mort et Le problème moral du suicide*, col. Sagesses; Éditions du Seuil, 1993 (la première édition 1951); préface de L. Lacroix, janvier 1993 pour la posface d'Oliver Mongin et pour la composition de ce volume.

_____; *O Sentido da Ação*, Paz e Terra, Rio de Janeiro, 1968.

LORENZON, Alino, *Personne et Communauté* – Essai sur l'oeuvre d'Emmanuel Mounier (THÈSE pour le Doctorat du 3^o Cycle – sous la direction de M. Le Professeur Henry DUMERY; Paris 1972) UNIVERSIDADE DE PARIS-X.

LUROL, Gérard, *Mounier: I – Genèse de la Personne, II – Le Lieu de la Personne*, L'Hartmann, 2000. (Esta mesma obra fora primeiramente lançada como: *Mounier: I – Genèse de la Personne*, Éditions Universitaires, em 1 Volume, 1990.)

MELCHIORRE, Virgilio, *IL Método di Mounier ed Altri Saggi*; Feltrinelli Editore, s.d.

MOUNIER, Emmanuel, “Appel a une rassemblement pour une démocratie personaliste”; in *Bulletin des amis d'Emmanuel Mounier*, Numéro 60, Octobre 1983, p. 9 s.

MOUNIER, Emmanuel, “Esprit 1940-1941, articles paru dans *Esprit*”, janvier 1945; in *Bulletin de amis d'Emmanuel Mounier*, Numéro 61, Mars 1984, p. 7.

MOUNIER, Emmanuel, “Péguy, médiateur de Bergson”, in *Henri Bergson, Essais et témoignages inédits*, Recueillis par Albert Béguin et Pierre Thévenaz, La Baconnière – Neuchatel, 1941.

MOUNIER, Paulette, “resenha” do livro *André Ulmann ou le Juste Combat*, Paris, Sté des Ed. Internationales, 1982, de Michel Goildschmidt et Suzanne Tenand-Ulmann, in *Bulletin des amis d'Emmanuel Mounier*, Numéro 60, octobre 1983, p. 18.

PETIT, Jean-François; *Philosophie & Théologie dans la Formation du Personalisme d'Emmanuel Mounier*, Les Éditions du Cerf, Paris, 2006.

Presença de Mounier, Série de Artigos: Jean-Marie Domenach; Jean Lacroix; Lucien Guissard; Hervé Chaigne; R. Cousso; Pierre Tap; Georges Nigango; Lucien Pelissier; Editora Duas Cidades, São Paulo, 1969.

RICOEUR, Paul; *Em Torno ao Político*: Leituras 1, 1995; *A Religião dos Filósofos*: Leituras 2, 1996; *Nas Fronteiras da Filosofia*: Leituras 3, 1996; Edições Loyola, São Paulo.

_____; *Finitud y Culpabilidad*, Ensayistas de Hoy, Taurus Ediciones, S. A., Madrid, 1969.

_____; *Gabriel Marcel et Karl Jaspers*, “Philosophie du mystere et philosophie du paradoxe”, Éditions du Temps Présent, Paris, 1947.

_____; *Histoire et Vérité*, collection Esprit/Seuil, Paris, 1955.

_____; *O Si Mesmo como Um Outro*, Papirus Editora, São Paulo, 1991.

ROUGEMONT, Denis; *L'Amour et L'Occident* (Édition Remaniée et Augmentée), Plon, Paris, 1939.

_____; *Penser avec les Mains*, NRF, Idées/Gallimard, 1972. (Primeira Edição em 1935)

SEVERINO, Antônio Joaquim, *Pessoa e Existência*; Editora Autores Associados e Cortez Editora, São Paulo 1983.

BIBLIOGRAFIA DE APOIO

A história inumana: massacres e genocídios das origens até os nossos dias, (Direção de Guy Richard), Instituto Piaget, Lisboa, Portugal, 1992.

ABBAGNANO, N. *Dicionário de Filosofia*, Editora Mestre Jou – São Paulo; 1970.

ABBAGNANO, Nicola, *Dicionário de filosofia*, Editora Mestre Jou, São Paulo, primeira edição, 1970.

AGOSTINHO, *A Trindade*, Coleção Patrística, Ed. Paulus, 1995.

AGOSTINHO, *De civitate Dei, (La Cité de Dieu)*, traduction nouvelle par L. Moreau, Ouvrage couronné para l'Académie Française, 4^o ed. Avec le text Latin, Garnier Frères, Libraires Editeurs, Paris, 1899.

ALVES, Rubem, *Religião e Repressão*, Teológica – Loyola, São Paulo, 2005.
Aristóteles, *Metafísica*, col. Os Pensadores, Abril Cultural, São Paulo, 1978, Livro I, cap. 2, 982b.

ARISTÓTELES, *Política*, Livro I, cap. 4,5,6 e 7. 1253b, 1255b.

AULETE, Caldas, (*Dicionário Contemporâneo da Língua Portuguesa*, Vol. III, Editora Delta, 3^a edição, R. J., 1983.

AZEREDO, Vânia Dutra de, *Nietzsche e a dissolução da moral*, GEN, Discurso Editorial, Editora UNIJUI, São Paulo, 2000.

AZEREDO, Vânia Dutra, *Nietzsche e a dissolução da moral*, col. Sendas e Veredas, Grupo GEN-Editora UNIJUI-Discurso Editorial, São Paulo, 2000, p. 139.

BAILLY, A., *Dictionnaire Grec – Français*; Rédigé avec le concours de E. Egger, Édition revue par L. Séchan et P. Chantraine, Librairie Hachette, Paris, 1950, artigo: ἀρχή / arché B.

BARROS, Alberto Ribeiro de, *A teoria da soberania de Jean Bodin*, Unimarco Editora, São Paulo, 2001.

BARTH, Karl, *Epístola aos Romanos*, Tradução e Interpretação de Lindolfo K. Anders, Editora Novo Século, São Paulo, 1999.

BAUMER, Franklin L., *O Pensamento Europeu Moderno*, Edições 70, Porto, Vol. I. séc. XVII e XIII; vol. II, séc. XIX e XX, Lisboa, Portugal, 1990.

BERDIAEFF, Nicolas, *Um nouveau moyen age*, “Reflexions sur les destinées de la Russie et de l'Europe”, Traduit du russe par A. -M. F., Paris, Librairie Plon, ed. de 1930.

BERGSON, Henry, *A evolução criadora*, Editora Delta, Rio de Janeiro, 1964.

Bible, Holy, New Revised Standard Version.

Bíblia de Estudos de Genebra, Tradução de João Ferreira de Almeida, Revista e Atualizada no Brasil, Segunda Edição.

Bíblia de Jerusalém, Edições Paulinas.

Bíblia, Edição Brasileira com referências, Sociedades Bíblicas Unidas, Rio de Janeiro, 1947.

Bíblia, Santa, Antigua version de Casiodoro de Reina (1569), Revisada por Cirpiano de Valera (1602) y cotejada posteriormente con diversas traducciones y con los textos Hebreu e Griego, Revision 1977, International Bible Society, U.S.A.

Blondel e Teilhard Chardin: correspondência comentada por Henri de Lubac, Moraes Editora, 1968.

BÖHME, Jacob, *Mysterium Magnum*, ou Commentaire explicatif du 1^a livre de Moïse, de la Revelation du verbe Divin par les trois principes de l'Être Divin ainsi que de l'origine du Monde et de l'acte créateur ou l'on explique le Royaume de la Grâce – Afin de faciliter la compréhension de l'Ancien et du Nouveau Testament et de que sont Adam et Christ, et comment l'homme doit se connaître lui-meme et considérer ce qu'il est, ainsi que ce dans quoi résident sa vie temporelle et éternelle, sa béatitude et sa damnation. – Une explication de l'Être de tous les êtres, soumise aus meditations de quiconque em lan de grâce 1623. – I vol.: Com dois estudos de Nicolas Berdiaeff sobre Jacob Böhme: “A – L'Ungrund” et la Liberte”, e “B – La doctrine de la Sophia et de l'Androgyne. Jacob Böhme et les corantes sophiologiques russes”, pp. 27 ss.

BONHOEFFER, Dietrich, *Ética*, EST, Sinodal, Porto Alegre, 8^a ed., 2008.

BORKAMM, Günther, *Jesus de Nazaré*, Editora Teológica, São Paulo, 2005.

BRÉHIER, Émile, *Études de Philosophie Antique*; Presses Universitaires de France, Paris, 1955.

BROWNING, Don, “A homossexualidade reconsiderada”, in *Homossexualidade – Perspectivas cristãs*, Editora Novo Século, São Paulo, 2008, pp. 169 ss. – “Resenha” de *The Construction of Homosexuality*, de David Greenberg, University of Chicago Press, 1990.

BRUNNER, Emil, *The Divine Imperative*, New York, The Macmillan Company, 1942.

BUBER, Martin, *Werke* (W.) I, p. 85. Ver também seu livro *Ich und Du*, de 1922, traduzido em Português como: *Eu e Tu*, Editora Moraes, São Paulo, s.d.

BULTMANN, Rudolf, *Creer y comprender*, vol. II, Stvdivm Ediciones, Bailén, Madrid, 1976.

BULTMANN, Rudolf, *Jesus*, Editora Teológica, São Paulo, 2005.

C. F. Keil e F. Delitzsch, *Commnetary on the Old Testament – in Ten Volumes – Vol. I*, The Pentateuch (Three volumes in one), William B. EERDMANS Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, 1981.

CASSIRER, Ernst, *Filosofia de las formas simbólicas*, Fondo de Cultura Económica, México, Vol. I (1979), vol. II (1998), vol. III (1976).

_____; *Filosofia de las formas simbólicas*, vol. II, *op. cit.*

CASTORIADES, Cornelius, *As encruzilhadas do labirinto*, Vol. I, Paz e Terra, Rio de Janeiro, 1987; *As encruzilhadas do labirinto/2 – Os domínios do homem*, vol. II, 1987; *As encruzilhadas do labirinto/3 – O mundo fragmentado*, vol. III, 1992.

CÉSAR, Ely Éser Barreto, “Método Histórico crítico hoje”, in *Método histórico-crítico*, Martin Volkmann (org.), CEDI, São Paulo, 1992.

CHARDIN, Teilhard, *O fenômeno humano*, Editora Herder, São Paulo, 3ª ed. 1970.

COQ, Guy, “Preface” à nova edição separada de *Refaire la Renaissance*, Éditions du Seuil, 2000.

CORDERO, Maximiliano Garcia, *La Biblia y el legado de antigo oriente – El entorno cultural de la historia de salvación*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1977.

COSTA, João Bernard, “Introdução”, in *Personalismo*, Edição Portuguesa, Livraria Martins Fontes, Brasil-Lisboa, p. 8.

COULANGES, Fustel, *A cidade antiga*, Martins Fontes, São Paulo, 1998.

CULLMANN, Oscar, *Das origens do evangelho à formação da teologia cristã*, Editora Novo Século, 2000.

_____, *Cristo e o Tempo – Tempo e história no cristianismo primitivo*, Editora Custom, São Paulo, 2003.

_____, *Cristologia do Novo Testamento*, Editora Custom, São Paulo, 2003.

_____, *Le salut dans la histoire*, Delauchaux & Niestlé, Paris, 1964.

DAVIES, A. Powell, *The Meaning of the Dead Sea Scrolls – The documents that Shed a Brilliant Nerw Light on Christianity*, New American Library, New York and Scarborough, Ontário – The New English Library Limited, London, 1956.

DE VAUX, Roland, *Instituições de Israel no Antigo Testamento*, Editora Teológica, São Paulo, 2003.

DEANESLY, Margaret, *História da Igreja Medieval, de 590 a 1500*, Editora Custom, São Paulo, 2004.

DESCARTES, *Discours de la Méthode*, éditions Garnier Frères, Paris, 1950.

Dicionário de Conceitos Fundamentais da Teologia, Paulus, São Paulo, 1993.

Dicionário de conceitos fundamentais do cristianismo, op, cit., p. 331. Verbetes: *Hierarquia*.

Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa, Editora Objetiva, Rio de Janeiro, 2001.

Dictionnaire Grec-Français, Décima Sexta Edição, Librairie Hachette, 1950.

DIE BIBEL, oder die ganze heilige schrift des alten und neuen testaments, nach der Übersetzung Marthin Luthers – Württembergische Bibelanstalt Stuttgart.

Die Bibel, ODER DIE GANZE HEILLIGE SCHRIFT DES ALTEN UND NEUEN TESTAMENTS, nach der Übersetzung Martin Luthers, Württembergische Bibelanstalt Stuttgart.

Direitos Humanos: Construção da Liberdade e da Igualdade; Governo do Estado de São Paulo, Centro de Estudos, Outubro de 1988,(vários artigos).

DOBB, Maurice, *A evolução do capitalismo*, Zahar Editores, 6º edição, Rio de Janeiro, 1977.

DODD, C. Harold, *Segundo as Escrituras*, Edições Paulinas, São Paulo, 1986.

DOMENACH, Jean Marie, “Les principes du choix politique”, in “Esprit”, *Emmanuel Mounier 1905-1950, op. cit.*, pp. 820 ss.

DOSSE, François, *História do estruturalismo, I. O campo do signo*, 1945/1966, Editora Ensaio, Movimento de Idéias/Idéias em Movimento, Editora da UNICAMP, São Paulo, 1993.

ECO, Umberto, *Como fazer uma tese*, Editora Perspectiva, 1977.

Encyclopaedia Britannica, in 30 vol., Printed in USA, 1979, vol. IV, p. 992.

Frederico KLIMKE e Eusébio COLOMER, *Historia de la filosofía*, Editorial Labor S. A., Barcelona – Madrid – Buenos Aires – Rio de Janeiro – México – Montevideo, 1961.

FREEDMAN, Milton, *Capitalismo e liberdade*, col; Os Economistas, Nova Cultural, 1985.

GARANDEAU, Mikaël, *Le libéralisme*, Texts choisis & présentés par Garandea, Flammarion, Paris, 1998.

Gerd LÜDEMANN and Martina JANSSEN, *Suppressed Prayers – Gnostic spirituality in Early Christianity*, SCM Press, London, 1998.

GILSON, Etienne, *A Filosofia Na Idade Média*, ed. Martins Fontes, 1998.

_____, *Le Philosophe et la Théologie*, Paris, Arhème Fayard, 1960.

Giorgio PENZO – Roisno GIBELINI (Org.), *Deus na filosofia do século XX*, Edições Loyola, São Paulo, 3ª ed. 2002.

Giovanni REALI – Dario ANTISERI, *História da filosofia*, 3 vols., Edições Paulinas, São Paulo, 1990.

CLARKE, Nicholas Goodrick, *Raízes ocultistas do nazismo – cultos secretos arianos e sua influência na ideologia nazi*, Terramar, Lisboa, Portugal, 2002.

GOFF, Jacques le, resenha sobre o livro: *La cite personaliste d'Emmnauel Mounier*, Presses Universitaires de Nancy, 1983, de Marie-Thérèse Collot-Guyer; in *Bulletin des amis d'Emmanuel Mounier*, Numéro 60, octobre 1983, pp. 18 ss.

GOGUEL, Maurice, *Au seuil de l'Évangile – Jean Baptiste*, Payot, Paris, 1928.

Grande Enciclopédia Larousse Cultural, Círculo do Livro, vol. 15, São Paulo, 1988, p. 3045.

GUNNEWEG, Antonius H. J., *Teologia bíblica do Antigo Testamento – Uma história da religião de Israel na perspectiva bíblico-teológica*, Editora Teológica - Edições Loyola, São Paulo, 2005.

GUSDORF, Georges, *Mito e metafísica*, Editora Convívio, São Paulo, 1980.

HABERMAS, Jurgen, *A inclusão do outro: estudos de teoria política*, Edições Loyola, São Paulo, 2002.

HAYECK, Friedrich von, *Scientisme et sciences sociales – Essai sur le mauvais usage de la raison*, Plon, Paris, 1953.

HEIDEGGER, Martin, *El Ser y Tiempo*, Fondo de Cultura Económica, Mexico, 2ª ed., 1980.

_____, *Kant y el Problema de la Metafísica*, Fondo de Cultura Económica, Mexico, 1986.

Henry Bergson, *Matière et mémoire, Essay sur la relation du corps à l'esprit*, de 1896.

HIRSCHMAN, Albert O., *As paixões e os interesses – Argumentos políticos para o capitalismo antes de seu triunfo*, Paz e Terra, São Paulo, 2000.

HOBBS, Thomas, *Leviatã – Ou Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil*, col. Os Pensadores, Abril Cultural, São Paulo, 1979.

HUISMAN, Denis, *Dicionário de obras filosóficas*, Martins Fontes, São Paulo, 2002.

HUIZINGA, Johan, *L'automne du Moyen Age*, précédé d'un entretien avec Jacques le Goff, Petite Bibliothèque Payot, Paris, 1988.

HURWITZ, Siegmund, *Lilith – A primeira Eva – Aspectos históricos e psicológicos do lado sombrio feminino*, Fonte Editorial, São Paulo, p. 2006.

HYPPOLITE, Jean, *Génesis y Estructura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel*, Ediciones Península, serie Universitaria, Barcelona, Espanha, 1974.

INGE, Willian Ralph, *The Christian Mysticism – Considered in Eight Lectures Delivered before the University of Oxford*, Methuen & Co. Ltda, London, 1899.

J. BRONOWSKI – Bruce MAZLISCH, *A tradição intelectual do Ocidente*, Edições 70, Lisboa, Portugal, 1998.

JAEGER, Werner, *Cristianismo primitivo e paideia grega*, Edições 70, Lisboa, Portugal, 1991.

_____, *La teologia de los primeros filosofos griegos*, Fondo de Cultura económica, Mexico – Madrid – Buenos Aires, 1978.

JASPERS, Karl, *Origen y meta de la historia*, Revista de Occident, Madrid, 1950.

COSTA, João Bérnard da, *Prefácio; in MOUNIER, Emmanuel, Introdução aos existencialismus*, (Livraria Morais editora, Lisboa, col. O Modo e Tempo, 1963),

JÚNIOR, Liráucio Girardi, *A sociologia de Pierre Bordieu e o campo da comunicação, op. cit.*

JÚNIOR, Liráucio Girardi, *A sociologia de Pierre Bordieu e o campo da comunicação*, Tese apresentada ao programa de Pós-Graduação em Sociologia do Departamento de Sociologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para a Obtenção do título de Doutor em Sociologia, São Paulo, 2003, pp. 105 ss.: “Capítulo VI, “Bordieu, Jornalismo e Televisão”.

K. Marx – F. Engels, *A ideologia Alemã (I- Feurbach)*, 6ª ed., Editora Huciter, São Paulo, 1987, p. 14: “XIª Tese contra Feurbach”.

_____, *Manifesto do Partido Comunista*, Vozes, Petrópolis, R.S., 1988.

KELLY, J. N. D., *Primitivos credos cristianos*, Koinonia, Secretariado Trinitario Salamanca, Espanha, 1980.

KIERKEGAARD, Søren, *Fear and Trembling – Repetition*, Edited and Translated by Howard V. Hong and Edna H. Hong, Introduction and Notes, Princeton University Press, Prtinceton, New Jersey, 1983.

_____, *O desespero humano*, Livraria Tavares – Martins, Porto, Portugal, 1957

KOSIK, Karel, *Dialética do concreto*, Paz e Terra, Rio de Janeiro, 1969.

Kuhn, Thomas S., *A estrutura das revoluções científicas*, Editora Perspectiva, 3ª ed., São Paulo, 1992.

La Bible, Traduction nouvelle sur les textes originaux par F. Amiot, G. Augrain, L. Neveu, D. Sesboüie, R. Tamisier, Médiaspaul, Éditions Paulines.

LA BOETIE, *Discours de la servitude volontaire*, GF Flammarion, paris, 1983, pp. 131 a 171.

La transición del feudalismo al capitalismo, (Rodney Hilton, editor), Editorial Crítica, Grupo editorial Grijalbo, Barcelona, 1977.

LACEY, Hugh, *Valores e atividade científica*, Fapesp, Discurso Editorial, São Paulo, 1998.

LALAND, André, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Presses Universitaires de France, 1951.

LALOUP, Jean, *A ciência e o homem*, Editora Herder, São Paulo, 1966.

LAMADRID, Antonio G., *Los descubrimientos de Qumran*, Ediciones Marova, S. L., Instituto Español de estudios eclesiasticos, Madrid, 1956.

LASKI, Harold J., *O liberalismo europeu*, Editora Mestre Jou, São Paulo, (1ª ed. 1936), 1ª edição em Português 1973.

LEONHARDT, Jürgen, “Cícero – Filosofia entre ceticismo e confissão”, in *Filósofos da Antiguidade*, 2 vols., Michael Erler & Andréas Graeses (orgs.), Col. História da Filosofia, Editora UNISINOS, São Leopoldo, R.S., 2003, pp. 81 a 100.

LEONHARDT, Jürgen, *Cícero: Filosofia entre ceticismo e confissão*; Filósofos da Antiguidade II, Do Helenismo à Antiguidade Tardia) (Michael Erler & Andréas Graeser, orgs.), Editora Unisinos 2003.

LOCKE, John, *An Essay Concerning Human Understanding*, *Great Books of the Western World*; Nº 35; Willian Benton, *Publisher*, ENCYCLOPÆDIA BRITANICA, INC - 1978. Em Português, pela Coleção: *Os Pensadores*, Locke, John, *Ensaio Acerca do Entendimento Humano*, Abril Cultural, São Paulo, 1ª edição, 1973.

_____, *O segundo ensaio sobre o governo – um ensaio referente à verdadeira origem, extensão e objetivo do governo civil*, pp. 777 ss., in *Dois tratados sobre o governo*, Martins Fontes, São Paulo, 1998.

LÜDEMANN, Gerd, *Virgin Birth? – The Real Story of Mary and her son Jesus*, SCM Press Ltd, 1998.

MACKAY, John A., “... *Eu vos digo*:”, Edição de Jorge César Mota e Junta Presbiteriana de Cooperação em Portugal, Lisboa, 1962.

MAIA, Newton Freire, *Teoria da evolução – de Darwin à teoria sintética*, Itatiaia, EDUSP, vol. 2, São Paulo, 1988.

MANSON, Thomas W., *On Paul na John, Studies in Biblical Theology*, nº 38, SCM Press Ltd, London, Great Britain, Second impression, 1967.

MARCOS, Manuel A. Suances, *Max Scheler – Principios de uma ética personalista*, Herder, Barcelona, 1986.

MARÍAS, Julián, *A felicidade humana*, Livraria Duas Cidades, São Paulo, 1989.

MARTON, Scarlett, *Extravagâncias – Ensaio sobre a filosofia de Nietzsche*, GEN-Discorso Editorial-Editora UNIJUI, São Paulo, 2000.

MELCHIORRE, Virgilio, *Il método di Mounier ed altri saggi*, Feltrinelli Editore, Milano, 1960.

MEYER, Ben F., *The early Christians – Their World Mission & Self-Discovery*, Michael Glazier Inc., U.S.A., 1986.

Michael ERLER e Andréas GRAESE (Orgs.), *História da filosofia, Filósofos da antiguidade*, Vols. I e II, Editora Unisinos, 2003.

MOIX, Candide, *O pensamento de Emmanuel Mounier*, Paz e Terra, Rio de Janeiro, 1968.

MOLTAMNN, Jürgen, *Teologia da Esperança*, de 1968, lançado pela Editora Teológica, São Paulo, 2003.

MONDOLFO, Rodolfo, *El infinito en el pensamiento de la antigüedad clásica*, Ediciones Imán, Buenos Aires, s.d.

_____, *La comprensión del sujeto humano en la cultura antigua*, Ediciones Imán, Buenos Aires, s.d.

_____, *O pensamento antigo*, Vols. I e II, Editora Mestre Jou, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1964/65.

MONTORO, Franco, *Introdução à ciência do direito*, Martins Editora, vol I, 1970, vol. II, São Paulo, 1971.

MOORE, George Foot, *History of Religions*, T. & T. Clarck, Edinburgh, in two volumes, vl. 1, (*Religiões politeístas: China, Japan, Egyptm Babylonia, Assyria, India, Persia, Grece, Rome*), 1914; vl. 2 (*Religiões monoteístas: Judaism, Christianity, Mohammedanism*), 1920.

MUELLER, Enio R., *Teologia cristã em poucas palavras*, Editora Teológica, EST, São Paulo, 2005.

New Catholic Encyclopedia; McGraw-Hill Bok Company, New York etc., 1967, Vol. 6, p. 1097; art.: *Hierarchy*.

NIETZSCHE, Friedrich, *Além do bem e do mal, Prelúdio a uma filosofia do futuro*, Companhia das Letras, São Paulo, 2003.

_____, *La g n logie de la morale*, Mercure de France, 1964: “Avant-propos”, pp. 9 a 20.

_____, “C - Crítica moderna”, in *Cole o os Pensadores, Os pr -socráticos*, Abril Cultural, 1978.

_____, *Assim falou Zaratustra*, Publica es Europa-América, 1978

Nova antropologia – O homem em sua existência biológica, social e cultural, (Gadamer – Vogler, org.): “Antropologia biológica”, vols. 1 e 2; “Antropologia social”, vol. 3; “Antropologia cultural”, vol. 4; “Antropologia psicológica”, vol. 5., E.P.U., EDUSP, São Paulo, 1977.

_____, *Vom vornehmen Menschen*, Das Bleibend aus Nietzsches Werke: die Verk ndung vom wahren Adel des Menschen [*Sobre a obra da humanidade, O permanente na obra de Nietzsche: a anuncia o da verdadeira nobreza da humanidade.*], Sammlung Klosterberg EUROP ISCHE REIHE, Benno Schwabe & co – Basel, 1945.

Novo Testamento Grego, Second edition, with revised critical apparatus, London, The British and Foreign Bible Society, 1962.

Nuovo Testamento del Nostro Signore e Salvatore Ges  Cristo. Tradotto in Língua Italiana, da Giovanni Diodati. Nuova York: Sicit  Biblica Americana, 1911.

NYGREN, Andrés, *Agape and Eros*, Part I and II, London, S.P.C.K., 1954.

O século de Freud, Benjamin Nelson (org.), IBRASA, São Paulo, 1959.

OTTO, Rudolf, *Das Heilige: Über das Irrationale in der Idee des G ttlichen und sein Verh ltnis zum Rationalen (O Sagrado: Os aspectos irracinais na no o do divino e sua rela o com o racional)*, Verlag C. H. Beck, München, Alemanha, 1979; traduzido como: *O sagrado*, Vozes, R.S., 2007.

PANNENBERG, Wolfhart, *Teologia Sistemática*, Universidad Pontificia Comillas, Madrid, vol 1 1992, e vol. 2 1996.

Paul FOULQUIÉ - Raymond SAINTE-JEAN, *Dictionnaire de la langue philosophique*, Presses Universitaires de France, Paris, 1962.

PELLISSIER, Lucien, “IX, Mounier e os comunistas”, in *Presença de Mounier*, Duas Cidades, São Paulo, 1969, p. 125 s.

PLATÃO, *Banquete*, 189e s.

_____, *Crátilo* 400b s.

_____, *Fédon* 64e; 246af.

_____, *Górgias* 524b.

_____, *Górgias* 493a;

_____, *Théétète*, 174b.

PONTIQUE, Évagre le, *Le Gnostique*, Sources Chretiennes, vol. n. 356, Les Éditions du CERF, Paris, 1989.

POPPER, Karl, *Autobiografia intelectual*, Editora Cultrix, Editora da Universidade de São Paulo, São Paulo, 1977.

_____, *Sociedade aberta e seus inimigos*, 2 vols., Editora da Universidade de São Paulo - Livraria Itatiaia Editora Limitada, Rio de Janeiro, 1974.

R. N. CHANPLIN e J. M. BENTES: *Enciclopédia de Bíblia, teologia e Filosofia*, Editora Hagnos, São Paulo, p. 110.

RICHARD, Guy, (Direção), *A história inumana – massacres e genocídios das origens aos nossos dias*, op. cit., 1992.

RIVAUD, Albert, *Histoire de la philosophie*, Presses Universitaires de France, Tome I, 2^a édition, 1960: (*Des origines a la scolastique*), Tome II, 1^a édition, 1950, (*De la escolastique a l'époque classique*).

ROBINSON, James A., *Le kérigme de l'église et le Jésus de l'histoire*, traduit en français par Etienne de Peyer, Nouvelle série théologique, Labor et Fides – Genève, France, 1960.

Ronaldo FRANÇA e Ronaldo SOARES, “Nasce o maior bilionário brasileiro”, *Revista Veja*, edição 2065, ano 41, n° 24, 18 de junho de 2008, pp. 95 ss.

ROUSSEAU, Jean Jacques, *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, vol 2, col. Os Pensadores, Editora Nova Cultural, São Paulo, 1999.

_____, *Do contrato social*, vol 1, Os Pensadores, Editora Nova Cultural, São Paulo, 1999.

SACHOT, Maurice, *A invenção do Cristo – Gênese de uma religião*, Col. Bíblica Loyola – 40, Edições Loyola, São Paulo, 2004.

SARTRE, Jean Paul *O existencialismo é um humanismo*; com um ensaio introdutório de FERREIRA, Virgílio, *Da fenomenologia a Sartre*, Col. Síntese, Editorial presença – Livraria Martins Fontes, Lisboa, 1970.

SERTILANGES, A.-D., *Le probleme du mal – l’Histoire*, Aubier, Éditions Montaigne, Paris, 1948.

SEVERINO, Antonio Joaquim, *Pessoa e existência – Iniciação ao personalismo de Emmanuel Mounier*, Cortez Editora, São Paulo, 1983.

SHREINER, J., *Palavra e mensagem do Antigo testamento*, Teológica – Paulus, São Paulo, 2ª edição, 2004.

SILVA, Franklin Leopoldo e, “Ética e razão”, in *A crise da razão*, Adauto Novaes (Org.), Companhia das Letras, São Paulo, 1999.

SPINELLI, Miguel, “O Um existe em si ou é uma exigência da razão?”, in *Caderno de Atas da ANPOF – Primeira reunião da Sociedade Brasileira de Platonistas*, Suplemento ao BOLETIM DO CPA, IFCH – UNICAMPI, nº 10, agosto/setembro de 2000, pp 65 ss.

SUSIN, Luiz Carlos, *O homem messiânico: uma introdução ao pensamento de Emmanuel Lévinas*, co-edição: Escola Superior de Teologia de São Lourenço de Brindes, R.S., e Editora Vozes Ltda., R.J, 1984.

TAYLOR, Charles, *As Fontes do Self*, Edições Loyola, São Paulo, 1994.

The International Standard Bible Encyclopaedia, vol. III, WM. B. EERDMANS Publishing Co. – Grand rapids, Mich, 1939.

Theological Dictionary of the New Testament, (Edited by) Gerhard Friedrich, WM. B. EERDMANS Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, 9º ed., 1980.

THÉVENAZ, Pierre, “Refus du réel et spiritualité”; in *Henri Bergson - Essais et témoignages inédites* (recueillis par Albert Béguin et Pierre Thévenaz), *op. cit.*, pp. 97 ss.

_____, *La condition de la raison philosophique*, col. Être et Penser, Cahiers de Philosophie, Éditions la Baconnière – Neuchatel, 1960.

THÉVENAZ, Pierre, *What is phenomenology?*, 4 basic essays by Pierre Thévenaz Edited with an introduction by James M. Edie, A Quadrangle Paperback Original, Chicago, 1962.

TILLICH, Paul, *História do pensamento cristão*, ASTE, São Paulo, 2004.

_____, Paul, *Perspectiva da teologia protestante nos séculos XIX e XX*, ASTE, São Paulo, 2004.

_____, *Systematic Theology*, 3 vols., The University of Chicago Press, U.S.A, 1957.

_____, *Textos selecionados*, Fonte Editorial, São Paulo, 2006.

TOYNBEE, Arnold J., *Helenismo – História de uma civilização*, Zahar Editores, 3º edição, Rio de Janeiro, 1969.

ULMANN, André, “L’argent, misère du riche, misère du pauvre”, in *Esprit*, janeiro de 1936.

ÜNGER, Roberto Mangabeira, *Política – os textos centrais*, Argos Editora Universitária e Editempo Editorial, SC., 2001.

VASQUEZ, Adolfo Sánchez, *Filosofia da Práxis*, Paz e Terra, Rio de Janeiro, 1968.

VATTIMO, Gianni, “Entrevista”, *Revista Cult*, 1968, *muito além de maio*, número 126, julho de 2008, ani 11, pp. 12 ss.

VOLPE, Galvano Della, *Rousseau e Marx*, Ediciones Martinez Roca, S.A., España, 1972.

VON RAD, G., *Teologia do Antigo Testamento*, ASTE, São Paulo, (2 vols.), 1ª vol. 1973.

WAND, J. W. C., *História da Igreja Primitiva até ao ano 500*, Editora Custom, São Paulo, 2004.

WEBER, Max, *A ética protestante e o espírito do capitalismo*, Livraria Pioneira Editora, São Paulo, 1967.

WOLFF, Hans Walter, *Antropologia do Antigo Testamento*, Edições Loyola, São Paulo, 1975.