

UMA FILOSOFIA CRISTÃ DA CULTURA: LEONEL FRANCA*

Henrique C. Lima Vaz
CES — Belo Horizonte, MG

I

Leonel Edgard da Silveira Franca nasceu em São Gabriel, RS, a 7 de Janeiro de 1893. Sua família era de origem baiana. O pai, engenheiro, fora enviado ao Rio Grande para dirigir a construção do ramal ferroviário entre Cacequi e São Borja. A família demorou-se por pouco tempo em terras gaúchas, tendo regressado a Salvador, onde Leonel Franca viveu a sua infância¹. Mas alguma coisa do *genius loci* da terra natal marcou sem dúvida a personalidade do pequeno baiano nascido nos pampas, traduzindo-se na coragem com que enfrentou uma pertinaz cardiopatia que o acompanhou durante quase toda a vida, e na tenacidade com que, em condições adversas de saúde, levou a cabo uma obra intelectual, sem dúvida das mais significativas da cultura brasileira na primeira metade do século XX.

Leonel Franca fez seus estudos secundários como interno no famoso Colégio Anchieta de Nova Friburgo, RJ, dirigido pelos Padres da Companhia de Jesus. Aí nasceu também sua vocação para jesuíta. Entrou na Companhia de Jesus em 1908. A partir de então sua vida transcorreu num tranqüilo fluir entre a formação religiosa que começou no Brasil e concluiu em Roma, e a formação intelectual, também completada em Roma, na Universidade Gregoriana (curso de Filosofia de 1912 a 1917, e curso de Teologia de 1920 a 1924, tendo sido ordenado sacerdote em 1923). Na volta ao Brasil dedicou-se à vida de estudos e ao exercício do magistério, juntamente com intensa atividade sacerdotal,

primeiro no Colégio Anchieta de Nova Friburgo, depois no Colégio Santo Inácio do Rio de Janeiro. Em 1941 um acontecimento importante mudou o rumo das atividades de Leonel Franca: a fundação das Faculdades Católicas do Rio de Janeiro, núcleo da futura Pontifícia Universidade Católica, da qual foi o primeiro Reitor. Até a sua morte (1948), Franca se entregará inteiramente à missão de implantar o ensino superior católico no Brasil, inspirando-se nos altos ideais com que John Henry Newman formulara a idéia de uma Universidade Católica². Por outro lado, desde os fins da década de 20 até a primeira metade da década de 40 a presença e a influência de Leonel Franca na vida cultural e política brasileira e, particularmente, na vida da Igreja, fizeram-se sentir de modo cada vez mais amplo e profundo. Foi conselheiro e amigo de Gustavo Capanema, então ministro da Educação e Cultura do governo Getúlio Vargas, membro do primeiro Conselho Nacional de Educação e, através dos constituintes católicos que buscavam a sua orientação, influenciou de modo notável nas Constituições de 1934 e 1946. Prestou decisiva assistência intelectual e espiritual a Jackson de Figueiredo, Alceu Amoroso Lima, Sobral Pinto, Jonathas Serrano, Hamilton Nogueira e outros que formaram o grupo de intelectuais leigos, reunidos no Centro Dom Vital, aos quais se deve uma irradiação, antes desconhecida entre nós, da vida da Igreja no campo da cultura.

Mas foi, sem dúvida, a produção intelectual de Franca que lhe assegurou um lugar eminente no panorama cultural brasileiro da primeira metade do século. A sua obra escrita é relativamente vasta. Publicou cerca de 14 livros e numerosos artigos em revistas e jornais e foi conferencista assíduo e muito escutado no Rio de Janeiro³. Trata-se de uma obra que se estende por diversos campos: o filosófico e teológico onde se deu a sua primeira formação e, mais tarde, o pedagógico, o sociológico e o político, que as circunstâncias do seu apostolado intelectual o levaram a estudar e aprofundar. Três características marcam inconfundivelmente a obra de Leonel Franca: a solidez e a extensão de uma erudição poliglota, cuidadosamente documentada, o classicismo severo do seu estilo, com traços de grandiloquência, refletindo a sua freqüentação assídua dos clássicos da língua, e a clareza e impecável traveção lógica da sua escritura, deixando transparecer, mesmo terminologicamente, a rigorosa formação escolástica dos seus anos de Filosofia e Teologia.

Leonel Franca não foi um pensador original. Sua obra reflete com fidelidade as grandes teses e a articulação conceptual da síntese neo-escolástica, que começara a formar-se sob a inspiração de Leão XIII mas iria alcançar seu pleno amadurecimento nas décadas de 20 e 30 do nosso século. Dentro do universo da neo-escolástica, Leonel Franca soube harmonizar com maestria a rigidez doutrinal do tomismo romano, dentro do qual se formara, e a abertura à cultura e à filosofia modernas do tomismo franco-belga, cuja produção acompanhava atentamente. A maior parte da obra de Franca tem caráter apologético, mas ele soube passar além das limitações do gênero abrindo generosamente, em erudição e riqueza temática, o horizonte intelectual das suas polémicas.

II

O livro *A Crise do Mundo moderno*⁴ foi a última obra escrita por Leonel Franca e é não somente a mais ambiciosa doutrinariamente como também representa uma espécie de *Summa* do pensamento francano, erigida nesse terreno entre todos difícil em que o essencial da visão cristã, na sua conceptualização filosófico-teológica, é confrontado com os aspectos fundamentais do novo ciclo civilizatório que o Ocidente vinha cumprindo desde alguns séculos, e que era então conhecido como mundo moderno e hoje é designado como modernidade.

Também na concepção dessa obra o propósito de Franca não pretende ser inteiramente original. Ela se insere no gênero conhecido como "literatura da crise" e que vinha florescendo no Ocidente pelo menos desde o século XVIII, tendo em J. J. Rousseau, com a sua crítica da cultura, o mais ilustre entre seus iniciadores. Mas foi talvez nos fins do século XIX, alimentada pelo pessimismo típico do fin de siècle, que a literatura da crise conheceu sua maior difusão na cultura ocidental. Ela apresenta desde os seus inícios duas vertentes principais, por onde corriam as duas tradições plasmadoras da nossa cultura:

a) a tradição cristã, representada primeiramente nesse campo pelo "tradicionalismo" do século XIX, que conheceu no ardente polemista L. Veuillot seu principal defensor e encontrou eco no ensinamento da Igreja com o *Syllabus* de Pio IX. Pouco a pouco, no entanto, a crítica tradicionalista foi sendo substituída, no perfil histórico da cultura católica, ainda no século XIX, por uma visão mais construtiva do mundo moderno, com o catolicismo liberal personificado em Charles de Montalembert, que acabou também, com Leão XIII, repercutindo por sua vez no ensinamento da Igreja. Mas foi na primeira metade do século XX que a literatura da crise de inspiração cristã adquiriu sua feição definitiva, com obras que se tornaram exemplarmente representativas desse tipo de literatura e entre as quais o livro de L. Franca ocupa um lugar de destaque. Talvez possamos encontrar a unidade temática dessas obras na idéia de um humanismo cristão desenvolvida e aprofundada em vários campos por autores que são, todos eles, as fontes imediatas de L. Franca, como pode ser verificado nas citações do seu livro: no campo pedagógico (O. Willmann e F. Charmot), no campo político-social (Y. de la Brière, J. Marilain e outros), no campo histórico (G. Kurth, Ch. Dawson e outros), no campo filosófico (a literatura neo-tomista, com D. Mercier, E. Gilson, J. Maritain, J. Maréchal e outros), além de M. Blondel; e no campo propriamente religioso (A. Rademacher, R. Guardini, K. Adam e outros). Essa idéia do humanismo ou personalismo cristão, sobre a qual se funda a crítica francana do mundo moderno, é pensada justamente na sua oposição ao humanismo secular ou mesmo ateu que forma a outra vertente da literatura da crise.

b) A tradição moderna desse tipo de literatura apresenta várias faces, entre as quais algumas parecem ter marcado mais profundamente a meditação de L. Franca. São elas: a ideologia do progresso, típica do pensamento da Ilustração e que no século XIX e primeira metade do século XX assume a feição cientificista ilustrada pelo positivismo de A. Comte e da sua descendência; a ideologia socialista e revolucionária, sobretudo na sua versão conhecida como ateísmo positivo que encontrou sua forma quase emblemática em Marx e na tradição marxista; o ateísmo cultural de F. Nietzsche e a sua crítica radical da herança religiosa e ética do Ocidente; o chamado decadentismo que percorreu a cultura européia nos fins do século XIX (M. Nordau) e exprimiu-se literariamente no esteticismo (M. Barrés, A. Gide), criticado entre outros por M. Blondel; finalmente, essa expressão mais ambiciosa da literatura da crise representada pelas grandes sínteses histórico-culturais nas quais a civilização ocidental aparece relativizada no seu acontecer espaço-temporal e marcada por um irremediável declínio, como na obra conhecida de O. Spengler.

Leonel Franca não conheceu os desdobramentos da literatura da crise depois da segunda guerra mundial; seu livro *A Crise do mundo moderno* assinala um ponto de chegada da versão cristã dessa literatura, antes das grandes transformações que irão caracterizar o segundo pós-guerra.

Adotaríamos, no entanto, um ângulo de visão muito estreito se pretendêssemos analisar a obra de Franca unicamente como obra de crítica e apologética. Na verdade, sua intenção é bem mais ampla e intelectualmente mais ambiciosa. Trata-se, nada menos, do que da proposição de uma filosofia cristã da cultura⁵, tendo o autor se apresentado explicitamente como "filósofo da cultura"⁶. A especificidade cristã da filosofia da cultura de L. Franca é assegurada pelo pressuposto da possibilidade de uma filosofia cristã como tal, na acepção aceita com matizes diferentes por filósofos como M. Blondel, E. Gilson ou J. Maritain, e que Franca estudará num dos capítulos da sua obra (III p., c. 2). Filosofia cristã que se apóia no postulado da fé como "geratriz de razão" para falar como Gilson, e que no livro de Franca se alimenta com as constantes referências às fontes da revelação e ao magistério eclesialístico.

Mas é num plano rigorosamente filosófico que Leonel Franca pretende manter-se. Ele explicita assim, com toda a clareza, as pressuposições que asseguram a especificidade cristã da sua filosofia da cultura. Enumeremos algumas dessas pressuposições:

a. pressuposições metafísicas, ou seja, aquelas que fundamentam e orientam uma visão sinótica da realidade. O humanismo cristão de L. Franca assenta sobre duas pressuposições metafísicas fundamentais: a afirmação de um Absoluto pessoal e transcendente, princípio criador e fim último da existência humana; e a afirmação do Ser na sua amplitude transcendental como *primum cognitum* da inteligência humana e com o qual são logicamente conversíveis as noções transcendentais que formam a chave

de abóbada do arcabouço inteligível da realidade: unidade, verdade, bondade, beleza⁷.

b. pressuposições críticas, entendendo-se aqui "crítica" no sentido da Crítica do Conhecimento, tópico importante do ideário filosófico da neoescolástica, em razão da polêmica com o criticismo kantiano e com o idealismo em geral. Franca professa sem hesitação o "realismo gnosiológico", defendendo-o contra Descartes e contra toda a vertente idealista do pensamento moderno⁸.

c. pressuposições antropológicas e éticas recebidas da tradição aristotélico-tomista e que Franca estabelece como fundamento para a sua concepção da pessoa⁹, fazendo justamente desse conceito o centro da sua filosofia cristã da cultura.

Essas pressuposições filosóficas guiam a leitura crítica do mundo moderno que Leonel Franca empreende ao longo do seu livro. A ideologia da modernidade tem assim como contraponto a idéia do humanismo cristão, sendo pois o mundo moderno analisado e julgado prioritariamente sob o ângulo da ruptura com a tradição cristã.

Qualquer que seja o juízo a se fazer sobre essa crítica francana da modernidade, ela se mostra dotada de inegável coerência e rigor. Pela sua abrangência e pela riqueza de documentação com que se apresenta, *A Crise do mundo moderno* parece justificar ainda hoje a apreciação que teve ocasião de fazer em 1961, considerando-a como sendo "o mais bem sucedido ensaio brasileiro de filosofia da cultura"¹⁰.

Tracemos, pois, as grandes linhas da filosofia cristã da cultura proposta por Leonel Franca.

Se admitirmos que todo discurso filosófico trabalha com categorias, que são seus conceitos de base, e as articula segundo uma certa lógica, veremos que o discurso filosófico de Leonel Franca sobre a cultura obedece a uma lógica metafísica que situa as categorias com as quais o fenômeno cultural é pensado no nível de um tipo de inteligibilidade transemprítica, não obstante sejam categorias cujo conteúdo exprime uma realidade experiencial e histórica. Vale dizer que tais categorias, embora pressupondo a descrição empírica dos comportamentos culturais do homem, recebem da lógica do discurso filosófico um teor ontológico e normativo: elas pretendem responder à questão do ser do homem como ser de cultura num contexto civilizatório dado, e não proceder a um simples inventário das formas da cultura numa das suas variantes históricas. Podemos encontrar assim, na filosofia da cultura exposta por Leonel Franca em *A Crise do mundo moderno*, três classes de categorias que, no seu uso ontológico e na sua dimensão normativa, tornam possível a conceptualização e o julgamento filosóficos da cultura moderna. São elas as categorias antropológicas, históricas e axiológicas.

1. As categorias antropológicas irão assumir no discurso filosófico os traços principais que, segundo Franca, compõem a imagem do homem nos tempos modernos. Esses traços desenhiam o homem como indivíduo (no sentido do individualismo moderno), como ser-produtor (no sentido do trabalho como transformação e domínio da natureza) e como ser-de-conhecimento (no sentido da universalidade da techno-ciência moderna). Três categorias antropológicas irão transpor esses traços para o nível da filosofia da cultura:

a) Em primeiro lugar a categoria de pessoa, à qual Franca confere toda a riqueza teológico-filosófica que lhe é atribuída na tradição cristã: *persona est id quod est perfectissimum in tota natura*¹¹. A dignidade da pessoa, pedra de toque da ideologia moderna nos campos ético, psicológico, jurídico ou político e que Kant consagrou¹², é referida por Franca ao seu fundamento ontológico, seja do ponto de vista estático, com a afirmação da subsistência e incomunicabilidade da pessoa e da sua natureza espiritual, seja do ponto de vista dinâmico, com a ordenação para o Absoluto do movimento essencial da pessoa, o que permite reivindicar para toda cultura autêntica uma função de personalização no sentido mais rigoroso e julgar, sob essa luz (como o faziam na mesma época, na França, J. Maritain e E. Mounier) as limitações e deficiências do individualismo moderno.

b) A característica do homem moderno como ser-que-produz é analisada por Franca de acordo com o conteúdo ontológico e normativo da categoria de trabalho¹³. O tópico já clássico na "literatura da crise" da alienação do trabalho moderno é estudado aqui desde o ponto de vista da estrutura essencialmente personalizante das atividades básicas do homem, sendo dada assim uma ênfase particular à dimensão subjetiva do trabalho e à sua exigência de auto-realização humana.

c) Finalmente, o outro traço característico do homem moderno como ser-de-conhecimento, ou seja, pensado segundo a categoria do saber, é tratado amplamente nos dois capítulos sobre ciência e filosofia¹⁴. Mas aqui acentua-se a tendência apologetica do pensamento de Franca, ao analisar todo o devir da civilização ocidental para tornar-se uma civilização tecnocientífica sob o ângulo tradicional do conflito entre ciência e fé, que já no seu tempo apresentava inequívocos sinais de esgotamento.

2. As categorias históricas devem permitir pensar o homem no processo temporal da sua auto-realização como indivíduo e como comunidade. No discurso de Leonel Franca essas categorias recebem um conteúdo decididamente teleológico (pensamento do fim do homem e do fim da história) o que realça evidentemente o seu caráter normativo. A filosofia da cultura de L. Franca não se propõe elaborar categorias que tornem possível a ordenação e interpretação do processo histórico no nível do seu acontecer empírico, das causas prováveis que nele agem, das suas épocas ou tendências. O problema que aqui se apresenta é o de definir as categorias que permitam pensar o

homem como ser histórico e que realiza a sua historicidade no medium da cultura por ele criada. Pensar, em suma, o homem como ser de cultura porque ser histórico, tal a questão. As categorias históricas são pois, para Franca, determinações do ser genericamente cultural do homem. Elas supõem, portanto, uma definição da cultura proposta no início da obra¹⁵, e que está presente ao longo de todo o seu desenvolvimento. Na verdade, Franca tem em vista sobretudo a cultura na sua dimensão espiritual e nas suas formas superiores (aparentemente ele não leva em conta a perspectiva da Antropologia Cultural), tais como são descritas no capítulo sobre Cultura e Humanismo¹⁶. Por outro lado, deve-se notar que Franca considera a cultura como um dos elementos constitutivos da civilização. Mas a civilização, por sua vez, representa um estágio superior ou uma realização mais plena das virtualidades da cultura. No seu sentido pleno, portanto, a cultura é pensada por L. Franca na perspectiva de um progredir do processo civilizatório para formas superiores e mais autenticamente humanas. Levando-se em conta essas explicações, podemos distinguir três grandes categorias históricas na Crise do mundo moderno.

a) Civilização — Todo o primeiro livro da obra de L. Franca é dedicado à idéia de Civilização. Ela aparece verdadeiramente como a categoria englobante dos diversos aspectos do devir histórico do homem e da sua presença no mundo. Franca remonta às origens setecentistas do termo¹⁷ e acompanha o desenvolvimento moderno do conceito para finalmente fixar os seus elementos constitutivos: terra, raça e cultura, de acordo com a literatura da época sobre o assunto. Mas é a dimensão da cultura que define o nível de realização humana propiciado por uma civilização. A definição filosófica da idéia de civilização tal como L. Franca a expõe, permite-lhe proceder à análise e julgamento da “civilização moderna”, objeto principal do seu livro¹⁸. A premissa maior afirma que a alma profunda de uma civilização reside na “doutrina metafísica que se lhe ramifica como sistema nervoso em toda a estrutura orgânica”¹⁹. É, pois, a enteléquia espiritual da civilização que define o seu ser, e é examinando essa forma ou ato primeiro na civilização moderna que L. Franca se sente autorizado a falar de uma “crise do mundo moderno”.

b) A segunda categoria histórica presente no discurso de Franca deve ser designada humanismo. Trata-se, em suma, da manifestação mais característica que pode assumir a forma de uma civilização. O tópico do humanismo, pensado exatamente na sua relação com a cultura, foi um dos mais freqüentados pelo pensamento cristão na primeira metade do século XX. Franca dedica-lhe um capítulo especial²⁰. O humanismo é definido justamente como mundividência ou concepção da vida que organiza os elementos de uma cultura e dá-lhe a sua forma espiritual. L. Franca refere-se aqui ao conceito de um “humanismo integral”, mas ele vai encontrar a expressão no professor de humanidades F. Charmot²¹ e, embora citando o Humanisme Intégral de J. Maritain, não parece ter

buscado inspiração nessa obra, de resto quase contemporânea à redação de *A Crise do mundo moderno*. É no capítulo sobre o humanismo que as pressuposições metafísicas do pensamento de Franca revelam-se mais claramente: a ordenação estrutural do homem ao Absoluto e a sua relação essencial às noções transcendentais de unidade, verdade e bem. São essas as pedras de toque de uma autêntica concepção do humanismo. Embora não ocorra sob sua pena a expressão "humanismo ateu" que se difundirá após a guerra, Franca analisa com atenção as formas mais agressivas desse humanismo que assinalam, para ele, o desfecho do dever ideológico e espiritual do mundo moderno: A. Comte, K. Marx, F. Nietzsche são evocados sob essa ótica²². O humanismo ateu aparece, desta sorte, aos olhos de Leonel Franca, como o segredo enfim desvendado da evolução da modernidade. É interessante observar que alguns anos depois Henri de Lubac publicava na França, apenas saída das devastações da guerra, o seu célebre *Le Drame de l'Humanisme athée*²³, no qual Comte, Marx e Nietzsche ocupam o mesmo lugar de relevo que lhes dera Franca na sua obra.

c) A terceira categoria histórica é a categoria de modernidade. A expressão usada por Franca é, como sabemos, a de "mundo moderno". Trata-se, como vimos, não de um segmento cronológico da história do mundo ocidental, mas de uma categoria histórica que oferece os elementos conceptuais para uma avaliação crítica, desde o ponto de vista filosófico, dos últimos séculos da nossa civilização. Essa avaliação é severamente negativa, já que Franca vê a modernidade como a forma de visão do mundo que opera uma ruptura naquela que lhe parece deveria ter sido a linha de continuidade histórica da civilização ocidental, linha essa traçada pela presença diretriz, nos costumes, nas instituições e nas idéias, da concepção cristã do mundo e da vida. É verdade que esse enfoque crítico coloca na penumbra as inegáveis conquistas positivas dos tempos modernos no campo do direito, da educação, da política, da organização social, da economia, em suma toda uma vertente da modernidade que o pensamento cristão do pós-guerra julgou poder resgatar à luz da então chamada "teologia das realidades terrestres", e que acabou sendo acolhida na Constituição Pastoral *Gaudium et Spes* do Concílio Vaticano II. De fato, Franca reconhece a complexidade desse período civilizatório marcado pela modernidade, e nele vê a presença de diversas "famílias espirituais"²⁴ que desenham a face extremamente complexa do mundo pós-renascentista. Para ele, no entanto, ao situar-se no plano espiritual, "(...) civilização moderna designa, nos últimos tempos, o movimento histórico em antítese com os princípios espirituais que informaram a civilização medieval"²⁵.

3. Categorias axiológicas - Resta-nos mencionar, finalmente, as categorias axiológicas, ou seja, aquelas que fundamentam os juízos de valor que tecem a trama do discurso de *A Crise do mundo moderno*. Com efeito, em se tratando aqui de uma análise filosófica de teor ontológico e ético, nela os

juízos de realidade são apenas a matéria dos juízos de valor, pois tal análise, ao dizer o que é, confronta-o com as normas de inteligibilidade do que deve ser, ou com a norma ontológica imanente aos seres, para falar como M. Blondel. Categorias axiológicas são, pois, as que permitem organizar o discurso como uma demonstração da adequação ou inadequação da realidade — no caso o devir de uma civilização — com as normas ontológicas admitidas nos pressupostos do discurso, sejam elas filosóficas ou mesmo, como é o caso em L. Franca, transfilosóficas ou teológicas.

Em *A Crise do mundo moderno* duas categorias axiológicas organizam a estrutura demonstrativa de todo o discurso. Uma tem caráter mais gnosiológico, é a categoria de crise; outra tem caráter mais ético, é a categoria de civilização cristã. O conteúdo da primeira é formulado à luz da segunda, pois a crise é pensada por Franca como ruptura da tradição cristã. A segunda, por sua vez, é definida não como projeto de uma civilização ideal, ou como ideal histórico concreto de uma nova civilização, como propunha J. Maritain, mas como idéia diretriz de uma realidade histórica na qual se ensaiou uma primeira tentativa de civilização cristã, a saber, a civilização medieval.

a) A categoria de crise é utilizada para dois tipos de análise: primeiro, para uma análise fenomenológica, vem a ser, para uma análise sintomática do mundo moderno, o que é feito logo no início do livro²⁶. Essas páginas, redigidas em 1938, constituem provavelmente o núcleo original da obra, não sendo esta senão a ampla confirmação das conclusões ali obtidas. Encontramos uma segunda utilização da categoria de crise na análise do devir ideológico do mundo moderno. Essa análise ocupa todo o livro II, e é conduzida segundo um esquema de radicalização da crise, ou seja, da ruptura com o mundo cristão, que se inicia com o livre exame da Reforma e com o racionalismo cartesiano, passa pelo deísmo e anti-cristianismo da Ilustração no século XVIII, para vir terminar no ateísmo do século XIX. A crise é, pois, aqui sinônimo de uma desintegração progressiva da civilização ocidental como civilização cristã, na qual é permitido descobrir, segundo a lúcida conclusão de Franca²⁷, os sinais e os pródromos do niilismo contemporâneo.

b) A categoria de civilização cristã forma o tema do último livro da obra de Franca, intitulado *"Cristianismo e Civilização"*. Essa parte pode ser considerada a *pars aedificans* de toda a obra, em contraposição com a segunda parte que foi a *pars destruens*. Cristianismo e Civilização fundem-se, no conteúdo dessa categoria, numa unidade espiritual e cultural que conheceu, na civilização medieval, sua hora de realização histórica relativamente bem sucedida. Portanto, para Leonel Franca, civilização cristã é não somente uma categoria axiológica que permite aferir o grau de realização humana e espiritual segundo o modelo cristão, propiciado por uma civilização determinada, mas ela pode ter igualmente um alcance

operacional, oferecendo as normas para o projeto histórico de uma "nova Cristandade" (para falar como J. Maritain), não obstante não ter Franca avançado nesse terreno prospectivo. Como quer que seja, as normas de uma nova civilização cristã estão amplamente descritas nesse terceiro e último livro de *A Crise do mundo moderno*, e elas são pensadas por Franca em explícita referência aos pontos de ruptura nos quais a civilização moderna separou-se da tradição cristã, ou seja, na concepção da pessoa, do trabalho e do saber.

Podemos dizer, finalmente, que a categoria de civilização cristã aparece na obra de Franca como a categoria sintética por excelência, na medida em que retoma explicitamente seja os pressupostos metafísicos e críticos, seja as categorias antropológicas e históricas que integram a visão cristã do homem e da história.

III

O livro *A Crise do mundo moderno* teve ampla repercussão no meio intelectual brasileiro da época. Mereceu, aliás, uma edição portuguesa²⁸ e duas edições em castelhano²⁹. No entanto, as grandes transformações que se seguiram ao fim da segunda guerra mundial mudaram radicalmente, poucos anos após a sua publicação, o quadro civilizatório e a sensibilidade intelectual e religiosa que haviam presidido à concepção e à redação de *A Crise do mundo moderno*. No contexto dessas transformações, extra e intra-eclesiais, a temática tratada por Franca no seu livro será objeto, por sua vez, de profundas revisões. Meio século depois da sua publicação a obra de Leonel Franca, no seu estilo, na sua documentação, na sua intenção apologética e crítica, aparece-nos indiscutivelmente marcada com os traços de uma época historicamente já muito distante.

Ao abrirmos novamente esse livro convém, no entanto, que nos lembremos de que o reto uso da hermenêutica na leitura de uma obra do passado supõe que nos deixemos primeiramente interpelar por ela e que aceitemos aquela "fusão de horizontes" de que fala H.- G. Gadamer definindo um espaço hermenêutico dentro do qual se torna possível a constituição de uma tradição cultural. Ora, sendo a obra de Franca uma das mais importantes na tradição cultural do catolicismo brasileiro, ela reclama do leitor de hoje esse tipo de leitura. A "fusão de horizontes", parece-nos, deve operar nesse caso no seguinte sentido: a "literatura da crise" não desapareceu mas antes continuou com redobrado vigor no pós-guerra. No entanto, o foco da sua atenção deslocou-se para aqueles que poderemos denominar os aspectos estruturais e organizacionais da sociedade: economia, estrutura social e política, ética individual e social, e, num sentido abrangente, cultura. É, em suma, no terreno das relações entre sociedade e cultura, como grandezas desdobrando-se exclusivamente dentro

do dinamismo imanente do devir histórico, que se situam as tentativas recentes de análise e interpretação da crise da sociedade ocidental.

Não é difícil ver, porém, que a difusão quase irresistível dos niilismos ético, político e cultural no mundo contemporâneo está aí a atestar que o próprio cerne dessa grande árvore da civilização ocidental, que estendeu seus ramos por toda a terra, parece atingido por uma crise espiritual que penetra na sua vida profunda — nas suas certezas vitais, nas suas crenças, nas suas normas, nos seus valores — e ameaça feri-la de morte.

É como roteiro para ajudar-nos a refletir sobre essa crise espiritual que avançou muito além do que Franca no seu tempo poderia ter previsto, que a leitura de A Crise do mundo moderno conserva uma inegável atualidade. Com efeito, ela coloca-nos em face da pergunta decisiva: aceitar o Absoluto real como princípio primeiro, como norma transcendente e como fim último da vida humana interessa acaso à nossa existência histórica, à vida das sociedades e ao próprio destino da civilização? A obra de L. Franca pode ajudar-nos a responder a essa questão com mais lucidez e a dar à nossa resposta um fundamento mais sólido.

Leonel Franca escreveu um dia nas suas notas pessoais: “Com o Absoluto não se regateia”. Não se regateia sobretudo quando se trata de pensar a História e a extraordinária aventura do homem sobre a terra. Sem a claridade do sol do Absoluto — do Bem — como Platão lembrava numa comparação célebre, a escuridão do nada envolve todos os horizontes da civilização e ela mergulha numa crise fatal e irremediável.

Essa a lição maior que podemos receber das páginas de A Crise do mundo moderno³⁰, e que assegura a permanente atualidade dessa obra.

Notas

* O presente texto foi escrito em 1993 como contribuição para o primeiro centenário do nascimento de Leonel Franca (1893).

1. Sobre a vida de Leonel Franca consultar a biografia de LUIZ G. DA SILVEIRA D'ELBOUX, *O Padre Leonel Franca*, Rio: Agir, 1953.

2. Ver a conferência “Universidade Católica” em *Obras Completas*, vol. V, t. 1, pp. 125-133; e as alocações nas aberturas dos cursos das Faculdades Católicas, publicadas sob o título “Alocações Universitárias”, *ibid.*, pp. 134-325.

3. As suas *Obras Completas*, em 14 volumes, foram publicadas pela Editora Agir, Rio, 1952-1955.

4. 1ª edição, Rio, Agir, 1941. Citamos essa edição, utilizando a sigla C M M.
5. Assim ele caracteriza sua obra como "notas para uma filosofia da cultura", C M M, Prefácio p. X.
6. C M M, p. 55
7. C M M, I, c. 3, pp. 41-52.
8. C M M, pp. 64-71.
9. Exposta na III p., c. 2, pp. 153-174.
10. Ver H. C. LIMA VAZ, "O Pensamento filosófico no Brasil de hoje", *Revista Portuguesa de Filosofia* 17 (1961): pp. 235-273 (aqui, p. 166, n. 127).
11. Santo Tomás de Aquino, *Summa Theologica*, 1ª q. 29, a. 3, citado em C M M, p. 162 n. 166.
12. C M M, pp. 159-161.
13. C M M, III p. c. 4.
14. C M M, III p., c. 2 e 3.
15. C M M, I p. c. 2.
16. C M M, I, c. 3.
17. C M M, I, c. 2, p. 14 n. 9.
18. C M M, II, Intr., p. 55-57.
19. C M M, p. 56 .
20. C M M, I, c. 3.
21. FRANÇOIS CHARMOT, "L'Humanisme Intégral", *Études*, 5 Nov. 1930, p. 271-302.
22. C M M, II, c. 3.
23. Paris, Spes, 1945.
24. C M M, II p. Intr., p. 57.
25. Ibid.
26. C M M, liv. I, c. 1.
27. C M M, pp. 141-149.
28. Lisboa, Pro Domo, 1945.
29. B. Aires, Difusión, 1944; Madrid, ed. Fax, 1948.
30. Ver a Conclusão da III parte em C M M, pp. 284-289.

Endereço do Autor:
 Av. Dr. Cristiano Guimarães, 2127
 31720-300 Belo Horizonte — MG