

A GRANDE MENSAGEM DE S. S. JOÃO XXIII¹

PE. HENRIQUE C. DE LIMA VAZ S. J.

O ensinamento social da Igreja é, antes de tudo, um testemunho. Sem se prender aos instrumentos conceptuais que utiliza, êle não nos dá uma ideologia entre outras, uma teoria social ou econômica própria. Dá-nos menos do que isto e infinitamente mais. Deixando ao filósofo o exercício legítimo de sua reflexão e ao especialista a pesquisa e a solução técnica de seus problemas específicos, é para o homem real que êle se volta, para testemunhar, na complexidade e na evolução das situações históricas, a evolução do seu ser que nos é dada no Cristo: sua natureza de pessoa, sua vocação ao dom de si, o apêlo da sua salvação, a infinita seriedade de seu destino. Em suas páginas lúcidas, tranqüilamente corajosas, tão simples e tão profundas, JOÃO XXIII ensinou êsse testemunho. Êle o viveu com uma força incomparável: a força de uma presença que marcou indelêvelmente a nossa época.

I

TÔDA filosofia social repousa, em última instância, numa concepção do homem e são as perspectivas adotadas no plano antropológico que orientam finalmente as soluções e a posição mesma dos problemas específicos que se colocam

¹ Para êste estudo utilizamos as três grandes Encíclicas de S.S. JOÃO XXIII, *Ad Petri Cathedram* (sigla: PC), de 29-6-1959; *Mater et Magistra* (sigla: MM), de 15-5-1961; e *Pacem in Terris* (sigla: PT), de 11-4-1963. O tempo de que dispusemos para a redação do presente trabalho não nos permitiu ampliar nossa documentação com outros textos pontifícios.

ao longo da reflexão sôbre a sociedade. A sociedade será pensada como uma expansão e uma realização do indivíduo ou uma pressão que sôbre êle se exerce; ela se desdobrará como criação e afrontamento das liberdades ou se articulará como rígida cadeia de determinismos que pesa sôbre as livres opções, na medida em que o homem mesmo, sujeito do fato social, é pensado como pessoa na irredutível originalidade da sua consciência ou como coisa que apenas reflete ou traduz a necessidade impessoal de leis naturais a cuja imposição deverá, em definitivo, submeter-se.

É em tôrno do homem que se trava, em suma, a luta decisiva das ideologias. Estas, enquanto são também fatos sociais, exprimem o esforço de racionalização das vivências e dos interesses de um grupo, de uma classe, de um movimento histórico; formulam em têrmos de possível rigor racional seus princípios e seus objetivos. Mas, imanente às ideologias mesmas existe um critério que as julga e as submete à prova da história transcendendo, como tal, seus condicionamentos: é a sua concepção do homem. Tôdas as obras do homem, tôdas as suas criações podem ser refratadas segundo o ângulo da ideologia, o que, de resto, não põe em questão seu conteúdo específico. Só o homem mesmo, sujeito último da história e foco primeiro de tôda angulação ideológica possível, não pode ser relativizado definitivamente em têrmos ideológicos.

A ideologia deve formular, imperativamente, sua concepção do homem. Mas é a existência concreta do homem — sua condição histórica e suas exigências de realização — que julga inapelavelmente a concepção ideológica. Eis por que dizíamos haver em tôda ideologia um critério imanente de valor que é o valor mesmo — existencial e não apenas teórico — dos seus fundamentos antropológicos. É esta instância definitiva do humano que JOÃO XXIII, falando a homens de uma idade de polarização ideológica como é a nossa, põe em relêvo num texto capital e, já agora, célebre da *Pacem in Terris*: “A doutrina, uma vez formulada, é aquilo que é, mas um movimento, mergulhado como está em situações históricas em contínuo devir não pode deixar de lhes sofrer o influxo e, portanto, é suscetível de alterações

profundas" (PT, n.º 159). A doutrina é, aqui, a projeção ideológica com que um movimento histórico se justifica em razão: nela está presente uma *idéia* do homem. Mas o movimento é vivido por homens concretos: nêles estão presentes — e atuantes — as *exigências* do humano.

2. É esta a razão pela qual o ensinamento social da Igreja, atento a permanecer na linha das exigências do *homem real*, manifesta uma atitude permanentemente crítica em face da rigidez das ideologias. E é no plano da antropologia que esta crítica se torna radical. A afirmação de um personalismo rigoroso traz consigo, como havemos de ver, a reivindicação de um universalismo de rigor igual e, por conseguinte, uma extrema dutilidade à variedade infinita das situações históricas onde autênticas necessidades humanas se fazem presentes. A palavra definitiva é dada ao homem histórico. Ele julga suas próprias ideologias.

Que o ensinamento social da Igreja venha a se refratar em formulações ideológicas, é possível e mesmo inevitável em se tratando de uma doutrina que se propõe pronunciar-se sobre conjunturas históricas concretas, sobre as forças e os interesses que nelas agem. Nem parece raro o fenômeno desta ideologização, se pensarmos na respeitável série de *ismos* que reivindicam o adjetivo *cristão*. Na intenção primeira, porém, da visão social que a Igreja propõe, a primazia do homem real é a própria primazia dos movimentos históricos por ele suscitados, sobre qualquer teorização ideológica. É que a antropologia cristã sobre a qual se funda o ensinamento social da Igreja não se apresenta como elaboração de uma *idéia* do homem, mas como decifração da sua existência histórica. Existência cujas dimensões verdadeiras se revelam, por sua vez, a partir de um Fato histórico privilegiado que se impõe como norma e paradigma do ser histórico do homem: o Fato histórico do Cristo. Há nêles a revelação de um mistério de absoluta interioridade e de absoluto dom-de-si.

Presente na História, o mistério do Cristo ilumina todos os fios da sua contextura; ilumina as profundidades do próprio mistério do homem, seu ator e seu fim. Nesta adequação absolutamente única do Fato e da Norma é que

a visão cristã faz repousar sua compreensão do homem. Por isso mesmo a compreensão do seu ensinamento social, tendo por objeto as situações concretas do homem histórico, não se esgota nem na análise específica destas situações dentro da ótica de um programa social, nem na referência à elaboração teórica de princípios e conclusões do direito natural. Ela avança necessariamente até a realidade a um tempo existencial e normativa do mistério do homem revelado no Cristo: sua dimensão de interioridade, como *imagem de Deus*, como pessoa; sua dimensão de dom como *agape*, amor e apêlo à comunhão e sociedade com o outro que é também imagem do Pai, que é o irmão.²

Portanto, se a relatividade das situações suscitará análises e orientações que a elas se referem e que podem ser corrigidas ou modificadas segundo a evolução histórica;³ se a justificação de determinados interesses ou a teoria de movimentos de inspiração cristã podem projetar ideologicamente o ensinamento social da Igreja: nem a variedade das situações e de suas interpretações nem a diversidade das sistematizações põem em questão o núcleo central de uma doutrina na qual se exprime a agudíssima consciência da primazia do homem real sobre qualquer idéia do homem. Do homem real, constitutivamente *pessoa e dom*. Ou, em terminologia filosófica mais usual, *consciência e comunicação*. E que revela sua instância suprema de valor na referência historicamente concreta e nunca relativizável em termos ideológicos, ao paradoxo da Existência histórica que é consciência absoluta e absoluto dom: ao paradoxo da Encarnação.⁴

3. Não foi evidentemente necessário esperar pelo aparecimento de uma "questão social" reclamando um ensinamento específico, para que o aprofundamento, pela reflexão

² Ver J. Y. CALVEZ e J. PERRIN, *Église et Société Économique*, Aubier, Paris, 1959, págs. 141-143.

³ Há disto exemplos significativos no decurso do ensinamento social da Igreja como o caso das *corporações* recomendadas pela *Quadragesimo Anno* e das quais não se faz menção em *Mater et Magistra*.

⁴ Por desconhecer esta perspectiva, a apresentação e crítica da doutrina social da Igreja por JEAN KANAPA, *La doctrine sociale de l'Église et le marxisme*, Éditions Sociales, Paris, 1962, não obstante uma documentação que impressiona, aparece profundamente arbitraria.

cristã, do Fato central do Cristo, se desenvolvesse numa antropologia profundamente original que vem a ser, em última análise, o desdobramento de uma dialética existencial de *consciência e amor*, de Pessoa e Sociedade. Por outro lado, é também indiscutível que a técnica desta reflexão utilizou, como era normal, os conceitos elaborados pelas culturas em cujo seio o Cristianismo cresceu, e refletiu os problemas próprios de tais culturas, vindo a situar-se assim na perspectiva da sua visão do mundo. Nem poderia ser de outra maneira já que o Cristianismo, como fato histórico, é um fato cultural dentro de mundos de cultura que evoluem e se sucedem.

Mas, o que é notável, o que é decisivo como crítica cristã da relatividade cultural, é a presença normativa, transcendendo a técnica de elaboração e determinando o conteúdo da antropologia cristã, da exigência de absoluta interioridade e absoluta comunicação que a torna a forma mais radical de uma antropologia histórica, se é verdade que a inteligibilidade mais profunda da história se revela na afirmação dialéticamente complementar do homem como *sujeito* — pessoa — e da sociedade como movimento em que as iniciativas e as liberdades pessoais se afrontam, se reconhecem e, finalmente, convergem. De fato, como já tivemos ocasião de mostrar,⁶ a difusão da mensagem cristã na cultura mediterrânea, recolhendo e organizando seus elementos num novo mundo de cultura que virá a ser o mundo da cultura ocidental moderna, age determinantemente nas concepções do homem que aí sucessivamente se elaboram. Age no sentido de uma promoção sempre mais explícita e mais radical do homem como sujeito e pessoa, no sentido de uma reivindicação permanente da sua dignidade existencial de “imagem de Deus”.

Daí porque as grandes concepções do homem, presentes nos ciclos históricos que o Ocidente descreve, se, de uma parte, mostram seus lineamentos teóricos bem característicos, vêm-se trabalhadas, de outra, pelos impulsos do personalismo cristão. Se alguma novidade se descobre nas Encíclicas sociais de JOÃO XXIII, confirmada de resto pela sua pro-

⁶ Ver nosso estudo, *Cristianismo e consciência histórica*, SÍNTESE, 1961, n.º 1, págs. 35-66.

funda e universal repercussão, é aquela que resulta de uma nítida explicitação das exigências dêste personalismo nos traços da nova imagem do homem que se vem formando no seio da civilização do trabalho característica da nossa idade histórica. É no sentido de destacar as linhas fundamentais desta explicitação que dedicaremos aqui breves reflexões.

4. Podemos, com suficiente aproximação histórica, fixar em três grandes tipos as concepções do homem elaboradas pela civilização ocidental e em face das quais a mensagem cristã tem sido chamada a proclamar suas exigências, introduzindo no seu seio uma pulsão original que podemos precisamente denominar, como MAURICE NÉDONCELLE,⁶ a *pulsão personalista*. Designaríamos êstes três tipos como o *homem clássico*, o *homem moderno*, o *homem planetário*.

Culturalmente, temos o homem como espelho da ordem do mundo, o homem como descobridor dos caminhos do mundo, o homem como transformador das estruturas do mundo. *Sociologicamente*, temos a hierarquia das ordens, o conflito das classes, a organização dos quadros técnicos e profissionais. *Econômicamente*, temos a corporação artesanal, a expansão industrial, a produção planificada. *Politicamente*, temos o homem na cidade, o indivíduo na nação, as massas no Estado.

Tais imagens do homem estão presentes em outros tantos ciclos históricos que por elas fundamentalmente se caracterizam, projetam-se nas criações culturais, alimentam justificações ideológicas. Nem se deve pensar que cortes históricos as separam no tempo. Novas concepções do homem para fazer face a problemas novos, integram traços do homem antigo. Seu surgimento define uma idade de conflito e crise em todos os planos acima enumerados. Assim, em nossa época, que vê o aparecimento de um nôvo tipo de homem, é lenta e difícil a integração de valores historicamente provados. A ordem clássica e o individualismo moderno chocam-se antes de se comporem numa ordem que resulte das liberdades convergentes. E esta ordem — qualitativamente nova — é exigida como desenlace histórico para

⁶ Ver M. NÉDONCELLE, *Para uma filosofia do amor e da pessoa* (tr. port.), Liv. Moraes, Lisboa, 1961, pág. 201.

a solução de problemas de conteúdo profundamente nôvo que marcam o fim da idade do individualismo. Mais uma vez — e, ao que tudo indica, avançando um passo decisivo no ensinamento de JOÃO XXIII — o personalismo cristão vai trazer ao homem da civilização planetária o sentido de realismo existencial com que alimentou a evolução das concepções do homem ao longo da história ocidental: realismo em que pessoa e sociedade, antes de se fundirem ou se oporem na formulação ideológica, afirmam-se em esferas de direitos imprescritíveis da sua mesma natureza histórica, esferas que se prendem tanto menos a uma teorização abstrata e estática quanto exprimem a possibilidade última do existir histórico do homem.

5. Antes de evocarmos brevemente a trajetória das imagens do homem na história ocidental e sua profunda transformação sob o influxo da pulsão personalista de origem cristã, convém que digamos uma palavra sobre a origem histórica da noção mesma de pessoa. Ela não foi elaborada no contexto de uma reflexão filosófica ou moral. Surge tècnicamente formulada no curso das controvérsias teológicas do século IV, nas quais a Igreja vai precisar sua compreensão da revelação trinitária de Deus e do mistério da encarnação. A pessoa é afirmada primeiramente no Absoluto divino como sujeito absoluto e absoluta comunicação e é como tal que se faz presente na história pela encarnação do Logos. A descoberta do homem como pessoa se fará em seguida, não por uma dedução abstrata; mas pela afirmação da sua existência histórica sob a norma do Logos, ou seja, do Absoluto divino revelado na história como Dom, que é o constitutivo íntimo da Pessoa.

HEGEL viu com profundidade que a descoberta cristã do sujeito ou pessoa (o Espírito, na terminologia hegeliana) significava uma viragem decisiva na evolução da idéia ocidental do homem. Ele a opunha ao objetivismo da concepção grega. Rigidamente formulada e, como tal, vulgarizada por filósofos posteriores, a concepção hegeliana merece corretivos do ponto-de-vista histórico.⁷ Inaceitável sobre-

⁷ Ver, a respeito, R. MONDOLFO, *La comprensión del sujeto humano en la antigüedad clásica*, Imán, Buenos Aires, 1955, págs. 17-46.

tudo sua tentativa de absorver a subjetividade cristã numa evolução ideal como puro momento dialético o que, segundo agudamente viu KIERKEGAARD, destrói seu paradoxo existencial.

Na verdade, a experiência histórica no seio da vida da Igreja, das implicações do mistério da Encarnação — experiência que era reflexão e vida — foi que conduziu às formulações de Nicéia, Éfeso e Calcedônia. E é o desenvolvimento desta experiência — a pulsão personalista — que irá trazer específicas exigências cristãs à concepção do homem clássico no curso da trajetória que lhe restava cumprir até os tempos renascentistas, ao homem individualista dos tempos modernos, ao homem planetário que os tempos atuais vêm surgir. Os instrumentos conceptuais utilizados na elaboração da noção de pessoa, chegavam às mãos dos teólogos cristãos procedentes da longa tradição da ontologia e da antropologia gregas e do direito romano.⁸ A realidade que se tratava de exprimir fundia os moldes dos conceitos antigos numa concepção inteiramente nova: nem apenas o *indivíduo* grego — *hypóstasis* — que permanece sob as modalidades do devir; nem somente o *civis* romano, que é *sui juris* na cidade. Mas a *pessoa humana*, numa expressão que só adquire sentido após as grandes definições conciliares, imagem e atestação das Pessoas divinas e, portanto, *sujeito* na sua inviolável interioridade, e *dom* na sua vocação ao amor universal. Prolongação histórica, em uma palavra, do paradoxo da Encarnação.⁹

6. Assim, na idade que se seguirá ao desmoronamento do mundo antigo, se os princípios fundamentais da antropologia clássica permanecem inspirando a civilização medieval, as exigências cristãs impõem uma dimensão nova às

⁸ Ver DENIS DE ROUGEMONT, *L'Aventure occidentale de l'homme*, Albin Michel, Paris, 1957, págs. 57-64. Sobre a história da noção de "pessoa" ver também I. MEYERSON, *La fonction psychologique et les oeuvres*, Vrin, Paris, 1948, págs. 151-185; e as observações de MARCEL MAUSS, *Sociologie et Anthropologie*, P.U.F., Paris, 1960, págs. 333-362.

⁹ Ver EMMANUEL MOUNIER, *Le Personalisme*, P.U.F., Paris, 1955, páginas 10-12; e ainda *Personalisme et Christianisme*, apud *Liberté sous conditions*, Seuil, Paris, 1946, págs. 15-24; ver sobretudo o admirável capítulo sobre "pessoa e sociedade" de HENRI DE LUBAC, *Catholicisme, les aspects sociaux du dogme*, Cerf, Paris, 4 éd., 1947, págs. 283-305.

concepções do homem que aí se elaboram: precisamente a dimensão da pessoa. É o que nos mostra, num caso privilegiado, o pensamento de SANTO TOMÁS DE AQUINO. Aristotélica pela sua proveniência filosófica e pela sua expressão conceptual, a antropologia tomista mostra, como antropologia cristã, uma profunda originalidade.

O homem é o indivíduo que, como ser natural, reflete e exprime a ordem da natureza à qual se refere pelo objeto específico do seu conhecimento e pelo termo imediato da sua ação. Como tal, o homem é parte numa hierarquia de totalidades que o envolvem: o cosmos, a espécie, as comunidades naturais que se coroam pela comunidade política. Numa ótica tipicamente aristotélica, SANTO TOMÁS nos apresenta a série ordenada dos bens, em escala ascendente, polarizando o bem do indivíduo e convergindo para o *bonum universi*. Mas o homem é pessoa. E a pessoa, diz SANTO TOMÁS num contexto em que fala do mistério da vida trinitária de Deus, é o que há de absolutamente perfeito na natureza, ou seja o sujeito da natureza racional.¹⁰ Logo, o homem como pessoa transcende os limites das totalidades naturais que o envolvem e se constitui ele mesmo um *todo*. Um todo aberto e generoso, segundo a bela expressão de MARITAIN.¹¹

A revelação cristã da pessoa leva SANTO TOMÁS a uma inversão das perspectivas próprias do naturalismo aristotélico e da sua dialética da *parte* e do *todo* num Universo hierarquizado e estático. O homem — a pessoa — é agora o Todo dinâmico do qual irradiam o sentido e valor definitivo das totalidades naturais em que se situa: do mundo e da sociedade. A sociedade mesma que, do ponto-de-vista do indivíduo, é o resultado da integração de partes complementares ou concorrentes, torna-se, desde o ângulo personalista, a comunhão na qual se deve encontrar a generosidade dos todos abertos que são as pessoas. É marcante a originalidade desta concepção no contexto da antropologia clássica.¹²

¹⁰ Ver *Summa Theologica*, I p., q. 29, a. 3.

¹¹ *La personne et le bien commun*, Desclée, Paris, 1947, pág. 53.

¹² Ver E. GILSON, *L'Esprit de la Philosophie médiévale*, 2^{ed.}, Vrin, Paris, 1944, págs. 194-213. Para uma exposição exhaustiva do personalismo tomista, ver E. WELTY, O. P., *Gemeinschaft und Einzelmensch*, Pustet, Salzburg, 1935.

Seu influxo na visão medieval do mundo, na moral e nas instituições, é uma evidência histórica.

O advento do homem moderno ao têrmo da crise profunda que marca os tempos renascentistas assinala-se pela emergência de uma perspectiva antropológica radicalmente diferente daquela que definira o homem clássico. E que não é senão a crítica mesma da imagem clássica do homem, exercida no contexto de condições históricas novas e do afrontamento de novos problemas. A mutação decisiva traduz-se fundamentalmente pela dissolução da imagem do mundo como hierarquia imutável de ordens e movimentos na natureza como na sociedade. Mutação espetacularmente manifestada na substituição do modelo geocêntrico do universo e no nascimento da ciência experimental de um lado; e, de outro, na formação da economia capitalista e na constituição da nação moderna, sôbre as ruínas da sociedade feudal. É discutida a questão da causalidade histórica das concepções cristãs nesta decisiva evolução. Já a tratamos alhures.¹⁸ Mas o certo é que o homem que surge ao seu t rmo desconhece a segurança dos quadros ordenados do estreito mundo em que se inseria o homem medieval. O indivíduo era, então, o reflexo desta ordem e parte de um Todo que se pretendia harmonioso. Agora, o indivíduo está só. O mundo se lhe apresenta não apenas como um enigma, na velha acepção, onde pululam as "maravilhas" da *natura mater*, mas própriamente como um desafio, uma ameaça e um risco. O indivíduo é assim chamado a assumir a responsabilidade dêste risco, a se afirmar na aventura e buscar aí, paradoxalmente, a segurança que uma qualquer ordem exterior deixa de lhe oferecer. E que êle vai firmar agora na autonomia interior do seu *eu*.

Para se justificar, o eu se analisa e analisa o mundo, como lhe ensinar  MONTAIGNE. Com DESCARTES  le encontra no *Cogito* sua expressão filosófica e se torna racionalista. Mas, sua expressão econômica, social e política s  será conquistada em dura luta, que traça o roteiro das primeiras revoluções modernas. Ela conduz à consagração de

¹⁸ *Cristianismo e Consciência histórica*, art. cit., págs. 56-57.

direitos e normas abstratas, recobrando a profunda divisão em que a sociedade, cindida em classes, vê a ruptura dos antigos vínculos substituir-se pela coalizão dos interesses no combate do indivíduo pelo que se chamará, propriamente, o seu "sucesso". Os "direitos do homem" são, de fato, os direitos do bem sucedido burguês. Sua reivindicação, sua defesa, sua praça-forte.¹⁴

Para definir estes direitos, o homem moderno não se refere ao todo social como a seu meio natural, o lugar da sua segura presença e da sua realização. Refere-se a si mesmo como a um ROBINSON exilado da sua ilha e que se trata de proteger na agitação de um meio que lhe é, segundo a tese famosa de HOBBS, originariamente hostil: o meio social. E refere-se ao Estado como ao guardião de cada um contra a agressão potencial de todos. Este Estado-guardião não é a ordem medieval do bem-comum. É a encarnação de um Poder neutro e que se pretende imparcial; que será o "déspota esclarecido", antes de ser a Carta constitucional ritualmente jurada. Sem dúvida, o indivíduo terminará por ter de defender-se contra este Estado mesmo. Multiplicará as formas dos seus direitos privados. Sofrerá o desencanto de um poder político que agora o oprime.¹⁵ Fortificará sua morada individual como seu castelo: *my house is my castle*.

7. É notável observar como a inspiração cristã presente, segundo mostrou entre outros MARITAIN, na conquista e na elaboração modernas dos "direitos do homem" — e mesmo, ao que nos parece, agente eficaz na formação da idéia mesma do homem moderno — permanece como hesitante em face do advento do indivíduo, e só lentamente consegue desprender-se das estruturas do homem clássico para vir animar com sua específica pulsão personalista uma nova forma de existência histórica. Compreende-se que assim tenha sido, se se recorda que a dissolução da ordem medieval foi acompanhada pelo fenômeno que GEORGES DE LAGARDE

¹⁴ Vejam-se as páginas extremamente sugestivas de CHARLES MORAZÉ, *Les Bourgeois Conquêteurs*, Armand Colin, Paris, 1957, págs. 83-201.

¹⁵ Ver J. Y. JOLIF, *L'Homme contre la Société*, Économie et Humanisme, n.º 142, Sept.-Oct., 1962, págs. 3-15. E ver a análise clássica do individualismo na sociedade capitalista moderna de JOHANNES MESSNER, *Die soziale Frage der Gegenwart*, 4. Aufl., Tyrolia, Innsbruck, 1934, págs. 140-167.

denominou "o nascimento do espírito leigo", e que marcou o individualismo moderno com uma atitude vivamente polêmica contra a forma cristã da cultura medieval e das suas instituições.

Ora, por um paradoxo que não exprime senão a lei profunda segundo a qual as manifestações da consciência histórica de uma época traduzem uma mesma ordem de valores, a reação instintiva do sentimento religioso dentro de tal situação, sendo uma reação de defesa, acaba por ser ela mesma uma exaltação do individualismo também no plano religioso. Se o mundo exterior (agora o mundo da ciência e da técnica) e as estruturas sociais (agora o campo de luta dos interesses), não se oferecem como o quadro normal de inserção da vida religiosa do indivíduo, esta se recolhe a uma interioridade crispada e cheia de suspeitas. É o que se verifica, em larga medida, ao longo dos três primeiros séculos que se seguiram à ruptura da ordem medieval. É o que se verifica, sobretudo, numa profunda depreciação, pelo pensamento cristão, do social e do político.¹⁶ De fato, não obstante a obra brilhante de pensadores da chamada "segunda escolástica" do século XVI no campo do Direito, de um VITORIA e de um SUÁREZ; não obstante a rica produção de moralistas e autores espirituais, sobretudo no *grand siècle*: um orgânico e profundo esforço para repensar a antropologia cristã no contexto das novas situações históricas e da nova imagem do homem, não começa a se manifestar senão nos fins do século XIX e só se afirmará decididamente nos primeiros anos do nosso século.

A renovação dos estudos escolásticos, e o neotomismo em particular, desempenham aqui um papel decisivo. Do mesmo modo, um agostinismo largamente repensado encontra expressão original e profunda na obra de um MAURICE BLONDEL e no chamado "espiritualismo cristão" que se situa em sua esteira. Tais tentativas proporcionam aos pensadores cristãos os instrumentos conceptuais que sentiam dificuldade em ir buscar nos sistemas filosóficos modernos. É lícito, entretanto, perguntar: lograram elas um êxito adequado à envergadura dos problemas que se propunham

¹⁶ Ver J. Y. JOLIF, art. cit., págs. 9-14.

afrontar? Não ousaríamos afirmá-lo. Com efeito, seja que o neotomismo proponha um personalismo concebido nos quadros do universo estático e hierarquizado de ARISTÓTELES, que era também o de SANTO TOMÁS, seja que o "espiritualismo cristão" faça repousar as bases da sua antropologia na interioridade agostiniana fortemente orientada para a evasão neoplatônica, o dado específico da concepção moderna do homem, ou seja, a criatividade histórica num mundo em evolução, permanece inassimilado e estranho dentro de tais perspectivas.¹⁷ Será necessário que se verifique em pensadores cristãos poderosamente originais a experiência de realidades especificamente modernas, para que se descubram as verdadeiras dimensões de uma antropologia cristã para o nosso tempo: assim, a descoberta científica em TEILHARD DE CHARDIN e a ação social e política em EMMA-NUEL MOUNIER.

Entretanto — e como uma prova fulgurante da primazia do homem real sobre as teorizações, no exercício mesmo da vida cristã — a "pulsão personalista" vai fazer-se presente num terreno de conflito onde a própria situação do cristão no mundo a obriga imperativamente a exprimir suas exigências: no terreno da chamada "questão social". Utilizando elementos teóricos tradicionais, sobretudo de procedência tomista, o ensinamento social da Igreja se mostra primeiramente como o concreto desdobramento das exigências e das virtualidades da pessoa tal como a reflexão teológica a definira a partir dos dados da Revelação no seu paradoxo existencial de interioridade e dom, Consciência e Amor.

¹⁷ Sobre os embaraços do tomismo em face da História, ver G. FESSARD, *De l'Actualité historique*, Desclée, Paris, 1959, II, págs. 173-293. Demasiado rígida, a tese de FESSARD obriga entretanto os tomistas a um esforço de repensamento da realidade histórica, como se viu nos comentários de sua obra por parte de J. M. NICOLAS, O. P., A. HAYEN, S. J., G. M. M. COTTIER, O. P. Por outro lado, ainda um pensador extremamente sensível aos problemas do nosso tempo e cuja influência foi decisiva no pensamento católico como JACQUES MARITAIN dá-nos, ao valorizar a distinção de "indivíduo" e "pessoa" o exemplo mais expressivo das limitações de uma doutrina elaborada no contexto do universo do homem clássico e transportada para o terreno dos problemas modernos. Ver, a respeito, J. Y. JOLIF, O. P., "Liberté et Socialisation", *Économie et Humanisme*, n.º 145, Mars-Avril, 1963, págs. 15-27 (ver pág. 24).

O ensinamento social da Igreja vem, assim, a se mostrar o campo concreto de elaboração de uma antropologia cristã na qual a pulsão da vida cristã mesma rompe limitações ideológicas e teóricas e se mede com os problemas do homem real tais como os suscita o próprio desenvolvimento histórico moderno. É desta sorte que a visão de pessoa e sociedade, esboçada a partir dos primeiros documentos sociais de LEÃO XIII, aprofunda-se menos por virtude de especulações de escola do que por imperativo da experiência social e política dos cristãos mesmos, enfim libertados do angelismo espiritualista ou do ressentimento contra-revolucionário que os marcara nos primeiros lustros do século XIX, e tornados militantes conscientes da cidade terrena e das suas tarefas históricas.

Verifica-se então que o pensamento social da Igreja se encontra em condições muito mais favoráveis para captar as profundas mudanças que assinalam a crise do capitalismo e os sinais precursores do término da idade do individualismo, do que tantas filosofias sociais que se pretendem de inspiração cristã. Ele evolui, nos setenta anos que separam a *Rerum Novarum* da *Mater et Magistra*, com surpreendente senso de realismo e a golpes de aguda intuição histórica, de modo a mostrar-se já, com JOÃO XXIII, plenamente consciente de que a exacerbação individualista na civilização do capitalismo assinala apenas o primeiro momento de um processo histórico de muito maior amplitude e mais profunda novidade: o movimento da socialização. Tudo aparentemente levava a crer que tal movimento, interpretado em vigorosas formas ideológicas desde as suas primeiras manifestações e concretizado sob a sua inspiração em realizações históricas de dimensões gigantescas, se constituía na ameaça maior e no risco definitivo do indivíduo. É em face de tal ameaça e tal risco que a ideologia dos direitos e da esfera privada do mesmo indivíduo se arma de agressividade crescente.

Ora, o ensinamento social da Igreja evolui não só no sentido da tomada de consciência da socialização como irreversível vaga de fundo da história moderna, mas ainda — e sobretudo — de modo a encontrar no aprofundamento da

sua fidelidade ao mistério existencial da pessoa "imagem de Deus" a garantia e a justificação de uma autêntica perspectiva humana e cristã a ser descoberta no advento da idade do social. Com JOÃO XXIII esta tomada de consciência atinge um momento cuja importância talvez não apreendemos ainda totalmente. O instinto de segurança e como um reflexo de defesa conservam ainda setores ponderáveis do mundo cristão sob o abrigo da ideologia do individualismo. Mas uma exata avaliação histórica nos leva a reconhecer que, com as encíclicas de JOÃO XXIII, um primeiro capítulo do ensinamento social da Igreja, aquêle iniciado por LEÃO XIII, está escrito, e sua significação mais profunda, do ponto-de-vista do personalismo cristão, não é outra senão a liquidação do equívoco individualista e a nítida explicitação das linhas de uma concepção de Pessoa e Sociedade que se apresenta como a introdução mais realista e mais audaz às páginas que a história vai escrever no processo de conquista pelo homem de tôdas as dimensões do seu ser social. Aí, com efeito, vemos convergir, num movimento em que a consciência cristã revela sua mais profunda originalidade, uma exigência normativa e os problemas históricos concretos em que ela se encarna: a exigência de fidelidade à revelação do verdadeiro ser do homem no Cristo, e os problemas levantados pelo ritmo acelerado da socialização. É nesta perspectiva que o ensinamento de JOÃO XXIII sôbre Pessoa e Sociedade adquire seu sentido mais atual e é sob esta luz que ora passamos a examiná-lo.

II

8. Há unicamente um método pertinente de análise, capaz de nos conduzir à articulação essencial da doutrina de JOÃO XXIII sôbre pessoa e sociedade, e êle não poderá ser, segundo acentuávamos no início dêste estudo, a redução crítica de uma ideologia à sua intuição de base, nem a busca dos postulados implícitos de um programa social. O método deverá respeitar a originalidade do objeto que se oferece à sua indagação. Nem ideologia nem programa, o ensinamento de JOÃO XXIII, segundo a natureza mesma do ensina-

mento social da Igreja, aplica-se a uma decifração das exigências autênticas de realização do homem, colocado sob a norma do Cristo, nas condições históricas concretas da socialização em marcha. Logo, os instrumentos conceptuais e mesmo a terminologia que utiliza, fazem servir sua conotação filosófica ou técnica ao desígnio fundamental que exprime menos uma teorização do que o julgamento de uma situação: em que medida os traços do homem revelados no Cristo, pessoa ou seja, a um tempo, inviolável interioridade e dom total, se reconhecem ou se desfiguram na hora em que vertiginosamente se adensam os complexos sociais de que o homem mesmo é sujeito e objeto? Trata-se, em suma, para nós que tentamos nos inserir no movimento mesmo de reflexão em que o ensinamento de JOÃO XXIII exprime sua visão de pessoa e sociedade, de percorrer de alguma sorte aquele mesmo caminho ou "método de análise" que, como foi brilhantemente demonstrado,¹⁸ é original e específico da doutrina social da Igreja: o caminho que descobre a norma no fato e por ela o julga. Uma norma historicamente realizada, a existência do Cristo, que não é apenas o modelo mas a presença imanente às imagens históricas do homem. E o critério último da sua autêntica humanidade. O que se buscará, portanto, o que se tentará estabelecer são os traços que permitirão, na imagem do homem que o avanço da socialização vai modelando, reconhecer a pessoa e suas exigências, a sociedade como lugar da expansão, do reconhecimento, do mútuo dom das pessoas, segundo o imperativo evangélico da salvação do homem como "único necessário" e do amor como única porque definitiva realidade.

9. Tal "método de análise", como tivemos acima ocasião de assinalar, conduziu a resultados importantes na constituição de uma antropologia cristã do homem social, e permitira efetivamente, de LEÃO XIII a PIO XII, a elaboração, dentro do seu contexto, de um rico e complexo capítulo sobre "pessoa e sociedade".¹⁹ E são as suas linhas, de resto, que JOÃO XXIII retoma em visão mais ampla e em

¹⁸ Ver J. Y. CALVEZ e J. PERRIN, *Église et Société Économique*, páginas 537-541.

¹⁹ Este capítulo está magistralmente sintetizado em J. Y. CALVEZ e J. PERRIN, *Église et Société Économique*, págs. 141-177.

consciência mais nítida da significação histórica do fenômeno da socialização. No ensinamento que recolhe dos seus predecessores, JOÃO XXIII vê afirmada com uma força incomparável a *dignidade* da pessoa humana.²⁰ Tal dignidade não é aí deduzida de uma relação do homem com a natureza ou a história, ainda que seja a relação ativa de transformador ou de ator. É uma dignidade *absoluta* porque enraizada na imagem do Absoluto — de Deus — que o homem, como consciência ou espírito, traz impressa no seu ser mais profundo.

É esta transcendência absoluta do homem sobre todo o dado — sobre a natureza exterior e sobre as obras mesmas do homem — que define a esfera dos seus mais fundamentais e imprescritíveis *direitos*: êsses direitos dos quais PIO XII traçará a carta na célebre Mensagem de Natal de 1942, e que JOÃO XXIII retomará com muito maior amplitude na *Pacem in Terris*. Direitos que se não formulam como o muro que o indivíduo eleva para se defender no campo do *bellum omnium contra omnes*. Mas que são o princípio mesmo de *personalização* da vida social ou da sua forma propriamente humana. Com efeito, se a pessoa é, segundo o ensinamento dos predecessores de JOÃO XXIII, o absoluto que dá consistência à relatividade histórica, a sociedade não é a ameaça de alienação e perda que pesa sobre a pessoa. Ela o será na medida em que as relações sociais se despersonalizam e se submetem ao processo desumanizante da coisificação. Mas, na sua significação autenticamente humana, a sociedade é a expansão da pessoa: é a única mediação historicamente possível das pessoas entre si. Mediação da sua comunicação e, portanto, estrutura mesma do seu ser histórico. A pessoa é, por essência, *social*. Nenhum individualismo nesta perspectiva. Os direitos garantem a pessoa. Mas como a condição para o seu dom, o apêlo para a sua solidariedade.

A partir desta afirmação fundamental da pessoa como centro irradiante da vida social que é a vida especificamente humana — e que deve ser, portanto, *comunhão pessoal* —,

²⁰ Ver os textos pontifícios correspondentes em J. Y. CALVEZ e J. PERRIN, *op. cit.*, *ibid.*

a análise da situação do homem, na hora da transição histórica das reivindicações individualistas para a construção das formas mais poderosas e complexas de organização social, é feita pelos predecessores de JOÃO XXIII no sentido de colocar cada um dos pressupostos e cada um dos aspectos da realidade sócio-econômica em evolução, sob a luz e o julgamento dêste personalismo rigoroso. E é também sob êste ponto-de-vista que JOÃO XXIII resume tal análise na primeira parte da *Mater et Magistra*. O auge da crise individualista, que provocou a intervenção de LEÃO XIII, caracterizava-se pela motivação do interesse e do lucro presidindo a vida econômica (MM, 10-13), o que implicava imediatamente a coisificação da relação de trabalho e, portanto, de uma esfera primária de direitos da pessoa. LEÃO XIII coloca como "princípio basilar" que o trabalho é "expressão direta da pessoa humana" (MM, 17). A "iniciativa pessoal", expressão que ocupa lugar preferencial na terminologia das Encíclicas sociais, está presente desde a primeira e mais fundamental relação do homem com a natureza, o trabalho. O trabalho humano não é simples força de produção. É afirmação da pessoa em face da natureza. É mediação das pessoas entre si. Daqui os direitos e deveres que implica, daqui sua natureza social. Sob o ângulo dos interesses do indivíduo, o trabalho é um título a ser reivindicado pelo trabalhador ou a ser comprado pelo capitalista. Do ponto-de-vista do personalismo cristão de LEÃO XIII, o trabalho é uma dignidade e um livre serviço. É a face social da pessoa num dos seus traços fundamentais, aquêle pelo qual ela se afirma como transcendente à natureza no ato mesmo de transformá-la e tece no processo desta transformação relações sociais — isto é, *pessoais* — com as outras pessoas. (Ver MM, 41, evocando PIO XII.)

A marca personalista se imprime também nas estruturas e instituições que são criação da pessoa no movimento da sua realização como ser social. Na crise histórica do individualismo torna-se agudo o problema da instituição mais ampla da vida social, o Estado: o Estado que o indivíduo fizera o guardião dos seus direitos — ou dos seus interesses. E que surgia agora como ameaça ao que êle considerava sua

esfera privada inviolável: e que ainda aqui não era senão a esfera dos seus interesses.

Ora, a aparente neutralidade do Estado-guardião não pode subsistir em fase da dinâmica da pessoa animando tôdas as instituições que dela procedem. O bem comum, cuja realização é "a razão de ser do Estado", segundo LEÃO XIII (MM, 19), não é a soma e o equilíbrio dos interesses, nem uma proposição abstrata. É o exercício da "dignidade da pessoa humana" (MM, 20) nas tarefas concretas da vida social — e primeiramente na relação de trabalho (MM, *ibid.*). É esta perspectiva da pessoa que permite situar corretamente o famoso "princípio de subsidiariedade" enunciado por PIO XI na *Quadragesimo Anno* e retomado por JOÃO XXIII (MM, 50): não é o princípio do caráter extrínseco, acidental do Estado com relação à pessoa, o caráter de um Poder que seria um mal necessário — um disforme, perigoso mas útil CALIBAN — pôsto a serviço da iniciativa e dos interesses "privados", reputados os únicos autenticamente humanos. É, pelo contrário, o princípio segundo o qual o movimento de expansão da pessoa, que é o movimento constitutivo da sociedade, se processa em planos ascendentes e sempre mais amplos de obras e instituições e deve refluir normalmente para a pessoa como a expressão das suas exigências e como o exercício concreto dos seus direitos. Subsidiário, o Estado o é na medida em que é uma expressão *relativa* e, portanto, historicamente condicionada, das pessoas. Só estas fundam *absolutamente* a história. Mas o Estado é tanto menos um simples Poder a serviço dos interesses privados quanto expressão a mais ampla e eficaz do bem comum e da sua força *personalizante*, a êle caberá normalmente, num plano onde não alcança a eficácia limitada dos indivíduos e das comunidades intermediárias, uma necessária função de planificação, de decisão, de orientação global que permitirá às pessoas e aos grupos — sem a discriminação anárquica dos interesses privados — o exercício da sua dignidade e a efetivação dos seus objetivos no corpo político e na vida sócio-econômica.²¹

²¹ Ver MARC JUSSIEU, "Mater et Magistra" et la société contemporaine", *Esprit*, Juin, 1962, págs. 932-955 (ver págs. 940-943) e E. WELTY, *Die Sozialenzyklika Mater et Magistra*, Herder, Friburgo B, 1962, págs. 113-114, n. 31.

10. Situando-se no prolongamento destas linhas e nelas reconhecendo a expressão exata de uma análise especificamente cristã da idade de transição e crise em que se constitui a doutrina social da Igreja, JOÃO XXIII começa por uma nova tomada de consciência do desenvolvimento desta crise e dos rumos que já surgem nitidamente apontados nesta transição. Ele o faz já na sua primeira Encíclica *Ad Petri Cathedram*, onde assinala os fenômenos que denotam de um lado o aguçamento das impossibilidades históricas e a superação efetiva das contradições do individualismo; e, de outro, a persistência dos seus resíduos e o aparecimento de novos problemas na formação de novas estruturas econômicas e sociais (PC, 27-32). Esta tomada de consciência se explicita em formulação mais ampla e mais técnica na conclusão da primeira parte da *Mater et Magistra* (MM, 44-46). É na sua seqüência que JOÃO XXIII encontra o termo que melhor lhe parece exprimir tanto a natureza dos novos fenômenos quanto a sua compreensão: o termo de *socialização*.²² O acôrdo parece feito entre os comentadores no sentido de atribuir a êste termo, no contexto já famoso da *Mater et Magistra* em que é empregado (MM, 56-64), uma significação *sociológica* precisa, a saber, a constatação, análise e julgamento crítico de um fenômeno que, sendo "um dos aspectos característicos da nossa época", assinala efetivamente a direção de fundo do movimento histórico iniciado com o advento do homem moderno. Neste sentido, escreve um comentador autorizado, "a socialização segundo a *Mater et Magistra* é um processo sócio-econômico que toca nossa existência em todos os seus aspectos".²³ Não se trata, pois, de um estatuto *jurídico* e, muito menos, de uma formulação *ideológica*.²⁴ Trata-se de um caminho

²² Se o texto latino usa de circunloquções mais de acôrdo com a índole da língua, nenhuma dúvida pode subsistir de que o termo *socialização* pertence à linguagem de JOÃO XXIII. Ele foi usado na carta de S. Em. o Cardeal TARDINI à Semana Social de Grenoble, carta que representa, como se sabe, um primeiro esboço do texto da *Mater et Magistra* (Documentation Catholique, 7 Aout 1960, págs. 939-943). E encontra-se nas traduções italiana, portuguesa, francesa, espanhola, inglesa da *Mater et Magistra* publicadas pela Poliglota Vaticana.

²³ J. Y. CALVEZ, *La socialisation dans la pensée de l'Eglise*, Revue de l'Action Populaire, n.º 158, Mai 1962, págs. 517-528 (ver pág. 521; sublinhado no texto)

²⁴ As formas jurídicas de socialização (p. ex., as nacionalizações) devem ser julgadas segundo suas características próprias e a conjuntura em que tem lugar.

histórico aberto pelo homem no terreno das tarefas e dos problemas suscitados pelo desenvolvimento técnico-econômico, social e político (MM, 44-46) atingido pela nossa época.

Ora, o que JOÃO XXIII faz não é a *ideologização* dêste caminho. Não é esta a linha em que se move o ensinamento social da Igreja. É a sua *tomada de consciência*,²⁵ e logo a sua referência ao critério histórico imanente e concreto da consciência cristã: a pessoa humana e sua dignidade. Nesta referência é que se manifesta a profundidade de visão, o senso de realismo e a lúcida coragem de JOÃO XXIII, que conferem à *Mater et Magistra* seu acento inconfundível. Partindo da transcendência da pessoa sobre a natureza, êle situa decididamente a socialização no prolongamento da consciência, da liberdade, da responsabilidade (MM, 60). Nasce ela, pois, da pessoa. Resulta da sua expansão, da sua exigência de realização como ser social (MM, 57). Participa, entretanto, por esta mesma razão, da ambigüidade inerente às obras e instituições da pessoa encarnada, que não podem exprimi-la senão pela mediação da natureza exterior; e obedece, assim, em medida maior ou menor, à sua lei de determinismo e inércia.

Multiplicando as formas de objetivação da pessoa no seu mundo, a socialização não virá a ser um obstáculo à sua iniciativa, à sua responsabilidade, à sua afirmação e ao seu interior enriquecimento (MM, 59)? Uma concepção materialista não hesitaria, é verdade, em equacionar em razão direta a realização da pessoa e sua exteriorização na sociedade através de um devir coletivo. A perspectiva de JOÃO XXIII se opõe diametralmente a esta forma de solução do problema (ver PT, 6). Existe, sim, segundo a *Mater et Magistra*, um equacionamento correto entre socialização e

A respeito de algumas destas formas, PIO XII usou, em sentido pejorativo, o termo alemão *Sozialisierung* (ver CALVEZ, art. cit., pág. 518). A língua alemã permite, de resto, exprimir as locuções latinas que outras línguas ocidentais traduzem por *socialização*, com o termo *Vergesellschaftungsprozess*, marcando bem a distinção com a *Sozialisierung*, de caráter jurídico. Ver E. WELTY, *Die Sozialenzyklika* . . . , pág. 116, n.º 34.

²⁵ Ver o excelente artigo de PAOLO TUFARI, "La socializzazione nell'Enciclica *Mater et Magistra*". *Aggiornamenti Sociali* (Milano), 13 (1962), n.º 2, págs. 73-88.

personalização (MM, 64). Mas êle não poderá ser deduzido de condições objetivas que se imponham deterministivamente à pessoa, nem de uma natureza exterior — ainda que seja a do corpo social e dos seus instrumentos — que se apresente com prioridade de direito sôbre a liberdade.

Na sua raiz mais íntima, a correlação entre personalização e socialização é de natureza *moral* (MM, 64). O que não quer significar qualquer apêlo a um moralismo abstrato e ineficaz. Significa, ao contrário, a mais concreta das exigências: a exigência de que as formas especificamente humanas de comunicação — as formas de socialização — sejam referidas à pessoa no exercício mesmo do seu existir histórico concreto: à sua iniciativa, à sua responsabilidade, ao risco e à dignidade da sua liberdade.²⁶

A dimensão moral é, portanto, segundo o ensinamento de JOÃO XXIII, aquela que define, no espaço histórico da socialização, o eixo mesmo da personalização. E eis a razão pela qual tanto a *Mater et Magistra* quanto a *Pacem in Terris* invocam neste contexto a noção tradicional de *bem comum*, tanto mais facilmente ridicularizada quanto menos corretamente entendida.²⁷ Se a noção de bem comum tem um caráter irredutivelmente moral, êle não provém da boa intenção subjetiva dos indivíduos nem da fixação de um ideal abstrato. São condições históricas objetivas que definem o bem comum, segundo um texto já clássico da *Mater et Magistra* (MM, 62; retomado em PT, 58). Logo, êle tem um conteúdo essencialmente histórico. Mas, o que o especifica — o que lhe dá a dimensão do bem e o caráter intrínseco da moralidade — é a sua ordenação ao absoluto da pessoa, do sujeito humano que não pode ser relativizado em termos de objeto nem pensado segundo as categorias do útil ou do instrumental. O sujeito, entretanto, não é aqui a pura interioridade das filosofias idealistas. Êle se exprime na comu-

²⁶ Sôbre iniciativa e responsabilidade pessoais na *Mater et Magistra*, ver M. THIÉFRY, *L'Encyclique "Mater et Magistra": ses caractères, synthèse de ses enseignements*, Nouvelle Revue Théologique 83 (1961), págs. 1010-1017.

²⁷ Como é o caso de ÁLVARO VIEIRA PINTO, num capítulo no qual nem uma vez se conceitua corretamente a noção de *bem comum* do pensamento social cristão: *Consciência e Realidade Nacional*, ISEB, Rio, 1961, I, págs. 303-312. O que não quer dizer que uma banalização possível do conceito não possa dar azo às críticas aí feitas.

nicação com o outro e na transformação do mundo: esforço de reconhecimento, dura e áspera luta que formam a textura da história.

É certo que, na visão tomista, os condicionamentos históricos do bem comum se vinculavam a uma concepção estática do universo, segundo uma hierarquia de realidades naturais e de ordens sociais. Se algumas exposições do tema guardam ainda vestígios de tal concepção, é evidente, entretanto, que ela terminou sua vigência histórica. Assim, obedecendo a uma consciência eminentemente realista do dinamismo histórico do bem comum na sociedade contemporânea, JOÃO XXIII situa suas exigências no contexto de fenômenos novos que apresenta como característicos da nossa época: a ascensão econômico-social das classes trabalhadoras, a promoção da mulher, a liquidação das formas de dominação colonial (PT, 39-42). No âmbito destes fenômenos o bem comum deverá, para responder aos termos da sua definição, integrar hoje as condições que permitam à pessoa humana o desdobramento das suas virtualidades e o exercício da sua dignidade (PT, 55). Tais condições, lembra JOÃO XXIII, devem orientar-se segundo o vetor que, na perspectiva do personalismo cristão, dá à história seu sentido mais profundo e definitivo: a salvação mesma da pessoa, sob a norma do CRISTO (PT, 59).

11. Vê-se que a consciência exigente e rigorosa do bem comum nada tem da boa consciência de um inoperante moralismo. É a partir da pessoa como concreto sujeito histórico — da sua iniciativa e da sua responsabilidade — que as esferas de expansão do bem comum se traçam segundo a linha dos problemas fundamentais e dos desafios maiores que se elevam no roteiro daquela que LEBRET chamou a *montée humaine*. Tal fundamento permite a JOÃO XXIII vincular o caráter *moral* do bem comum ao correto equacionamento e à solução mais audazmente humana dos problemas jurídicos, sociais e econômicos que desafiam hoje suas energias de realização histórica (PT, 70). É a esta conceituação realista e dinâmica do bem comum que suas Encíclicas referem o problema da remuneração do trabalho (MM, 75; PT, 64), das estruturas produtivas, em particular nas

várias formas de empresa (MM, 82-90-144; PT, 64), da conjuntura econômica nacional e mundial (MM, 76-77); e é no seu contexto que se coloca o problema da propriedade privada e pública (MM, 106-119; PT, 21). *Pacem in Terris* dá-nos, em particular, uma verdadeira fenomenologia do bem comum no terreno hoje tão complexo das comunidades políticas, da sua estrutura de poder, das relações de que são origem: do indivíduo com a comunidade, das comunidades entre si, de ambos com a comunidade universal que, inscrita nas exigências de uma comunidade de pessoas qual é a do gênero humano (PT, 132), se define hoje como um objetivo concreto a alcançar e confere ao conteúdo histórico atual do bem comum uma amplitude com que a história passada não sonhou (PT, 136-137).

Vemos, desta sorte, que o ensinamento de JOÃO XXIII nos permite construir, através da função mediadora do bem comum, a articulação dialética entre pessoa e sociedade. Mas, se tal articulação se realiza pela mediação de uma noção de conteúdo essencialmente histórico, ela se inscreve necessariamente na realidade dêste conteúdo. Em outras palavras, a dialética de pessoa e sociedade é uma dialética histórica. É mesmo a dialética histórica fundamental. Ela mostra que a história não é mais do que o movimento em que as pessoas, através da mediação de um mundo exterior que devem transformar, constroem o universo ambíguo da comunicação, ou seja, a dimensão de ser da socialidade na qual se inscreve necessariamente seu destino de alienação ou realização, de perda ou salvação. O movimento da comunicação é ambíguo porque surge da raiz mais íntima da pessoa, da sua liberdade. Mas é precisamente aí, nesta raiz inalienável, que a pessoa se impõe a si mesma sua norma imanente de realização, aquela segundo a qual o encontro com o outro — irredutível aos esquemas de determinismo ou probabilidade das leis naturais (PT, 6) — projeta imediatamente o plano especificamente humano da comunicação autêntica através dos movimentos dialéticamente conjugados de *afirmação* da pessoa (direitos) e do seu *dom-de-si* (deveres) (PT, 9, 10).

Se a dialética histórica de pessoa e sociedade exige, assim, a mediação do bem comum que dá precisamente um

conteúdo histórico ao reconhecimento autêntico das pessoas, não é difícil concluir que ao dado fundamental dêste conteúdo histórico estão ligadas também as condições históricas para uma autêntica comunicação social. Ora, êste dado fundamental, ao qual a realidade histórica de cada época aparece assim estruturalmente ligada, é o *trabalho* como ato humano de transformação da natureza e de mediação entre as pessoas.²⁸ É em face da relação de trabalho que a ambiguidade da comunicação originariamente se manifesta, pois é nela que se apoiarão as formas de domínio e utilização do outro.

O que caracteriza o processo da socialização, como *evento histórico* fundamental da nossa época, é precisamente a emergência de condições sociais que permitem ao trabalho manifestar-se sempre mais nitidamente como a relação primeira que funda a mediação entre as pessoas e, portanto, a sociedade mesma. Ele revela assim, com uma clareza desconhecida até aqui, o caráter alienante e desumanizante de certas estruturas sociais fundadas sobre a exploração do trabalho, e coloca inelutavelmente o imperativo histórico da sua superação. Neste sentido é que se poderá descrever uma idade histórica em que o processo de socialização se amplia e se precipita, segundo as linhas dinâmicas de uma *civilização do trabalho*: uma civilização em que a afirmação da pessoa e sua expansão na sociedade encontram condições privilegiadas de autêntica realização. Por outro lado, é na consciência extraordinariamente lúcida destas condições que se deve situar talvez a novidade e a originalidade do ensinamento de JOÃO XXIII tal como se exprime na *Mater et Magistra*: uma civilização do trabalho é aquela na qual são dadas as condições para uma "afirmação direta" da pessoa (MM, 104).²⁹ Entretanto, não é em qualquer das interpretações *ideológicas* que podem florescer no seio desta civilização, que JOÃO XXIII vai buscar o *sentido da história* aí presente. Segundo a linha específica do ensinamento social

²⁸ Ver HENRI BARTOLI, *Science Économique et Travail*, Dalloz, Paris, 1957, págs. 45-51.

²⁹ Ver JEAN VILLAIN, "L'Encyclique "Mater et Magistra", son apport doctrinal", *Revue de l'Action Populaire*, n.º 151, Sept.-Oct., 1961, págs. 897-915 (ver pág. 913).

da Igreja, é pelas condições concretas de realização do homem — da pessoa — que êle define êste sentido. Um sentido, pois, que não é dado ou impôsto por uma construção teórica, mas que deve ser criado pela pessoa mesma, pela sua iniciativa, pela sua responsabilidade, pelo risco, em suma, da sua liberdade.

12. A dialética histórica de pessoa e sociedade é que possibilita enfim uma interpretação correta do tema da "prioridade ontológica e final" da pessoa sôbre a sociedade, retomado pela *Mater et Magistra* (MM, 106; o contexto trata do direito de propriedade), e que não significa de nenhum modo uma volta, por caminhos disfarçados, ao individualismo. Com efeito, a prioridade da pessoa sôbre a sociedade é a prioridade do termo sôbre a relação. Entretanto, é no exercício concreto das relações sociais de que é termo, que a pessoa se constitui como sujeito e se afirma como tal. A pessoa não parte de uma riqueza inicial, tôda interior e tôda sua, que ela consente em dividir com o outro na alienação sem remédio da vida social. Ela se constitui como sujeito — consciência e interioridade — precisamente na abertura para o outro, na dialética vivente de ser e comunicação, de consciência e amor. Ou, em termos jurídicos, na correlação necessária dos seus direitos e dos seus deveres (PT, 28-34). Assim, sua prioridade é ontológica porque é a sua liberdade que corre o risco do afrontamento, do reconhecimento do outro. Sua prioridade é final porque seu dom é, paradoxalmente, sua riqueza e seu ser definitivo. Tal a grandeza da liberdade e tal a articulação profunda da história como dialética de pessoa e sociedade.⁸⁰

⁸⁰ Ver, a êste respeito, o importante artigo de J. Y. JOLIF, já acima citado, sôbre "Liberté et Socialisation", *Économie et Humanisme*, n.º 145, sobretudo, págs. 22-23.