

O presente trabalho é uma das conferências do Pe. Henrique Vaz sj realizada a mais ou menos um ano e que deverá ser publicada por uma revista brasileira. Entretanto, adiantamo-nos em multiplicá-lo para nosso pessoal na certeza de que constitui um dos mais profundos documentos sobre o relacionamento de uma conduta moral e da segurança de uma sociedade.

É, também um texto difícil que exigirá mais de uma leitura, especialmente, os primeiros capítulos se se quiser ter uma noção bastante segura sobre a gênese da consciência moral e de suas implicações com os conceitos de ideologia, política e nação.

A presente publicação é feita em número limitado de cópias. Destina-se aos mais especificamente interessados por estudos em nossas equipes e dificilmente poderá ser utilizada como texto / para aulas ou leituras comuns de nossos programas.

Rio de Janeiro, 15 de junho de 1964

Introdução: moral e segurança social

conceito adequado de segurança social implica uma série de fatores que a no sentido de assegurar a estabilidade do grupo e entre os quais os dores psico-sociais, pela sua especificação humana mais caracterizada, tom lugar de relêvo. O fator moral aparece, dentro da linha de considerações que vamos desenvolver neste trabalho, como o principal dentre fatores psico-sociais. Pela sua natureza mesma de fator psico-social, se situa na intersecção de duas dimensões. De uma parte, a dimensão sujeito, ou seja, do indivíduo que participa conscientemente da existência social; de outra, a dimensão do objeto, ou seja, das finalidades adotadas pelo grupo social e dos meios adaptados à sua consecução. No plano propriamente moral temos de uma parte a consciência, de outra o bem comum. Na linha da dimensão individual, a consciência moral apresenta - com sua natureza e seu dinamismo específicos, e assume um relêvo proeminente e decisivo no perfil da personalidade do homem social. Na linha da dimensão comunitária, o bem comum surge com características de universalidade e valor, com uma exigência de obrigação portanto, que definirão próprias condições de subsistência do grupo social como grupo humano. O que distingue a intersecção do individual e do comunitário no plano moral, é que aqui o subjetivo e o objetivo se revelam na sua aceção rigorosa e nas suas exigências mais radicais. Com efeito, em nenhum momento o homem afirma tão decisivamente sua condição de "sujeito" - em oposição às simples "coisas" da natureza - quanto naquele em que se apresenta como ser moral, isto é, consciente e livre. Por outro lado, em um outro plano a esfera subjetiva é transcendida mais rigorosamente do que naquele em que a contingência do arbítrio individual cede lugar à universalidade necessária da norma, e em que as consciências singulares encontram no livre consentimento aos mesmos valores. Logo, é no plano da moralidade que a comunidade humana descobre a sua essência mais profunda e revela também seus problemas mais fundamentais. Aqui, o indivíduo é chamado a manifestar sua inalienável originalidade - a livre responsabilidade do seu ser - precisamente na aceitação ou recusa dos valores que a ele se apresentam com o imperativo necessário do dever-ser. Vê-se assim que uma polaridade rigorosa constitui a esfera moral entre os aspectos do singular e do universal, do contingente e do necessário, do revisível e do determinado, em suma, da liberdade e da lei. Todo o problema que coloca a natureza moral do homem é o problema do equilíbrio e permanentemente restabelecido, entre as iniciativas da liberdade e as prescrições da lei. O movimento da liberdade pode exorbitar a cada

o em arbítrio e absurdo, como a regulação da lei ameaça descir-tuar-se contínuo na opressão rígida da tirania. Por outro lado, a característica profunda da esfera moral é a comunicação que se deve estabelecer e os polos da liberdade e da lei e que constitui o ritmo mesmo e como a regulação específica da vida moral: pela liberdade, a lei deve tornar-se superior à consciência, pela lei a consciência deve abrir-se à universalidade do bem. O bem comum só se torna o lugar espiritual da comunicação das consciências quando cada indivíduo aceita inserir-se neste ritmo que equilibra a liberdade e a lei.

a sorte, a estabilidade dos grupos humanos, sua segurança interior e as suas possibilidades de sobrevivência repousam, em última análise, em relações delicadas e vitais que se estabelecem entre a margem de indisponibilidade das opções livres e o contorno objetivo dos valores definidos pelo bem comum. O processo de desintegração da comunidade manifesta as situações de anarquia e tirania alimenta-se, precisamente, do deturpamento destas relações, da negação da lei ou da supressão da liberdade. Podemos assim afirmar que não será viável uma conceituação adequada do ator moral na perspectiva da segurança do grupo social, sem partirmos da relação fundamental constitutiva do ser moral do homem: a relação entre consciência e o valor, o sujeito e a norma.

Este ponto de partida impõe-se não só teoréticamente mas ainda históricamente, dado que todas as grandes crises sociais de que temos notícia revelam sempre uma componente moral específica, manifestando-se e desenvolvendo-se dentro de um esquema de oposição entre o indivíduo e o bem comum. Em situação de "crise", os valores da comunidade aparecem estranhos ou alheios às aspirações do sujeito singular, o vínculo interior da obrigação social tende a romper-se, e o dinamismo da liberdade abandona os caminhos consentidos para projetar-se como esforço de revolta e libertação. O "homem revoltado" tal como o caracterizou ALBERT CAMUS num livro já clássico, é precisamente o homem que diz "não", e nesta negação radical põe em questão todo um mundo de valores que definem uma situação tornada insustentável, e abre o espaço para a criação de novos valores. Assim, a História nos mostra os grupos humanos ameaçados na sua segurança no momento em que a revolta torna-se no seu seio uma atitude tipicamente moral, no momento em que as leis e as normas da convivência social não surgem mais como possibilidades concretas, mas como obstáculos à liberdade.

Com este propósito julgo interessante evocar brevemente aqui uma situação histórica que se revestiu de um caráter singular de exemplaridade e, como tal, marcou decisivamente a evolução espiritual do Ocidente. Refiro-me à crise ateniense do V século A.C. que provocou a dissolução de uma das mais maravilhosas criações do gênio político do homem qual foi a democracia ateniense. Crise que realça ainda sua importância única por ter oferecido um contexto dramático à meditação de Sócrates e, por ela, à descoberta e aprofundamento do tema da interioridade numa linha que irá conduzir Platão e Aristóteles e às primeiras tentativas de elaboração sistemática de uma ciência moral. Ora, a interpretação racional da conduta humana e sua expressão na forma de um conhecimento normativo aparece-nos hoje como uma das mais surpreendentes e fecundas iniciativas históricas do

m ocidental. Daí a significação privilegiada da crise ateniense. Ela esenha quando o belo equilíbrio, que harmonizava o indivíduo e as ituições na hora em que a cidade emergia vitoriosa das Guerras Médi- começa a romper-se ao impacto da crítica sofística e dos problemas itados pela política imperialista da liga de Delos(1). O desequilí inicial vai, em fôrça de uma característica peculiar do gênio grego, gir uma amplitude extrema. Ele encontra então na aguda reflexão crí dos sofistas uma vigorosa expressão teórica. A lei tradicional, "o os" que regulava a vida civil e para cuja plena aceitação contribuía um processo de educação, uma "paideia" transmitida de geração em ge o, é apresentada pelos sofistas em inconciliável oposição com a "phý , com suas exigências imanentes de auto-afirmação e sua rejeição de quer norma externa. Uma dialética sutil acaba por reduzir a lei a rbitrário catálogo de convenções. O indivíduo, por sua vez, emerge valor absoluto, êle é na ordem teórica a medida de tôdas as coisas tágoras), e na ordem prática o criador de todos os bens (Trasímaco, o livro da "República" de Platão). O amoralismo de um Cálicles (no gias", de Platão), perfeita prefiguração do super-homem de NIETZSCHE, ime-se, efetivamente, como um consciente desafio, uma raçdical atitude revolta do indivíduo singular contra a universalidade do bem, do ci o contra a comunidade, da natureza contra a lei. Diante desta extre violenta dissociação dos dois pólos essenciais da moralidade, o su o e o bem comum, o problema que a reflexão socrática se impõe é, pre- mente, o problema da definição de um bem universal que possa tornar- terior à consciência, que supere o extrinsecismo do "nómos" tradici , e se constitua fundamento de uma ciência da obrigação interior. A osta de Sócrates aos sofistas em plena crise espiritual de Atenas ad e, assim, uma importância decisiva na história da civilização ociden a virtude verdadeira repousa no conhecimento do bem inteligível, a ciência é, primeiramente, ciência, e a exigência de lucidez interior estada no preceito délfico "conhece-te a ti mesmo" surge como a con o primordial da interiorização da lei na liberdade (2).

no "fundador da ciência moral", segundo a justa expressão de EMILE TOUX, que Sócrates vai transmitir a Platão e Aristóteles o conteúdo original da sua reflexão. Na verdade, todo o esforço especulativo atão pode ser apresentado como um longo caminho que deverá conduzir lade ideal, à "Politeia", onde a harmonia entre a lei do Estado e a ciência dos cidadãos funda-se, em última análise, na ciência do Bem mo que impõe à condição empírica da cidade a necessidade inteligível ar perfeito. Da mesma sorte, a moral aristotélica, que é uma cien- rática da "eudaimonia", da felicidade que reside na ação virtuosa, na per proclamar que só a universalidade da lei assegura a permanên ta virtude; e, assim, a educação da consciência individual tem seu o na ciência do legislador que propõe e discerne as leis justas e ta sociedade política a república dos bons cidadãos: a Ética vem a o prefácio da Política (3). A reflexão de Sócrates e seus discipu - les cobre-nos assim, na crise de Atenas, a raiz mais profunda de tô - as crises que possam ameaçar a estabilidade do grupo humano; sua raiz . É, precisamente, à luz desta reflexão que a história do declínio queda de Atenas adquire sua exemplaridade, propõe-se como paradigma

feito à meditação dos homens do Ocidente. Ela nos mostra o conteúdo envolvente do ensinamento sofisticado em que a consciência é exaltada ao oxímoro do arbítrio e a lei degradada ao oportunismo da mera conveniência. Ela nos ensina, assim, que na estrutura do grupo humano a dimensão moral atinge a articulação essencial do grupo, a liberdade do sujeito e o bem da comunidade. Lição preciosa: o ser-em-comum dos homens é, em essência, um ser moral. Qualquer perturbação na esfera da moralidade não somente ameaça sua segurança, como compromete sua própria possibilidade de existência. Definido nestes termos, passemos agora a uma análise deste ser-em-comum dos homens, o que nos irá permitir uma conceituação mais rigorosa da sua dimensão moral e, finalmente, a abordagem do tema "moral e segurança" no contexto da nação moderna.

Estrutura fundamental do grupo humano

A análise do fato social humano pode ser empreendida, em primeiro lugar, a partir da sua procedência e das suas implicações biológicas. Nessa perspectiva constatamos que a gênese e a evolução do grupo humano como grupo zoológico, desembocando no estágio atual do "homo sapiens", apresenta-se com características surpreendentes e absolutamente únicas em relação aos outros grupos animais. O que os paleontólogos denominam o "passo da reflexão" assinala uma novidade profunda na organização da vida animal, uma forma de socialização que se torna enormemente complexa, aceleradamente evolutiva, poderosamente convergente sobre si mesma e que hoje se defronta já com o problema crucial da organização planetária dos seus centros localizados até agora em zonas dispersas pela terra. O vertiginoso processo de socialização do grupo zoológico humano é hoje a questão mais grave nas suas múltiplas implicações, e se coloca à ciência biológica (4).

Assumo desde logo como válidas as conclusões científicas sobre a natureza do fato social humano acima de todas as outras formas animais de sociabilidade, e passo a tentar a sua interpretação filosófica, eja, a reconstituição dialética da sua gênese, que nos permitirá captar os elementos essenciais da sua estrutura.

O fato social humano já se apresenta absolutamente singular considerando sua prodigiosa difusão espacial (envolvendo toda a terra e propondo-se agora no espaço interplanetário), este irresistível dinamismo extenso só se explica por uma estrutura em profundidade que evoluiu de esboços iniciais, relativamente simples mas já perfeitamente desenvolvidos, às formas de alta complexidade que atualmente conhecemos. Tal estrutura pode ser descrita, em primeira aproximação, como uma relação entre o indivíduo e o grupo que não é somente relação de inclusão, como é tipicamente nas sociedades animais, mas é, simultaneamente, relação de oposição. O instinto animal impele o indivíduo a fundir sua individualidade na unidade gregária do grupo. No processo humano de socialização a inclusão no grupo é acompanhada de um comportamento do indivíduo que nega a simples composição gregária, que afirma a sua individualidade dentro do grupo e a ele se opõe na medida mesma que nêle se inclui. Este surpreendente comportamento transforma de modo radical as condições de associação que se oferecem à vida no reino animal. As uni-

os individuais do grupo humano adquirem, pela sua auto-afirmação, uma mobilidade e criam, por isso mesmo, infinitas possibilidades de envolvimento associativo. Daí o caráter lábil, ou melhor, evolutivo, da palavra histórico das formas humanas de organização social, em contraste flagrante com o equilíbrio estático e imóvel das sociedades antigas.

Agora analisamos mais profundamente esta estrutura fundamental definida pela relação de inclusão-oposição, veremos que ela se funda numa mobilidade radical do indivíduo qual seja a de compreender-se a si e, portanto, afirmar-se para além do plano do instinto em que o instinto o absorve, num plano original e novo em que êle, compreende-se, conhece sua situação no grupo, torna-se capaz de modificar esta situação de pôr em questão o próprio projeto do grupo, e de criar ou aceitar formas novas de existência em comum. Numa palavra, o que torna possível a forma peculiar com que empíricamente se apresenta a estrutura do grupo humano é a essência do homem como consciência-de-si. Sendo assim o problema da gênese dialética, ou seja, da explicação filosófica do fato social humano é o problema da gênese dialética da consciência-de-si ou do ser-para-si que se opõe ao simples ser-para-o-grupo das formas animais de sociabilidade. Ora, a consciência-de-si implica, necessariamente, a capacidade de distinguir-se de todas as outras consciências e do mundo. Mas, distinguir é compreender. Logo, a consciência-de-si é, por sua própria natureza, consciência universal: ela se define pelo poder de compreensão do horizonte do ser constituído pelas outras consciências e pelo mundo, e no qual se encontra originalmente envolvido. Vê-se, então, que o problema da gênese dialética do fato social humano desde que o homem surge como consciência-de-si, é o problema da origem e desenvolvimento do processo pelo qual as consciências se reconstituem entre si e, por outro lado, conhecem o mundo ou adquirem uma visão do mundo. O curso deste processo sendo, com efeito, universaliza a consciência é, na mesma medida, seu aprofundamento como consciência-de-si, ou seja sua individualização. Desta sorte, o ser social humano nasce e se desenvolve no terreno de uma tensão dialética entre a afirmação e a abertura para o universal. O homem, em outras palavras é um ser genérico (5) e sua existência como ser individual implica a relação ativa com a totalidade do ser. São as formas concretas da relação que se encontram na origem e na evolução do fato social humano. Numa passagem famosa da sua "Fenomenologia do Espírito", HEGEL definiu de modo admirável e profundo os momentos fundamentais desta gênese do homem social na dialética do Senhor e do Escravo, cuja influência decisiva sobre o pensamento de MARX é bem conhecida (6). A luta primitiva, situação primitiva do indivíduo no reino animal, inaugura a possibilidade do aparecimento da consciência-de-si e do estabelecimento das relações humanas, quando o vencedor agracia com a vida o inimigo vencido, dominando-o, recebe d'êle o reconhecimento da sua liberdade, isto é, sua emergência sobre o instinto animal da pura destruição do adversário. O vencedor torna-se o senhor e assume a consciência-de-si a partir do reconhecimento do vencido. O vencido é o escravo que recebe a liberdade como livre dom do seu senhor. Estabelece-se, assim, a primeira forma de consciência-de-si na relação antitética de duas consciências

ue ao ser-para-si da liberdade se contrapõe o ser-para-o-outro da
 idão. Note-se que esta primeira forma de ser social, em que uma
 ciência se afirma em face de outra, é uma forma de conflito. HEGEL
 ime aqui o caráter dramático irrecusável da história humana e co-
 , ao mesmo tempo, a premissa para a compreensão do curso históri-
 omo alternativa entre a servidão generalizada ou o reconhecimento
 ersal das consciências e o advento do reino da liberdade.

não é suficiente que a consciência-de-si se constitua diante de ou
 consciência, é necessário que ela se afirme em face do mundo ou
 natureza. Nesta altura, a relação dialética do Senhor e do Escrava
 nverte a posição dos seus termos. Com efeito, o homem compreende
 ndo quando o transforma pelo trabalho, quando, no exercício da du
 ondição de servo êle imprime ao produto das suas mãos a forma da
 ção humana e afirma diante da natureza, assim recriada, seu ser
 rico e universal, sua consciência-de-si. O senhor, gozando do
 alho do escravo, permanece agora no plano animal da satisfação; o
 avo, transformando o mundo, eleva-se ao plano humano da consciên-
 de-si, em face do mundo; êle é o artífice que opera a passagem da
 reza em cultura, do mundo natural em mundo humano. Afirmando-se
 consciência-de-si o escravo tem acesso, então, ao plano da liber-
 e dá início à luta histórica pela sua libertação efetiva. Nota-
 aqui também que a gênese da consciência-de-si diante do mundo re-
 e-se, por sua vez, de uma feição dramática de conflito. É pelo
 o labor das suas mãos que o homem impõe ao mundo sua forma huma-
 , ao mesmo tempo, encontra o caminho da liberdade sobrepondo-se
 instintos de pura consumação das coisas que dominam a existência
 al. Descobre-se aqui um segundo sentido do curso histórico: o rei-
 a liberdade só será efetivo quando a natureza fôr humanizada pelo
 lho, quando o reconhecimento das consciências realizar-se pela
 ção da obra comum que suprime a relação senhor-escravo. Com efei-
 o senhor deverá aprender a lição do trabalho como árdua conquista
 berdade diante da natureza. É a segunda face da alternativa fun-
 tal da história desenha-se então: ou a humanização pelo trabalho
 caminho da liberdade ou a recaída no plano animal dos instintos
 esse e consumação.

tir desta análise da gênese da consciência-de-si podemos recons-
 truir a articulação fundamental do fato social humano. O homem se a-
 como indivíduo na medida em que entra em relação ativa com os
 s homens e com o mundo. Ser indivíduo é, para o homem, ser-em-
 . Enquanto a individualidade animal se anula na inclusão no grun-
 na sujeição aos condicionamentos naturais, no homem a singulari-
 só se define num horizonte de universalidade que envolve o reco-
 nhecimento dos outros homens e a compreensão do mundo. A luta por ês
 conhecimento e por esta compreensão constitui a urdidura da his-
 tória humana. A bondade natural do indivíduo solitário de ROUSSEAU é
 to inconsistente. No ser-social do homem o indivíduo se univer-
 sa e o universo, por sua vez, se interioriza numa existência sin-
 gular. Sendo assim, a sociedade humana só se realiza e emerge sôbre
 no pré-humano da animalidade na medida em que esta dialética do

lar-universal se desenvolve em todos os níveis da atividade do homem, do estágio mais primitivo do trabalho manual até a mais alta forma de comunicação de consciências que é o livre dom de si no amor. É justamente a perspectiva que vamos agora inserir a dimensão moral na estrutura do humano, mostrando na moralidade a expressão mais profunda da socialidade humana.

a dimensão moral na estrutura do grupo humano

Análise precedente permitiu-nos definir o ser social do homem no prolongamento da mesma linha em que seu ser individual se define como consciência. A esfera da socialidade ficou, assim, compreendida nos termos de relação singular-universal, em que a posição do homem na mais estrita comunicável unidade do seu ser implica, paradoxalmente, sua abertura aos outros seres, sua comunicação com a interioridade dos outros homens e sua captação do mundo. Vimos com esta relação singular-universal uma estrutura específica ao grupo humano, ao comportamento dos seus membros, e o distingue radicalmente de todos os tipos de sociedade animal.

será difícil aceitar, a partir deste resultado, a conclusão de que a forma mais radical, a forma primeira de tal relação constitui-se, por isso mesmo, como o plano mais profundo do ser social do homem, aquele que, em última instância, torna possível a existência mesma da comunidade humana. Ora, a concretização dos termos da relação singular-universal só se efetiva quando atingimos um singular incondicionado em que o ser se afirma absolutamente como ser-para-si e, doutra parte, um horizonte último de universalidade em que o ser é afirmado como valôr, isto é, como capaz de constituir-se em face do ser-para-si. É na liberdade que se manifesta a pura incondicionalidade do ser-para-si, da consciência-de-si; por esta razão o valôr se constitui como tal em face da liberdade. Ele exprime o ser como possível de uma livre opção, como o bem ao qual a liberdade consente. Portanto, a forma mais radical da relação singular-universal é a relação liberdade com o bem. Ora, tal relação é, precisamente, aquela que constitui a esfera da moralidade. Nela, o homem se define rigorosamente como persona. A pessoa, sendo um valôr absoluto em si mesma, é, por esta razão, capaz de abrir-se ao reino dos valôres, ao universo dos fins, ao bem universal. Como pessoa o homem é um todo (7), um universal concreto, a máxima universalidade na singularidade absoluta. É portanto, na dimensão moral que o ser social do homem recebe seu fundamento último, já que a sociedade humana é uma sociedade de pessoas e a pessoa se constitui, essencialmente, como ser moral.

Derivaremos agora os dois termos da relação singular-universal no plano da realidade: a consciência como consciência moral e o ser como bem, lei primeira.

3.1 Gênese da consciência moral

A consciência-de-si assume os traços da consciência moral, quando, por

o homem define-se em face da universalidade do bem, a pessoa situa-se a perspectiva do valôr. A consciência moral é, pois, o ato que rela a a liberdade com o bem (8). Sendo ato da liberdade, ela se oferece uma alternativa de adesão ou recusa. Mas como abertura para o bem reveste a forma da obrigação interior, torna-se o princípio interno realização da pessoa. Podemos então estabelecer a gênese dialética consciência moral, como ato que vincula a liberdade ao bem, a partir consciência-de-si como consciência universal. Com efeito, se a forma alta da consciência-de-si é a liberdade, núcleo da interioridade pessoa, o universo para o qual a liberdade se orienta primariamente é o universo das pessoas e das suas relações mútuas; ela se volta em seguida o mundo das coisas na medida em que êle se refere ao valôr supremo pessoa. No momento em que a consciência-de-si se exerce no reconhecimento do universo das pessoas e de suas leis, e suspende a significação sendo ao ser e ao destino da pessoa, ela se afirma como liberdade em do bem, ela é consciência moral. A consciência moral torna-se, em o meio autêntico de expressão e como o instrumento de autocriação liberdade (9). Por ela a liberdade passa da indeterminação inicial à zona interior do consentimento ao bem.

ato de vista da gênese dialética da consciência moral é complementar ponto de vista da sua gênese temporal, assim no indivíduo como na história da humanidade. Na criança, a consciência moral faz sua aparição de ela é frágil no momento em que, ao mundo dos desejos que dominam os primeiros estágios do desenvolvimento infantil, se sobrepõe o reconhecimento dos valores. A partir de então a educação da consciência moral se apresenta como a tarefa mais elevada da realização humana, como o caminho pelo qual a criança domina as pulsões animais do desejo e da agressividade para elevar-se às atitudes humanas da responsabilidade e do domínio (10). Por outro lado, a evolução da consciência moral na humanidade revela-nos desde o início as características fundamentais que dão ao organismo do grupo humano, ainda nas formas mais primitivas da sociedade, uma irrecusável dimensão moral. Sob a variação e a progressiva racionalização das formas de expressão da moralidade uma essência permanente aquela que situa diante de cada homem a realização da própria vida tarefa suprema imposta à sua liberdade.

3.2 Gênese da lei moral

A lei moral surge em face da consciência como o universal diante do particular, o valor diante da liberdade. É da universalidade do bem que surge o caráter normativo que êle assume como lei e que o constitui real a consciência moral. Convém, entretanto, rejeitar de início qualquer concepção extrínseca da lei, precaver a falha inicial que pode levar à cisão definitiva entre a consciência e a lei, ao individualismo real e ao convencionalismo jurídico, cuja nefasta aparição histórica encontramos já na análise da crise ateniense dos tempos de Sócrates. Com efeito, o caráter universal da lei vem, precisamente, da sua racionalidade. Ela é, segundo a definição clássica "ordinatio rationis in hominem communi", uma ordenação prática da razão em vista do bem universal. Ora a racionalidade, como vimos acima, é o horizonte que se abre à consciência-de-si, à mais profunda interioridade. Logo, a lei, na forma mesma da normatividade universal, é um elemento intrínseco do ato de liber

como ato moral, situa-se na linha de sua especificação (12). É tão difícil falar de consciência moral sem lei, quanto pensar a lei como elemento extrínseco à essência do ato moral. A lei é a pátria nativa e a terra nutriz da liberdade.

Assim, não é difícil estabelecer a gênese dialética da lei; se em consciência e o bem subsiste a relação singular-universal, de tal modo que a consciência só é tal na sua singularidade na medida em que se refere ao bem universal, o consentimento ao bem surge como uma exigência interior de realização da pessoa, como o dinamismo específico da consciência. O bem assume, a partir daí, um caráter normativo e prescricional, assume a forma da lei. A primeira manifestação da lei se dá, portanto, no mais íntimo da consciência, prescrevendo sua imediata relação com o bem. É o que denominamos lei natural. Ela se apresenta como a primeira da moralidade e, por isso mesmo, como o fundamento necessário de toda a forma humana de existência social. Com efeito, esta primeira manifestação da lei é idêntica à abertura radical da consciência ao bem que torna possível a comunicação das consciências e, portanto, a mútua vinculação no todo social. Só a partir deste fundamento os grupos humanos como sociedades de pessoas podem criar os instrumentos e a manifestação concreta da lei moral natural aplicada às infinitas situações históricas. Surgem, assim, os ordenamentos jurídicos positivos que dão corpo às exigências morais do grupo nas condições efetivas em que ele historicamente se realiza. Vê-se, por conseguinte, a existência de um certo positivismo jurídico. Vê-se que a essência da existência social já assume caráter normativo no interior das consciências antes da sua concreção nos estatutos jurídicos positivos. É, finalmente, que as possibilidades mesmas de sobrevivência de qualquer grupo humano juridicamente organizado e, antes de tudo, da natureza repousam, em instância definitiva, na unidade vital da lei e da consciência, na dimensão moral da estrutura do grupo.

A consideração da gênese temporal também no caso da lei é complementar à análise da gênese dialética. Ao regime predominantemente simbólico da consciência do primitivo correspondem as formas de prescrição e inibição que definem a moral da tribo, a fixação dos seus tabus. Sabe-se, entretanto, que já nos primeiros esboços de sociedade humana uma relação dinâmica se estabelece entre o indivíduo e as estruturas do grupo e cria as condições do processo histórico em que as mesmas estruturas se modificam. Na linha da moralidade, que é o plano específico da comunicação das consciências e do seu reconhecimento mútuo na pluralidade do bem, podemos dizer, aceitando as fórmulas sugestivas de ROUSSEAU, que a passagem se opera entre sociedades ainda estreitamente fechadas sobre si mesmas e sociedades que se abrem a uma solidariedade sempre mais vasta entre os homens, entre uma moral ainda predominantemente de pressão e uma moral de aspiração (13). O que, entretanto, representa como irrecusável em toda a linha de evolução da humanidade é que a sua emergência mais alta sobre o mundo animal manifesta-se em referência a uma ordem original, especificamente humana de realidade, sendo dos valores.

3.3 Moral e ideologia

Até aqui nossas análises visaram a estabelecer os caracteres fundamentais da dimensão moral na estrutura do grupo humano. Seria errôneo, etanto, conceber a dimensão moral dentro de uma perspectiva formalis como um plano inteiramente autônomo de realidade, articulando-se e ndo-se "a priori" ao desdobramento concreto da existência social. Er-o pensar que o indivíduo se constitui como ser moral no isolamento êndido da consciência e seus princípios puros, e só depois consente escida ao mundo impuro da vida social, onde luta por conservar incon nada a "bela alma" do seu moralismo interior. Tal concepção, que se ira no formalismo ético de KANT e na sua rígida dicotomia entre "na-za" e "moralidade", foi posta em questão desde o início das nossas exões sôbre a estrutura do grupo humano. Vimos, com efeito, que a ção do indivíduo como consciência-de-si tem lugar no movimento dialé que implica o reconhecimento das outras consciências, a compreensão undo, e, portanto, do ser-em-comum. Óra, a dimensão moral surgiu a perspectiva como o plano mais profundo da consciência-de-si. Por-o, sua especificidade não se definiu na linha de um individualismo rato e formal mas apareceu-nos situada na origem mesma do dinamismo reto da pessoa como ser social. Entretanto, o rigôr com que procura conceituar a natureza moral do projeto social humano opõe-se, por vez, a qualquer tentativa de redução da moralidade a uma superestruc-cultural que pode e deve ser radicalmente modificada a partir de si es históricas básicas e dos interêsses coletivos que eventualmente correspondem. Em outras palavras, a articulação do plano da morali a partir do núcleo original da sociedade, tal como acima tentamos, ai uma caracterização puramente ideológica da moral. A ideologia ex e, como é sabido, o esforço para edificar uma visão coerente de mun-mpreendido por grupos sociais cujos interêsses recebem na perspecti ideológica uma justificação racional privilegiada, sendo apresentados evidências absolutamente válidas. A análise do pensamento ideológi omo fato cultural deve-se, sobretudo, a KARL MARX e prende-se direta e à sua concepção da divisão da sociedade em classes que lutam pelo omínio dos seus interêsses. Colocando como relação dialética funda-al, constitutiva do homem a "relação do trabalho" que encerra o ho-ia definição de "ser que produz", MARX é levado a admitir como base v da existência individual e social a base econômica. Ele rejeita, as no plano ideológico religião, filosofia (incluindo a moral), direi-política, todo o conteúdo, enfim, das concepções do mundo que expri-leteterminado estado histórico da relação básica de produção. No que ofere particularmente à moral, esta não será portanto, numa época da mais que o disfarce ideológico com que a classe dominante justifica us próprios olhos, e aos olhos das classes oprimidas, a existência e dos seus instrumentos de dominação. O caso clássico é a proprieda ivada dos meios de produção, justificada pelo recurso a uma preten-i natural (14). A forma mais aguda, entretanto, da ideologização oral foi proposta por F. NIETZSCHE, pensador que, no seu individua- o furioso, situa-se no pólo oposto de MARX. Estabelecendo a "genea-la moral", êle coloca na sua origem a revolução dos fracos, dos es- s, contra os homens superiores, cuja única lei é a "vontade de po-

"A moral é, então, para NIETZSCHE um veneno instilado no coração da vida, que só o apêlo ao super-homem pode neutralizar (15). É fóra dúvida que o fato moral, como qualquer das realidades fundamentais da existência humana para as quais o homem deve encontrar uma expressão racional, admite um conteúdo ideológico; pode mesmo suceder que esse se torne predominante nos ideais morais de uma determinada época. O formalismo ético kantiano interpreta-se, nesta perspectiva, como a cristalização ideológica dos ideais morais da classe burguesa em ascensão, o individualismo, a respeitabilidade, a seriedade tão bem encarnada pelo "gentleman" vitoriano ou pelo "Herr Doktor" germânico. A denúncia marxista e mesmo nietzschiana do caráter ideológico das virtudes do bom burguês pode ser aceita na medida em que é a denúncia desta cara da moralidade autêntica que é o moralismo (16). Mas se o moralismo, enquanto reduz a vida moral a um sêco e inoperante formalismo capaz de oferecer títulos de respeitabilidade aos mais duros egoísmos, não deixa a descoberto seu inequívoco conteúdo ideológico, não é lícito estender tal cristalização a todo o campo da moralidade. A falha inicial de MARX, responsável pela sua unilateral concepção da base e da superestrutura e pela reconstrução da gênese dialética da consciência, foi ter atribuído uma posição primordial e privilegiada à relação com a natureza, ao trabalho. Ora, como acima vimos, a afirmação da consciência diante de ou a consciência sua comunicação e seu reconhecimento mútuos, apresentam-se como mais radical na gênese da consciência que a relação do trabalho (17). É a partir dela que se constitui o ser social do homem e revela, ao mesmo tempo, como ser moral. Longe, pois, de ser um elemento superestrutural na articulação do grupo humano, a dimensão moral revela a sua própria essência. Ela torna possível a existência social como comunidade de pessoas. E é como tal que se encontra na origem e no desenvolvimento da sociedade política (18).

3.4 Moral e sociedade política

Sendo a solução de um problema de organização dos grupos humanos reais diante da tarefa concreta da sua sobrevivência, a sociedade política surge, mais profundamente, como uma iniciativa do homem na luta das exigências de universalidade da consciência, para além dos condicionamentos impostos pelas sociedades naturais da família ou da tribo. Desta sorte, a sociedade política se nos depara como uma das mais irrisórias criações históricas do homem. O dinamismo das suas origens tende a tornar-se a comunidade humana por excelência, o espaço espiritual em que o ser social do homem pode desdobrar-se, finalmente, em todas as suas dimensões. Entretanto, a sociedade política só se integra plenamente na sua vocação humanizadora quando as técnicas e os estilos de organização - jurídicos, sociais, econômicos - que ela forja como instrumentos da sua estabilidade, se interiorizam no reconhecimento mútuo das consciências e recebem aí um conteúdo moral. A sociedade política, em outras palavras, deve subsistir como uma obra comum das liberdades que se associam na realização da vocação de universalidade da vida humana. Neste sentido ela se distingue das comunidades étnicas ou reais, "nações" no sentido original do termo, em cuja origem os fa-

es naturais têm predominância; a sociedade política surge diretamente livre aceitação de um projeto racional de existência em comum (19). De criação tardia na história da humanidade, a sociedade política faz a maneira e decisiva experiência das suas possibilidades e das suas existências profundas na formação e declínio da cidade grega, no admirável fato histórico da "polis". Aí também a reflexão filosófica explícita, pela primeira vez, a essência moral do projeto político: conceitua-se o bem comum como o lugar espiritual de encontro das liberdades empenhadas na edificação de uma forma superior de existência coletiva, a existência política. Dois riscos desenham-se, já de início, na trajetória histórica da sociedade política: o amoralismo individualista, que age decisivamente na crise da cidade grega, e a hipertrofia dos instrumentos de poder e organização que constituem o Estado propriamente dito. No caso desta hipertrofia, o caráter racional e profundamente pessoal do vínculo político concede lugar à projeção mítica de uma entidade impessoal, que em vão ocupará seu conteúdo mítico sob as especulações e teorias de filósofos e poetas (20). A articulação entre o bem da sociedade política como fim e a eficácia da organização estatal como instrumento propõe-se como permanente desafio face aos projetos de sociedade política que se alinham ao longo da história ocidental. O que permanece, entretanto, incontestável é que só uma concepção que vincule intrinsecamente o caráter final em comum e o caráter instrumental do poder poderá respeitar a essência moral do corpo político e assegurar, em definitivo, sua estabilidade.

A estrutura do pensamento político clássico foi profundamente modificada com o advento do Cristianismo. O personalismo cristão e a instituição de um novo tipo de sociedade, a um tempo visível e sobrenatural, a Igreja, dão origem ao que justamente se denominou a "revolução cristã da sociedade" (21). A partir de então, e, mais particularmente, desde a "paz constantiniana", o projeto de comunidade política num mundo em que se desenvolve a instituição eclesiástica cristã complica o tema da relação do indivíduo e do Estado com o tema, não menos crucial, da relação do Estado e da Igreja. Para além das soluções historicamente tentadas para esse problema, e cujo exame exorbita das presentes considerações, podemos constatar que a rigorosa concepção cristã da interioridade, o ideal moderno de fraternidade entre os homens que se alimenta da mensagem evangélica e mais audaz promoção, enfim, dos direitos da consciência, vem conferir uma acuidade extrema e como uma nova significação à dimensão moral da comunidade política ocidental dos séculos cristãos. Esta renovação da exigência moral faz-se sentir em toda sua força e confere particular importância aos problemas básicos da convivência social quando as grandes revoluções dos tempos modernos suscitam as condições que dão origem a novos e complexos projetos de sociedade política.

A dimensão moral na estrutura da nação moderna

A nação moderna, criação tipicamente ocidental, nasce e desenvolve-se ao longo do prodigioso movimento de transformação dos quadros tradicionais da vida humana que tem lugar nos últimos quatro séculos. Deflagrado no continente europeu, mas animado de irresistível força de expansão, este mo-

o, ao mesmo tempo que envolve a terra e varre impiedosamente estruturas arcaicas e formas autóctones de cultura, abre, por outro lado, pers as e espaços culturais novos, gera, em uma palavra, um novo tipo em na terra remodelada profundamente nos traços da sua fisionomia: o homem moderno, na paisagem nova da terra moderna. Ora, o ho derno, criador e centro do poderoso movimento que o arrasta a uma ta aventura histórica, deve organizar-se em instituições e tentar s de vida coletiva que obedeçam a um ritmo de evolução dos proble- é então inteiramente desconhecidos. É na perspectiva destas exis- s novas que a nação moderna deve ser compreendida, tanto nas suas ivas históricas de realização quanto nas concepções teóricas com asadores políticos interpretam seus problemas (22). No limiar apos modernos o grande teólogo FRANCISCO DE VITÓRIA edificava ain- partir das noções clássicas, e em admirável esforço especulativo, oria perfeita do bem comum da sociedade política e lançava as ba- direito das gentes como fundamento da comunidade das nações. Mas io a história ocidental entrava em movimento acelerado. Problemas onteúdo e dimensão rapidamente se modificam vão obrigar a uma per- e reformulação dos ideais políticos, a um reajustamento ou recompo las próprias estruturas jurídico-sociais da vida civil. A idade voluções tem início. Em cadência ininterrupta e em complexa inter- ação de causas e efeitos todos os aspectos da vida humana se trans- - ciclo das descobertas, dilatação do horizonte geográfico e cul- revolução mercantil; nascimento do método experimental, revolução ica; em consequência, criação de novas técnicas, revolução indus- aparição, enfim, e desenvolvimento de novos instrumentos e novas le poder, de forças sociais novas: revolução política e social. As- grandes eventos que representam viragens decisivas na história mo a revolução burguesa de 1789 ou a revolução socialista de 1917, senão a irrupção, na superfície da história, dos movimentos pro- que começaram por deslocar as estratificações do seu subsolo. O fo de mudança com o qual deparamos na idade moderna é, com efeito, um o de proporções jamais verificadas no curso anterior da história. Não são somente as condições e os estilos de vida que se alte- e surpreendente rapidez. A própria visão do mundo é reelaborada s seus fundamentos. E é precisamente nas estruturas da consciên- espaço interior do homem, que se operam as mudanças mais decisi- homem moderno move-se numa perspectiva nova de visualização do da história. Ele participa de uma forma nova de "consciência ca". É inevitável então que o problema moral, surgindo da con- ão ativa das consciências e da sua compreensão do mundo, desdobre- inensões novas. A essência moral do projeto social humano perma- tacta, é certo, e faz sentir em qualquer situação histórica a exi- fundamental da comunicação das consciências no bem comum, do con- nto das liberdades às normas da realização humana. Por outro la- vando-se em solo cristão a civilização moderna não pode deixar de avessada, como já observamos, pelo poderoso apêlo evangélico à ais alta de moralidade, ao amor de todos os homens, à promoção de nidade. Entretanto, como definir as proporções do bem comum, como r os ideais de realização humana, como fixar mesmo o perfil autê- homem na hora em que as velhas culturas se desfazem e a humanida

de cultura, definem-se como exigências primordiais de realização humana a que todo homem tem direito. Assistimos, pois, na idade moderna, surgimento efetivo de uma história universal tanto extensivamente, no sentido da difusão a tóda a terra do seu conteúdo cultural e dos seus valores, quanto intensivamente, no sentido da promoção de seus valores e formas e objetivos que deverão doravante estar presentes em todos os planos de organização social e política, em tóda formulação de um programa válido para o nosso tempo. Com efeito, o que durante a época de expansão colonial era estilo de vida e característica cultural da humanidade européia, torna-se hoje imperativo vital para todos os povos: ou orientar-se e ingressar definitivamente na civilização científica e tecnológica, ou perecer.

Entre estas coordenadas que a dimensão moral se define na estrutura da nação moderna. Os valores morais individuais conservam, é certo, a sua essência e imutável obrigatoriedade que lhes advém da própria essência humana do homem. Entretanto, o consentimento das consciências e das liberdades nas normas e leis que efetivamente possibilitem a cada cidadão a plena realização humana deixa de se configurar, nas novas condições históricas, como a aceitação de uma ordem social estática, de direitos e privilégios sob o signo do imutável, para exprimir-se como o apêlo e a exigência de uma sociedade dinâmica, em que as possibilidades abertas à realização humana de cada um sejam a condição da realização do bem comum para todos. É assim que a essência consensual da sociedade política assumida pelas nações européias e nas novas nações americanas, a partir dos fins do século XVIII, a feição de um problema imposto pelas transformações profundas das condições e dos próprios ideais de vida: o problema da realização dos direitos civis e da liquidação de arcaicos privilégios. As revoluções liberais e as cartas constitucionais, que delas resultam, insculam-se no contexto deste problema. Elas tendem a ratificar, em seu conteúdo implícito na emergência de uma civilização da técnica e do trabalho, e que condiciona a estabilidade e o progresso sociais à participação das massas não só na produção dos bens mas ainda no seu uso e, conseqüente, na elevação cultural que daí resulta e na responsabilidade consciente e efetiva das grandes decisões políticas. Vale dizer que o conteúdo do bem comum na nação moderna só pode ser definido numa perspectiva democrática. Então, o problema eminentemente moral que se apresenta como um desafio, e que, podemos ter certeza, se torna crucial para a segurança das nações no mundo de hoje, é o problema da edificação de uma democracia real. As revoluções liberais fizeram dos direitos do homem sua bandeira. Mas, a menos que o exercício efetivo desses direitos e a participação das liberdades cívicas que os garantem seja possibilitada a todos os cidadãos, a democracia fica confinada à declaração de princípios formais. Circunscreve-se, nesse caso, o âmbito do exercício dos direitos e do gozo das liberdades aos novos privilegiados da riqueza e do poder. A moral burguesa, que se revelou incapaz de atender à exigência de universalismo do bem comum na nação moderna e, portanto, de dar conteúdo ético a uma democracia real, caracterizou-se, precisamente, pelo universalismo das proposições universais e pela flagrante limitação da sua aplicabilidade ao círculo de uma classe economicamente dominante. Nestas condições, a máscara do "moralismo" a que acima já nos referimos disfar-

sob alegações edificantes, a exploração dos mais fracos, a ausência verdadeira comunicação das consciências num estatuto legal garantido do bem comum a inexistência, portanto de uma alma autêntica de morade a dar vida ao corpo político. De fato, nas nações onde primeiro e lugar a revolução industrial, na Europa ocidental e, posteriormente nos Estados Unidos, a chamada "questão social" patenteia uma inequívua raiz moral no sentido de que o modo de grande produção, cujo mecanismo fundamental fêz denominar "capitalista", ao mesmo tempo que gera a miséria de muitos e sua desintegração do corpo social, justifica a consciência de poucos com os temas neutralizantes da "riqueza que vem de Deus" e da "resignação necessária aos pobres". Ostentando, assim, a ideologia como "moral de classe", a moral burguesa não pode assegurar a interiorização do bem comum nas consciências; e a sociedade de ouro da civilização burguesa apresenta-se, assim, profundamente dividida por classes em luta. "O proletariado", diz AUGUSTE COMTE em frase célebre, "acampa às portas da cidade moderna" (24). Na realidade, dando sua substância sem nada receber, êle experimenta uma forte espoliação bem mais rigorosa no seu mecanismo do que aquela em vigor no escravismo antigo. Bem mais imoral, sobretudo, pois que, sendo proclamado estatuto democrático, torna inoperante o universalismo do bem comum. MARX, ao denunciar agudamente a feição ideológica da moral liberal-burguesa, constatava, por outro lado, nas páginas do "Manifesto do Partido Comunista", a condição perfeitamente alienada do proletariado com relação não só aos estatutos políticos como às estruturas jurídicas e aos princípios morais da nação burguesa (25). Desnacionado pelas condições efetivas da sua existência social, o proletariado organiza-se politicamente como força internacional, ameaçando pesadamente a estabilidade das modernas nações industriais. Na perspectiva de MARX a ideologização de toda moral é postulada, como já vimos, pela atribuição à base econômica na gênese do corpo social. Desta sorte o problema de uma democracia real, recolocado em novos termos nas doutrinas socialistas que se inspiram da doutrina de MARX, vê-se privar-se de sua dimensão autenticamente moral, com a impossibilidade da situação e da efetiva proposição de um bem universal ao qual as consciências possam livremente consentir. Com efeito, a realidade oculta o pleonasmoe enfático de "democracia popular" acaba por situar-se em contradição perfeita com a realidade coberta por aquêle outro pleonasmomenos enfático de "democracia liberal": ambas manifestam duras formas de opressão. Ambas se mostram profundamente imorais e, portanto, estranhos no coração mesmo da vida social e política, que é a livre comunicação das consciências, pela mediação de um bem comum efetivamente comunicado. Desta sorte, o único sentido aceitável para a expressão "segurança nacional", desde o ponto de vista moral, no contexto da sociedade moderna, é aquêle que equaciona "segurança nacional" e "democracia real"; aquêle que vincula intrinsecamente a subsistência da nação à efetiva participação de todos os cidadãos ao uso dos bens, materiais e culturais, que definem o nível mais alto de realização humana iniciada pelo progresso moderno. Em concreto, dentro das condições em que se processa a evolução histórica dos tempos modernos, diríamos que a dimensão moral do tema "segurança nacional" exprime a exigência de superação da alienação que pesa sobre o proletariado industrial como condição primeira de integração social, de realização da essência concreta da democracia, de formulação de um humanismo político autêntico

ra o nosso tempo. Humanismo que será moral e não apenas "moralista" quando reformular em termos de economia humana, isto é, das necessidades do homem real e das exigências concretas da sua realização humana, juridismo abstrato da democracia liberal.

benos, por outro lado, que a tensão gerada no seio das grandes nações industriais entre os usufrutuários da riqueza e as classes espoliadas desloca-se em fase subsequente, e em força mesmo do mecanismo capitalista de ampliação dos mercados, para os pólos antagônicos das nações comerciais e industriais, colonizadoras e imperialistas de uma parte, e os grandes espaços geográficos, politicamente indefinidos e economicamente fracos, de outra, onde a maior parte da humanidade passa a viver na condição de extrema alienação tão magistralmente definida por GEORGES BALANDIER como "situação colonial" (26). A formação, em torno da faixa norte-ocidental da terra, a Europa ocidental e a América do Norte continental, do imenso e entrelaçado colar das nações proletárias, confere um novo e decisivo conteúdo à dimensão moral do problema da nação moderna na estabilidade da sua estrutura e nas alternativas do seu destino. Com efeito, o problema que, sob o ângulo econômico, se conceitua em termos de "desenvolvimento" e "subdesenvolvimento" manifesta a mesma profunda radicação moral que descobrimos na "questão social". Ele não é senão a ampliação às grandes massas, sobre as quais se estendeu o domínio dos centros geradores da sucção capitalista, da opressão radical que está na base deste sistema econômico. A impossibilidade da comunicação das consciências na aceitação do comum, dentro de uma sociedade política dilacerada pela exploração e espoliação dos mais fracos, transforma-se na impossibilidade mais dramática e mais crítica da comunicação das nações numa esfera de autêntica solidariedade internacional, dentro de um sistema de força opressiva alimentado pelo egoísmo das nações detentoras de riqueza e poder. As nações pobres forçam hoje as portas da História. E a grande revolução, de que tão admiravelmente falou ARNOLD TOYNBEE, está lançada à realização que surgiu das grandes revoluções do Ocidente moderno. Entramos, assim, um segundo sentido a ser dado à expressão "segurança nacional" desde o ponto de vista moral, na trama histórica em que se constitui a nação moderna. É aquêle que equaciona "segurança nacional" e "solidariedade internacional", no sentido da supressão das alienações históricas que pesam sobre as nações pobres. Em concreto, a liquidação de todas as formas de imperialismo é hoje a tarefa eminentemente moral, antes de ser política ou econômica, que tornará possível a redenção da nação na perspectiva de uma política internacional autênticamente humana. Também aqui, política de moralidade real e não do abstrato "moralismo" que conduz à suprema ironia de nações poderosas, ricas e grandes ditando lições de democracia a pequenos, pobres e espoliados povos, onde a ignorância e a miséria da imensa maioria constitui uma barreira intransponível ao exercício dos mais elementares direitos humanos. Todo valor humano traz em si uma exigência de universalidade. Os valores criados pelas transformações profundas que colocaram o Ocidente na ponta da evolução humana não obedecem senão à lei da universalização quando se tornam os pólos de atração para as grandes massas historicamente marginais que passam a aspirar pelos níveis de realização humana atingidos pela humanidade ocidental. Mas o que, já agora, se debate é a crise em que se debate o mundo nascido da revolução do Oci -

te, se torna definitivamente claro é que tais valores serão os instrumentos de uma imensa catástrofe se não se tornarem os mediadores de uma universal comunicação das consciências numa civilização de autêntica solidariedade humana (27).

Conclusão

Comunicação das consciências é, como acima mostramos, o plano específico da moralidade. É por ela que o homem, afirmando-se como ser-pessoa, abre-se para o outro, comunica-se com ele no consentimento a um bem universal que se torna a norma de sua realização humana. A criação especificamente humana a sociedade política só é realmente vivida quando a consciência dos cidadãos se reconhece num bem comum especificamente humano que, interiorizado em cada um, permite a todos vitória sobre as pulsões animais do egoísmo e da agressividade. Mas, para que o bem comum seja realmente tal, ele deve chegar a cada cidadão na sua riqueza intacta, como fruição dos bens materiais que conferem à existência humana seu estatuto básico de dignidade, como transmissão dos valores fundamentais da cultura que possibilitam a vivência concreta dos ideais da civilização, como prescrição dos seus deveres e garantia efetiva dos seus direitos, em uma palavra como o ar saudável em que a pessoa humana pode, como ritmo da sua respiração essencial, exercer a suprema prerrogativa da liberdade.

Quando, entretanto, os bens, em cuja criação a comunidade, como um todo, participa, transformam-se em privilégio de poucos, em armas de uma guerra, em campo de batalha dos egoísmos organizados, impossível se torna a comunicação autêntica das consciências, a moralidade degrada-se em moralismo farisaico, a lei é ironia ou tirania, a nação um mito.

Proporções desmedidas e desconhecidas com que se apresenta a crise presente, nenhum catálogo de virtudes cívicas, nenhuma pregação moralizante, nenhuma invocação de direitos abstratos, nenhum inoperante idealismo e, finalmente, nenhuma exibição e nenhum emprêgo desta fórmula que costuma ser a última palavra nas declarações edificantes dos governos, poderá garantir a segurança das nações ou a convivência internacional. Um só caminho permanece aberto, o único seguro: o da solidariedade universal entre os homens, o da generosidade entre as nações, o caminho da paz. Só ele permitirá edificar, como diz magnificamente o Padre LEBRET, face às civilizações do egoísmo, da classe ou da raça, a "civilização do outro" ou a "civilização da solidariedade benévola" (28). Quanto ao cristão, nenhuma hesitação lhe é permitida. Que a carta do seu testamento entre os homens foi definitivamente dada pelo Apóstolo Paulo: "nem Grego nem Judeu ... nem escravo nem senhor ... mas o Cristo tudo em todos" (Colossenses, 3,11; Ver Gálatas, 3,28).

R E F R Ê N C I A S

Veja-se A.J. TOYNBEE, Helenismo, história de uma civilização, Zahar, Rio, 1960, págs 85 seg.

Veja-se M. SAUVAGE, Sócrates e a consciência do homem, Agir, Rio, 1959; ROGER BASTIDE, Le moment historique de Socrates, Alcan, Paris, 1939, pags. 92-108; WERNER JAEGER, Paideia, the Ideals of greek culture, Blackwell, Oxford, 1947, II vol. pags.

Veja-se ARISTÓTELES, Ética a Nicômaco, liv. X, cap. 10

Veja-se PIERRE TEILHARD DE CHARDIN, L'Apparition de l'homme, Seuil, Paris, 1956, pags. 295 segs.

Veja-se KARL MARX, Nationalökonomie und Philosophie, VI, apud Die Frühschriften, ed. LANDSHUT, Kroner, Stuttgart, 1953, pags. 238-239; 269. Para as origens do conceito do homem "ser genérico" no idealis no alemão e em MARX, veja-se MARCEL REDING, Der politische Atheismus, Styria Verlag, Graz, 1957, pags. 90-118.

Veja-se G.W. F. HEGEL, Phaenomenologie des Geistes, ed. HOFFMEISTER, Meiner, Hamburgo, 1952, pags. 146-150. Consulte-se o comentário de JEAN HYPOLITE, Genèse et Structure de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel, Aubier, Paris, pags. 163-171, e G.G. M. COTTIER, L'Athéisme du jeune Marx, ses origines hégéliennes, Vrin, Paris, 1960, pags. 51-64.

Veja-se J. MARITAIN, La personne et le bien commun, Desclée, Paris, 1947, pags., 49-55.

Veja-se ANDRÉ MARC, Dialectique de l'Agir, Vitte, Paris-Lyon, s/d, pags. 521-534.

Veja-se GABRIEL MADINIER, La conscience morale, P.U.F., Paris, 1958, pag. 40.

Veja-se MADINIER, op. cit., 40 segs.

-) Veja-se, sobre este problema, JOHANNES MESSNER, Kulturethik, Tyrolia Verlag, Viena, 1954, pags. 12-14.
-) Vejam-se, a propósito, as profundas análises de J. MARITAIN, Neuf leçons sur les notions premières de la philosophie morale, Téqui, Par. s., 1951, pags. 128-142.
-) Veja-se H. BERGSON, Les deux sources de la morale et de la religion, Alcan Paris, 1932, cap. I. Vê-se, entretanto, que a dicotomia bergsoniana entre moral individual e moral social, na conceitualização do fato moral, é estranha à nossa perspectiva.
-) MARX desenvolve a teoria da ideologia sobretudo na "Ideologia alemã" (1846); F. ENGELS no "Anti-Dühring" (1878). A caracterização ideológica da moral permanece fundamental nos teóricos do marxismo. Ver, a respeito, HENRI CHAMBRE, Le Marxisme en Union Soviétique, Seuil, Paris, 1955, pags. 275-284. Para sua forma mais recente, consulte-se J. M. BOCHENSKI, Die dogmatischen Grundlagen der sowjetischen Philosophie, Reidel Publ. Comp., Sordrecht, 1959, pags. 59-62.
-) Veja-se F. COPPIESTON, Nietzsche, filósofo da cultura, Tavares Martins, Porto, 1953, pags. 145-167.
-) Veja-se RENÉ LE SENNE, Traité de Morale Générale, P.U.F., Paris, 1947, pags. 716-717.
-) Veja-se G. FESS RD, De l'Actualité Historique, Desclée, Paris, 1959, I, pags. 152-159.
-) À "ideologização" da moral prende-se, em MARX, um desconhecimento da especificidade do "político" na realidade humana, rejeitado também êle na esfera ideológica. O desenvolvimento da teoria marxista da ideologia levará, entretanto, LENIN a atribuir parte decisiva à "consciência política". Veja-se H. CHAMBRE, op. cit. pags. 36-38; 505-510.
-) Sobre a distinção de "nação", "sociedade política", "Estado", veja-se J. MARITAIN, O Homem e o Estado, Agir, Rio, 1952, cap. I.
-) Veja-se o belo livro de ERNST CASSIRER, El Mito del Estado, (tr. esp.) Fundo de Cultura Econômica, México, 1947.

- 1) Veja-se JOSEPH LECIER, L'Eglise et la souveraineté de l'Etat, Flammarion, Paris, 1944, pags. 11-25.
- 2) Veja-se J.J. CHEVALIER, As grandes obras políticas de Maquiavel a nossos dias, Agir, Rio, 1958.
- 3) Consulte-se o magistral estudo de BRUNO DE SOLAGES, Bien commun et pouvoir politique, no volume Crise du Pouvoir, crise du Civisme. Semaine Sociale de France 1954, ed. de la Chronique Sociale, Lyon, 1954, pags. 129-147.
- 4) Veja-se Système de Politique positive, II, pag.286, cit. por G.GUS DORF, Traité de l'Existence morale, Colin, Paris, 1949, pag.260.
- 5) Veja-se Manifeste du Parti communiste, tr. MOLITOR, Costes, Paris, 1934, pags. 75-76.
- 6) Veja-se La Situation Coloniale: approche theorique, apud Cahiers Internationaux de Sociologie, vol, XI, 1951, pags. 44-79.
- 7) Veja-se o admirável programa de L.J. LEBRET e do grupo de "Economia e Humanismo": Manifeste pour une Civilisation solidaire, Economie et Humanisme, Paris, 1959. Reputamos a leitura e compreensão deste texto indispensáveis para a definição de uma atitude de autêntica lucidez face aos problemas do nosso tempo.
- 8) Veja-se Manifeste pour une civilisation solidaire, pags.84-85.