

O problema da natureza humana em Jacques Maritain

Névio de Campos¹

Resumo: Este artigo tem por objetivo discutir o problema da natureza humana em Jacques Maritain, destacando sua crítica ao humanismo antropocêntrico e a concepção do humanismo integral. Apoiar-se na obra *Humanismo Integral* e nos debates da História Intelectual para problematizar a origem de seus escritos (contexto de produção) e a aceitação de humanismo teocêntrico (*História da Filosofia*) proposta por esse filósofo tomista. Esta discussão permite-nos afirmar que o humanismo antropocêntrico é acusado por Maritain de conformar, nos tempos modernos, a própria tragédia do homem, da cultura e de Deus, assim como sustentar que o humanismo integral foi postulado como filosofia reintegradora da unidade ocidental, cindida pela filosofia naturalista (Renascimento/Reforma/Iluminismo/Comunismo).

Palavras-chave: Natureza humana. Metafísica católica. Jacques Maritain. Humanismo integral.

The problem of human nature in Jacques Maritain

Abstract: This article aims at discussing the problem of human nature in Jacques Maritain focusing on his critique of anthropocentric humanism and the concept of integral humanism. It is based on his work *Integral Humanism* and on the debates on Intellectual History in order to raise issues on the origin of his writings (production context) and the significance of theocentric humanism (*History of Philosophy*) proposed by this thomist philosopher. This discussion allows us to affirm that Maritain accuses anthropocentric humanism of conforming, in modern times, to the tragedy of man, culture and God, as well as sustaining that integral humanism was postulated as the reintegrating philosophy of the western unit which was divided by the naturalistic philosophy (Renaissance/Reformation/Enlightenment/Communism).

Keywords: Human nature. Catholic metaphysics. Jacques Maritain. Integral Humanism.

Recebido em 29/04/13 - Aprovado em 10/05/13

¹ Doutor em História da Educação pela UFPR. Docente do Mestrado em História da UEPG. Docente do Programa de Pós-Graduação em Educação da UEPG. Email: ndoutorado@yahoo.com.br.

Introdução

A origem deste texto tem relação direta com pesquisas produzidas em torno da organização do movimento intelectual católico no Paraná² (Brasil), entre o final do século XIX e a primeira metade do século XX³. No plano intelectual, o laicato paranaense fazia referência à matriz filosófica norteadora da organização do pensamento católico no Brasil. Em nossas interlocuções com as fontes foi possível observar que, na década de 1930, os teóricos utilizados e citados como intérpretes do tomismo eram Cardeal Mercier (belga) e Alceu Amoroso Lima (brasileiro). Tal assertiva encontra-se presente na oração de paraninfo, proferida por Manoel Lacerda Pinto, em 1932, aos formandos do Instituto Marista de Curitiba (capital do Paraná), na qual afirma que se chegaria “[...] um dia a assistir, neste Paraná de tão promissor futuro, à inflorescência magnífica da formação intelectual dos católicos, preconizadas pelo Cardeal Mercier e, ainda agora, em nosso meio, por Tristão de Ataíde” (LACERDA PINTO, 1944, p. 27-28)⁴. Já, a partir da década de 1940, ganha destaque Jacques Maritain, pois é o que atesta a sentença de Homero de Barros (1946, p. 40): “Maritain frisa o caráter teocêntrico do humanismo, para que este [...] não [se] confunda com o humanismo do Renascimento ou com o da Reforma, que foram antropocêntricos por excelência”. (BARROS, 1946, p. 40).

Tais observações indicam que o referencial tomista circulava entre o laicato paranaense. A identificação dessa relação do laicato católico com um referencial doutrinário é a razão inicial de escrita deste texto, cujo objetivo é analisar o problema do humanismo no pensamento de Jacques Maritain. Nesses termos, o presente texto tem por objetivo discutir alguns aspectos do pensamento filosófico de Jacques Maritain, enfatizando o confronto com outras acepções de humanismo e a própria concepção de natureza humana defendida por esse filósofo tomista.

Esta abordagem inscreve-se na História Intelectual – cuja especialidade tem um sentido multidisciplinar, pois está na interface da Filosofia, Sociologia e História. A rigor, conforme observações de Helenice Rodrigues, “[...] a História Intelectual oscila, por um lado, entre uma Sociologia, uma História e até mesmo uma biografia dos intelectuais, e por outro, entre uma análise das obras e das idéias como, por exemplo, uma possível versão da história da filosofia” (RODRIGUES DA SILVA, 2003, p. 16). Em síntese, nessa ambiência teórica insere-se o problema desse artigo, pois pretende discutir a origem dos escritos filosóficos (contextos de produção) e a própria filosofia humanista de Maritain (análise das ideias).

² Estado da federação brasileira.

³ Névio de Campos (2008; 2010a; 2010b; 2011a; 2011b).

⁴ O referido discurso foi proferido em 1932. Porém, a referência é 1944, em razão de existir uma publicação organizada com um conjunto de discursos, entre eles a de Manoel Lacerda Pinto.

Notas preliminares

Jacques Maritain é filósofo. Em sua trajetória intelectual esteve ocupado com debates pertinentes aos mais diversos aspectos da filosofia, como, por exemplo, com metafísica, estética, ética e política. Nesse percurso intelectual discutiu, de maneira intensa, o problema da natureza humana, particularmente ao contrapor-se ao humanismo antropocêntrico e ao postular o que denominou de humanismo integral ou novo humanismo⁵.

A produção filosófica de Maritain é extensa e complexa, o que indica de imediato a impossibilidade de qualquer tentativa de sintetizar, neste texto, uma visão de suas obras. Nem é pretensão desta narrativa, pois tal como apreçoamos nas páginas introdutórias, o objetivo é discutir os sentidos históricos e filosóficos do humanismo de Jacques Maritain. Nesses termos, entendemos que recortar tal análise na obra *Humanismo integral* guarda uma razão intrínseca, pois trata-se da principal referência de síntese do problema da natureza humana desse filósofo tomista.

Em nossa interpretação mostra-se pertinente acompanhar o prefácio de *Humanismo integral* para compreender alguns dos sentidos atribuídos pelo próprio autor a essa obra. Em primeiro lugar, destacamos a relação dessa produção com outros escritos de Maritain, particularmente *Religion et culture* (1930), *Du regime temporel et de la liberte* (1933), *Science et sagesse* (1935). Na avaliação desse filósofo, “utilizamos nestas lições outros estudos, nos quais se encontrarão explicações e aprofundamentos doutrinários que não podiam figurar aqui, e pedimos excusas de termos reproduzido, quando o assunto o exigia, algumas de suas páginas” (MARITAIN, 1962, p. xiii).

É de destacar-se a origem dessa obra. Segundo Maritain, essa obra é originária “de seis lições pronunciadas, em agosto de 1934, na Universidade de verão de Santander, e que aparecem em espanhol sob o título *Problemas espirituais e temporais de uma nova cristandade*” (Idem, negrito no original). Na observação desse filósofo, “nosso desejo era refundir completamente estas lições para delas fazer uma obra muito mais desenvolvida” (Idem). Entretanto, assevera que “o tempo nos falta para tal; e, sem todavia perder a esperança de proceder um dia àquela reforma, decidimo-nos a publicar nosso texto primitivo, revisto e, em muitos pontos, notavelmente aumentado, acrescentando-lhe uma introdução, um capítulo novo e um anexo” (Idem).

Além disso, é possível depreender do próprio Maritain o objetivo desses escritos. Segundo ele, “visa, pois, a presente obra, antes de tudo, propor um quadro de conjunto que agrupe, de um ponto de vista particular, o dos problemas de uma nova cristandade, várias conclusões de nossas precedentes pesquisas na ordem da filosofia da cultura e da sociedade” (Idem).

⁵ É possível observar as terminologias *humanismo integral*, *novo humanismo*, *humanismo teocêntrico*, *humanismo verdadeiramente cristão*, *verdadeiro humanismo*, *humanismo cristão* na obra de Maritain.

Outro aspecto que merece destaque é o sentido atribuído à filosofia. Nesse aspecto, Maritain sustenta: “podemos retomar a velha fórmula de que o humanismo francês se honra de ter feito um lugar-comum, e apresentar nosso livro como um livro de ‘boa fé’, *cuja única preocupação é a verdade*” (MARITAIN, 1962, p. xiv, sem itálico no original).

Em seguida, Maritain adianta ao leitor, quem são combatidos nessa obra. Para ele, “é o mundo saído da Renascença e da Reforma devastado desde esta época por energias poderosas e verdadeiramente monstruosas, nas quais o erro e a verdade se misturam estreitamente e se nutrem uma do outro, verdades que mentem, e ‘mentiras que falam a verdade’” (Idem). Na sequência, conclama: “cumpre aos que amam a sabedoria tentar a purificação desses produtos anormais e mortíferos, e procurar salvar as verdades que eles fazem delirar” (Idem). No entanto, ele faz uma observação bastante pessimista em relação à cruzada do humanismo integral: “seria vão dissimular-se que tal trabalho é particularmente ingrato. Aqueles que conduzem no mundo as energias de que falamos estimam que não têm elas nenhuma necessidade de ser purificadas; seus adversários ao contrário não vêem nelas senão simples impurezas” (MARITAIN, 1962, p. xv). Em tom mais aterrador resalta que “em vão se armará o filósofo de aperfeiçoados instrumentos de purificação, arrisca-se a ter todo o mundo contra si”. Entretanto, assevera: “se é cristão, ele o sabe de longa data, e não se importa, sendo discípulo de um Deus odiado dos fariseus como dos saduceus, condenado pelos príncipes dos sacerdotes e pelo poder civil e escarnecido pelos soldados romanos” (Idem).

No prefácio, datado de 25 de abril de 1936, Jacques Maritain adianta ao leitor o sentido filosófico de sua empreitada intelectual. Parece existir nas sentenças de Maritain um permanente conflito entre o reino dos homens e o reino de Deus, ou melhor, para usar duas terminologias caras ao filósofo tomista: conflito entre a ordem espiritual e a ordem temporal, muito embora sua proposição propale uma articulação entre essas duas esferas da condição humana (natural/sobrenatural).

Tal observação nos remete ao problema do humanismo proposto por esse filósofo. A rigor, o embate acontece em um momento de avanço de outras acepções de humanismo. Já, na introdução, ele adianta que “não esperamos o interesse suscitado pelas novas diretivas comunistas concernentes ao *humanismo socialista* para situar o problema do humanismo” (MARITAIN, 1962, p. 3, itálico no original). Sem dúvida, o avanço da política comunista e, por conseqüência da filosofia marxista, exigia dos filósofos católicos uma tomada de posição no sentido de um *aggiornamento* da doutrina religiosa. Nesse sentido, a sentença de Maritain explicita a urgência de uma posição da filosofia católica: “não se poderá mais dizer que o problema do homem só começará a ter significação depois do desaparecimento da economia capitalista” (Idem). Essa nota indica o não reconhecimento do humanismo comunista como guia da história. É possível afirmar que ele acreditava na possibilidade de um humanismo dentro do próprio sistema capitalista, o que indica a promoção da doutrina social da Igreja Católica, a qual apregoava, desde o

final do século XIX, a necessidade de estabelecer uma sociedade com justiça social (Leão XIII).

Notas históricas

O pensamento de Maritain deve ser compreendido no movimento da história da filosofia, assim como no interior da história. É sobre esse segundo aspecto que nos deteremos neste tópico. É importante destacar a intervenção de Maritain no interior do pensamento católico e no contexto do avanço do totalitarismo na Europa. As posições desse filósofo podem ser lidas no sentido profundo da expressão “o século dos intelectuais” de Michel Winock, pois é possível sustentar que o caso Dreyfus – e todo o seu corolário – tenham produzidos sentidos diversos que motivaram múltiplas ações dos pensadores a partir do final do século XIX.

Uma das manifestações de escala significativa no contexto francês, com impacto no Brasil⁶, consiste na Ação Francesa (criada em 1899) – organização que congregou intelectuais, cuja finalidade era “[...] reconstituir a França como sociedade, restaurar a idéia de pátria, reatar a corrente de nossas tradições, estendê-la e adaptá-la às circunstâncias de nossa época” (WINOCK, 2000, p. 96). Na avaliação de Winock, “a Ação Francesa era apresentada como um corpo independente, um grupo de amigos com o instinto patriótico ferido, empenhado em derrubar o regime parlamentar que lhe é ‘rigorosamente estranho’” (WINOCK, 2000, p. 97). Em termos mais precisos, assinala Winock, “legalmente, a Ação Francesa é uma sociedade de participação, quer dizer, uma associação comercial autorizada pela junta de Comércio. O objetivo é lançar um partido novo, baseado no antidreyfusismo” (Idem). Mais adiante, esclarece Winock que “a Ação Francesa, sob a batuta de Maurras, já possuía um ‘Instituto’, estabelecido em fevereiro de 1906, que era uma espécie de escola de executivos do neomonarquismo” (WINOCK, 2000, p. 101). O projeto da Ação Francesa “só terminaria em 1944, quando também termina o regime Vichy. Nesse meio tempo, a Ação Francesa organizou a luta intelectual em campos de manobras” (WINOCK, 2000, p. 102).

Jacques Maritain pertencia à Ação Francesa. De acordo com Cândido Rodrigues, “é relevante [...] o fato de que Charles Maurras e a Action Française terão importância decisiva no pensamento de Jacques Maritain até o ano de 1926 [...]” (RODRIGUES, 2009, p. 2). Segundo Winock, “a Ação Francesa oferecia aos jovens em busca de ordem intelectual e moral uma perspectiva de ação de que não há outro exemplo, na França, a não ser sua antípoda, a organização comunista” (WINOCK, 2000, p. 239). Além do mais, “ela exercia, nas alas católicas, o que Jacques Maritain chama de

⁶ Essas ideias tiveram forte impacto no Brasil, particularmente no pensamento de Jackson de Figueiredo e Alceu Amoroso Lima.

um ‘principado de opinião’, que se estendeu às alas dos eclesiásticos, satisfeitos de encontrarem na Ação Francesa um braço secular contra os leigos, os franco-maçons e todos os inimigos da Igreja” (Idem). Embora Maurras gozasse de prestígio entre parte da alta hierarquia da Igreja Católica, ele encontrou resistências e condenação de Roma, pois os eclesiásticos temiam que “o catolicismo da Ação Francesa, enquanto estritamente político, [pudesse] desviar os cristãos da pura fé em benefício de uma nova religião, inteiramente pagã, a da Pátria, e até de um clã dentro da pátria” (WINOCK, 2000, p. 242). A rigor, Maurras era compreendido de maneira divergente entre o próprio clero, o que indica as diferentes posições no interior da Igreja Católica. Entre os correligionários da “Igreja Católica Romana, profunda e inflexivelmente reacionária como era sua versão oficial consagrada pelo primeiro Concílio Vaticano de 1870” (HOBSBAWM, 2004, p. 118), o pensamento da Ação Francesa tinha significativa receptividade.

Porém, “em 29 de dezembro de 1926, Pio XI torna público que as obras de Maurras, citadas em 1914, e o jornal *L’Action française* estão no índice” (WINOCK, 2000, p. 243). Observa ainda Winock, “em 8 de março do mesmo ano, uma bula da Sacra Penitenciária especificava as sanções impostas aos católicos que persistissem em propagar as idéias de Maurras, ou apenas em ler seu jornal” (WINOCK, 2000, p. 243-244)⁷. Segundo Winock, “a condenação de 1926 teve o efeito de modificar o clima do meio intelectual católico” (WINOCK, 2000, p. 247). É interessante observar a posição de Maritain no momento de condenação a Ação Francesa: “por mais que fosse ligado à Ação Francesa, esse filósofo tomista recebe o acontecimento como católico obediente: procura compreender, analisar, para, finalmente, aprovar” (WINOCK, 2000, p. 246). Essa condenação abre espaço aos “democratas-cristãos, por tanto tempo espezinhados” (WINOCK, 2000, p. 247). Essa assertiva é reiterada por Eric Hobsbawm ao indicar que a conjuntura da era fascista contribuiu para a virada na história católica. Por um lado, “a identificação da Igreja com a direita, cujos maiores porta-vozes internacionais eram agora Hitler e Mussolini, criou substanciais problemas morais para os católicos com preocupações sociais” (HOBSBAWM, 2004, p. 118). Por outro, “o anti-fascismo, ou a simples resistência patriótica ao conquistador estrangeiro, pela primeira vez dava legitimidade ao catolicismo democrático (democracia cristã) dentro da Igreja” (Idem).

Jacques Maritain seguiu as pegadas da democracia cristã. Conforme Winock, “a condenação da Ação Francesa, deu asas às tendências democráticas e liberais do catolicismo” (WINOCK, 2000, p. 547). Além disso, “uma nova geração, a de Emmanuel Mounier, quis mesmo ultrapassar o objetivo dos democratas-cristãos, que era a reconciliação entre os católicos e a democracia parlamentar laica: *Esprit* [Revista] declarou-se ‘revolucionária’” (Idem). E mais, “algumas ordens religiosas, como a dos dominicanos e a dos jesuítas, lançam publicações que ferem claramente o conformismo da direita conservadora”. Em síntese, sustenta Winock, “a Segunda Guerra Mundial foi o

⁷ Em 1939, a condenação foi suspensa.

momento da integração definitiva dos católicos na República” (Idem). Nesse contexto, teve grande reverberação entre os católicos as reflexões dos pensadores da democracia cristã, entre eles Mounier e Maritain, pois essa atmosfera intelectual estabeleceu um clima, no qual “os fiéis já não precisam ter complexo de inferioridade” (WINOCK, 2000, p. 558). Mais do que isso, acrescenta Winock, os católicos “orgulham-se de responder aos desafios de Nietzsche e Marx; sua religião não é alienação, resignação de escravos, ou ópio do povo, mas fonte de ardor e de heroísmo. O orgulho, o otimismo, o senso do dever caracterizam essa nova geração cristã, ao término da guerra” (Idem).

De integrante da Ação Francesa transforma-se em adversário de Maurras, pois o patrono da Ação Francesa tem como inimigos “os católicos liberais, os democratas-cristãos, todos aqueles que, criados no seio da Igreja, escolhem a Resistência contra Vichy. Jacques Maritain é denunciado por Jacques Delebecque como ‘uma luz da Antifrança’ (9 de fevereiro de 1942)” (WINOCK, 2000, p. 461). A trajetória de Maritain está comprometida com a realização da perspectiva da democracia cristã – conciliação entre cristianismo e democracia. Nesse sentido, a proposição desse filósofo é uma atualização do próprio pensamento católico – um *aggiornamento* da doutrina católica. Essa orientação democrática no seio da Igreja Católica - iniciada no final do século XIX – teve um impacto marginal, pois “com exceção da Itália, onde o papa Benedito XV permitiu por um breve período que um grande Partido Popular (católico) surgisse após a Primeira Guerra, até o fascismo destruí-lo, os católicos democráticos continuaram sendo minorias políticas marginais” (HOBSBAWM, 2004, p. 119). Maritain integra o grupo dos democráticos cristãos – no seio da resistência francesa ao avanço do regime autoritário -, pois “a defesa da democracia tornava-se um premissa. Fazia parte da responsabilidade dos intelectuais” (WINOCK, 2000, p. 794). Esse movimento ganha um sentido muito forte na conjuntura do fim da Segunda Guerra Mundial, pois havia um sentimento de derrota dos regimes totalitários e emergência de um espírito democrático.

Nesse contexto, Maritain contrapõe-se, também, ao que podemos chamar genericamente de humanismo antropocêntrico, cuja definição pode ser encontrada em Nicola Abbagnano: “movimento literário e filosófico que nasceu na Itália na segunda metade do século XIV, difundindo-se para os demais países da Europa e constituindo a origem da cultura moderna” (ABBAGNANO, 2003, p. 518). O conceito da modernidade, na avaliação de José Carlos Reis, “assim como o próprio processo que ele designa revelam uma tensão: no início, nos séculos XIII-XVI, representara a ruptura com o passado de universalismo cristão e abriu um presente secularizado, com suas consequências – racionalização da ação e fragmentação da vida interna do homem ocidental” (REIS, 2003, p. 28). Tal tensão mencionada por Reis pode ser observada na escrita de Maritain: “a dissolução irradiante da Idade Média e de suas formas *sacrais* é a germinação de uma civilização *profana*, - não somente profana, mas que *separa* progressivamente da encarnação” (MARITAIN, 1962, p. 14, *italico no original*). Em termos mais precisos, “é sempre, se se quiser, a era do Filho do homem: mas em que o

homem passa do culto do Homem-Deus, do Verbo feito homem, ao culto da Humanidade, do Homem puro” (Idem). Na avaliação de Maritain, o movimento renascentista que deu início ao chamado humanismo clássico ou antropocêntrico é responsável pela dissolução da Idade Média, isto é, pela tragédia do homem, da cultura e de Deus (MARITAIN, 1962, p. 24-29).

A noção de moderno foi estabelecida no século XVII. Segundo Francisco Falcon, a noção de moderno está associada à passagem da transcendência à imanência, da verticalidade à horizontalidade, o que implica na sustentação de que:

Ao lado da verdade revelada, haverá agora uma verdade da natureza, autônoma, com sua própria linguagem e suas leis, ao alcance do homem. Contra a transcendência afirmar-se-á, para a natureza e para o próprio conhecimento, o princípio da pura imanência (FALCON, 1977, p. 10).

Além disso, houve um processo de secularização, por conseqüência, uma busca de emancipação de cada um dos campos particulares do conhecimento da tutela exercida até então pela metafísica e teologia. Nesse sentido, “o processo de secularização ou laicização tendeu a opor cada vez mais a razão à religião, o humano ao divino, o natural ao sobrenatural, tendo seu ponto culminante nas ‘luzes’ do século XVIII” (Idem).

Maritain partilha da concepção historiográfica de que a época moderna começa a partir do Renascimento. Segundo Habermas, é possível encontrar em Hegel um desenvolvimento claro do conceito de modernidade. Hegel atribui um sentido filosófico e histórico ao conceito de modernidade. Nos termos de Habermas, “Hegel emprega o conceito de modernidade, antes de tudo, em contextos históricos, como conceito de época: os ‘novos tempos’ são os ‘tempos modernos’” (HABERMAS, 2002, p. 9). O sentido de conceito de época “corresponde ao uso contemporâneo do termo em inglês e francês: por volta de 1800, *modern times* e *temps modernes* designaram os três séculos precedentes” (Idem, *itálico no original*). Para Maritain, a dialética do humanismo antropocêntrico ultrapassa os contextos históricos dos séculos XVI, XVII e XVIII e avança até o século XX. Dessa forma, para esse filósofo tomista, os diferentes movimentos (Renascimento; Iluminismo; Comunismo)⁸ representam a objetivação do humanismo antropocêntrico.

Notas filosóficas

A obra de Maritain está marcada pelos problemas específicos da filosofia, pois busca recuperar sentidos peculiares da metafísica católica para definir o que chama de humanismo integral. Esse filósofo tomista reconhece a ambigüidade do vocábulo

⁸ No item seguinte exploraremos a crítica de Maritain a esses movimentos.

humanismo. Na interpretação de Nicola Abbagnano, em sentido teórico, humanismo é “qualquer movimento filosófico que tome como fundamento a natureza humana ou os limites e interesses do homem” (ABBAGNANO, 2003, p. 518).

Maritain toma por axioma a verdade como correspondência e revelação. Tal adesão indica que não é possível aceitar a existência de duas afirmações verdadeiras do que seja o humanismo. A rigor, é aceitável a existência de duas hipóteses, isto é, de duas crenças sobre o humanismo ainda não justificadas racionalmente. Maritain compartilha de que é possível desenvolver definições divergentes do que seja o humanismo (MARITAIN, 1962, p. 4). No entanto, tal concessão não implica a aceitação de que as definições divergentes guardem o mesmo valor gnosiológico, pois para ele “[...] o humanismo tende essencialmente a tornar o homem mais verdadeiramente humano, e manifestar sua grandeza original fazendo-o participar de tudo que o pode enriquecer na natureza e na história” (Idem).

Maritain associa a ideia de humanismo às tradições clássicas da antiguidade e ao cristianismo, cuja identidade foi cindida pelo humanismo antropocêntrico. Em seus termos, “o humanismo ocidental tem fontes religiosas e ‘transcendentais’ sem as quais é incompreensível” (MARITAIN, 1962, p. 6). No entanto, esse filósofo tomista acredita que “é uma herança de idéias e sentimentos outrora cristãos, hoje desviados. E compreendo muito bem que o humanismo liberal-burguês seja apenas o trigo degenerado, pão de amido” (MARITAIN, 1962, p. 7). Esse desvirtuamento filosófico deveria ser combatido, pois Maritain assim entende:

Seria bela a ocasião para os cristãos *reconduzir as coisas à verdade*, reintegrando na plenitude de sua fonte original essas esperanças de justiça e essas nostalgias de comunhão, cujo sustento é feito pela dor do mundo e cujo élan é desorientado, e suscitando assim uma força cultural e temporal de inspiração cristã capaz de agir na história e ajudar os homens. (Idem, sem grifo no original).

Tal tarefa – reconduzir as coisas à verdade – requeria “uma sã filosofia social e uma sã filosofia da história moderna” (Idem, p. 7). Na avaliação de Maritain, o projeto de recondução das coisas à verdade deveria ser uma cruzada da civilização cristã, isto é, de todos os cristãos. Tal movimento consistiria na substituição de um “regime inumano que agoniza aos nossos olhos”, por um “novo regime de civilização que se caracterizaria por um humanismo integral”, o qual representaria aos olhos dos cristãos “uma nova cristandade não mais sacral, porém profana” (Idem). Essa promessa representa, parafraseando Maritain, o rompimento com o humanismo antropocêntrico e a defesa de um humanismo que associa a cidade de Deus e a cidade dos homens. Em termos precisos, o novo humanismo profetiza uma comunidade fraterna, mas não mais em nome da raça (fascismo), da classe (comunismo), da nação (nacionalismos), “mas por uma vida

melhor para os seus irmãos, e pelo bem concreto da comunidade de pessoas humanas” (cristianismo) (MARITAIN, 1962, p. 8).

A discussão de Maritain principia pela indicação dos problemas do humanismo antropocêntrico. Ele assevera que “foi a desgraça da história moderna todo esse processo ter sido comandado por um espírito antropocêntrico, por uma concepção naturalista do homem e uma concepção seja calvinista, seja molinista da graça e da liberdade” (MARITAIN, 1962, p. 23). Mais do que isso, assinala esse filósofo tomista, a modernidade “efetuiu-se não sob o signo da unidade, porém sob o signo da divisão, e assim foi uma experiência de dor e de catástrofe que nos instruiu; foi sobre o inferno interior do homem entregue a si mesmo que recaíram incontestáveis enriquecimentos de civilização” (Idem). Além do mais, “esquecendo que na ordem do ser e do bem, Deus é que possui a primeira iniciativa [...], quis o homem fazer de seu movimento próprio de criatura o movimento absolutamente primeiro, dar à sua liberdade de criatura a primeira iniciativa de seu bem” (Idem). Em forma sintética, Maritain retira da filosofia moderna a prerrogativa de promotora do humanismo, ao arrematar que “o vício radical do humanismo antropocêntrico foi de ser antropocêntrico e não de ser humanismo” (Idem).

Assim, Maritain apregeia a existência de dois tipos de humanismo: “um humanismo teocêntrico ou verdadeiramente cristão, e um humanismo antropocêntrico, do qual são primeiramente responsáveis o espírito do Renascimento e da Reforma” (MARITAIN, 1962, p. 23-24). O primeiro modelo de humanismo reconhece “que Deus é o centro do homem”; já o segundo acredita que “o homem é ele próprio o centro do homem, e assim de todas as coisas” (MARITAIN, 1962, p. 24). Nesse ponto, postula Maritain: “se é falsa esta concepção compreende-se que mereça o humanismo antropocêntrico o nome de humanismo inumano, e deva sua dialética ser encarada como a *tragédia do humanismo*” (Idem, *italico no original*).

A tragédia do homem é uma das resultantes do humanismo antropocêntrico, cuja síntese pode ser encontrada em Descartes, Rousseau e Kant. Esses filósofos, segundo Maritain, construíram acerca do homem “uma imagem orgulhosa e esplêndida, infrangível, coisa de sua imanência e de sua autonomia, e finalmente boa por essência” (Idem). Tal concepção redundou em um homem degenerado, pois “desceu tão baixo o centro de gravidade do ser humano que não existe mais personalidade para nós, mas apenas movimento fatal das larvas polimorfais, do mundo subterrâneo do instinto e do desejo” (MARITAIN, 1962, p. 25).

Outra decorrência do humanismo antropocêntrico, segundo Maritain, é a tragédia da cultura. Nesse aspecto, esse filósofo tomista identifica três momentos históricos determinantes ao processo de esfacelamento da cultura cristã: 1) substituição da metafísica transcendental por uma metafísica imanentista – “pensa-se que ela [humanidade] deve instaurar, pela só virtude da razão, certa ordem humana. Podemos chamar a este momento de naturalismo cristão” (MARITAIN, 1962, p. 26) - (séculos XVI/XVII); 2) expurgação das crenças transcendentais do mundo social – “espera-se que

seja criado, graças à ciência físico-matemática, um mundo material no qual encontrará o homem, uma perfeita felicidade” (MARITAIN, 1962, p. 27) - (séculos XVIII/XIX); 3) libertação ou salvação humana na própria história – “Deus morre, e pensa o homem materializado que só pode ser homem, ou super-homem, no caso de que Deus não seja Deus” (Idem) – (século XX).

Por fim, Maritain atesta que o humanismo antropocêntrico consubstancia a tragédia de Deus. Para ele, a ideia de Deus ao cessar “de ser sustentada e purificada pela revelação, segue também o destino da cultura” (MARITAIN, 1962, p. 28). Até o século XIX, a ideia de Deus não desaparece, porém, sofre uma transformação, pois já não se trata do Deus do Evangelho, mas do “Deus dos grandes metafísicos idealistas” (MARITAIN, 1962, p. 29). Entretanto, no século XX acontece “a morte de Deus que Nietzsche se sentirá com a terrível missão de anunciar” (Idem). Tal movimento histórico e filosófico redundou na definição ateísta. Por outro lado, a filosofia de Maritain configura-se como posição cristã pura e confrontação ao humanismo antropocêntrico.

Esses momentos caracterizados por Maritain por dialética do humanismo antropocêntrico podem ser interpretados como o movimento da modernidade⁹. A rigor, “a ‘modernidade’ significou uma revolução cultural, ocorrida apenas no Ocidente, que acompanhou e tornou possível a expansão europeia pelo mundo” (REIS, 2003, p. 22). Do ponto de vista interno, representou “a constituição de uma nova ordem política (Estado burocrático), uma nova ordem econômica (ética do trabalho e empresa capitalista) e uma nova ordem social (não-fraternidade religiosa)” (Idem).

Conforme Habermas, na tradição cristã “os ‘novos tempos’ significavam uma idade do mundo que ainda está por vir e que despontará somente com o dia do Juízo Final” (HABERMAS, 2002, p. 9). Por outro lado, na acepção profana, os tempos modernos expressam “a convicção de que o futuro já começou: indica a época orientada para o futuro, que está aberta ao novo que há de vir” (Idem). Nesse sentido, Hegel entendia que a história do século XIX era um tempo de nascimento e de passagem para um novo período. Para Habermas, “um presente que se compreende, a partir do horizonte dos novos tempos, como a atualidade da época mais recente, tem de reconstituir a ruptura com o passado como uma *renovação contínua*” (HABERMAS, 2002, p. 11, *italico no original*).

Em síntese, na avaliação de Habermas, “a modernidade não pode e não quer tomar dos modelos de outra época os seus critérios de orientação, *ela tem de extrair de si*

⁹ Segundo Habermas, “somente nos anos 50 a palavra ‘modernização’ foi introduzida como termo técnico. O conceito de modernização refere-se a um conjunto de processo cumulativos e de reforço mútuo: à formação de capital e mobilização de recursos; ao desenvolvimento das forças produtivas e ao aumento da produtividade do trabalho; ao estabelecimento do poder político centralizado e à formação de identidades nacionais; à expansão dos direitos de participação política, das formas urbanas de vida e da formação escolar formal; à secularização de valores e normas” (HABERMAS, 2002, p. 5).

mesma a sua normatividade (HABERMAS, 2002, p. 12, *itálico no original*). Ou ainda, “a modernidade vê-se referida a si mesma, sem a possibilidade de apelar para subterfúgios. Isso explica a suscetibilidade da sua autocompreensão, a dinâmica das tentativas de ‘afirmar-se’ a si mesma” (Idem).

A exposição anterior procurou contextualizar filosoficamente o humanismo antropocêntrico, privilegiando a modernidade como sua expressão conceitual. Após essa discussão, mostra-se relevante inquirir o problema do homem no interior da proposição do humanismo integral. Por definição, a natureza humana é tomada por duas condições: por um lado, é constituída por sua condição natural e racional (definição aristotélica); por outro, tem uma dimensão espiritual – criatura e criador (definição da teologia cristã). Em síntese, em termos de Maritain, podemos dizer que o homem “é um ser ao mesmo tempo natural e sobrenatural” (MARITAIN, 1962, p. 10). Tal postulado considera a atualidade do humanismo cristão, pois reafirma que os “novos tempos” caracterizam-se pela reabilitação da criatura em Deus. Nas palavras de Maritain, “é que a criatura seja verdadeiramente respeitada em sua ligação com Deus e por causa de sua dependência para com ele; humanismo, mas humanismo teocêntrico, enraizado lá onde o homem tem suas raízes, humanismo integral, humanismo da Encarnação” (MARITAIN, 1962, p. 58). Nessa direção, ele reitera que “esta reabilitação da criatura em Deus que nos parece característica de uma nova era de cristandade e de um novo humanismo, - [é] essencialmente diferente do humanismo antropocêntrico” (MARITAIN, 1962, p. 59).

O novo humanismo é apregoado tomando como relação direta o conceito de consciência. Nesse sentido, entendemos que a proposição de Maritain pensa com e contra o projeto da filosofia moderna. Alinha-se à modernidade à medida que promove o conceito de subjetividade, isto é, consciência do sujeito. Por outro lado, distancia-se ao passo que defende uma concepção natural e sobrenatural de consciência. A reabilitação da criatura em Deus, conforme assevera Maritain, pressupõe uma ideia de consciência. A rigor, na avaliação desse filósofo tomista, “não pode generalizar-se a atitude que acabamos de mencionar se não for ligada a um progresso na consciência que a criatura tem de si própria, e ao mesmo tempo do mistério da cruz que se efetua nela” (Idem). Ele avança ao defender “que os danos causados pela consciência infeliz e dividida só podem ser reparados por uma tomada de consciências mais perfeita, e plenamente espiritual. Só uma consciência evangélica de si mesma pode vencer a tragédia da consciência naturalista” (MARITAIN, 1962, p. 60).

Jacques Maritain sustenta que a modernidade esfacelou a condição humana. Tal problema é reconhecido por parte de teóricos das ciências humanas, como atesta a assertiva de José Carlos Reis: “o novo homem ocidental é um homem estranho a si mesmo, agindo de forma contraditória, dividido entre valores e lógicas distintos, inconciliáveis” (REIS, 2003, p. 26-27). Ou na avaliação de Max Weber, a modernidade representou o próprio desencantamento da condição humana. Muito embora exista concordância dessa cisão operada pela modernidade, é mais razoável sustentar que essa

fragmentação é radicalizada no pensamento da modernidade, pois, conforme José Carlos Reis, “na verdade sempre existiu, na medida em que o *logos* grego dificilmente se compatibilizou com a fé cristã e jamais se livrou do mito” (REIS, 2003, p. 23). A rigor, “o que ocorreu na ‘modernidade’ foi uma agudização desse confronto interno, mantido latente pela vitória medieval do cristianismo” (REIS, 2003, p. 23-24).

O humanismo antropocêntrico é acusado, por Maritain, de separar e opor natureza e graça, fé e razão, amor e conhecimento, isto é, fragmentar a identidade ocidental. A primeira expressão dessa fragmentação é reconhecida, por Maritain, no “homem ‘pequeno-burguês’, o homem do liberalismo burguês” (MARITAIN, 1962, p. 63). Para esse filósofo, tal homem possui “um devotamento muitas vezes sincero e ardente às verdades naturais”. Porém, “as separou do Deus vivo e do amor, pois é deísta e ateu e foi quem ensinou a seus discípulos e herdeiros comunistas” (MARITAIN, 1962, p. 64). A manifestação derradeira desse humanismo antropocêntrico é o comunismo, o qual quer transformar ‘o homem do liberalismo burguês’, entretanto, quer “transformá-lo mecanicamente e de fora, por meios técnicos e sociais. E por isto, investe não somente contra esse homem burguês, - mas contra o Homem em sua própria natureza, em sua dignidade essencial na condição de imagem de Deus” (Idem). A rigor, profere Maritain, o comunismo “é também tributário do humanismo burguês, na sua mais aberrante e mais inumana metafísica: o ateísmo, o imanentismo, o antropocentrismo levados a seu mais alto ponto de exasperação” (MARITAIN, 1962, p. 65).

Essa tese da fragmentação operada pela modernidade é interpretada por Habermas como a afirmação da subjetividade. Tal expressão “possui uma força inédita para gerar uma formação da liberdade subjetiva e da reflexão e minar a religião, que até então se apresentava como o poder unificador por excelência” (HABERMAS, 2002, p. 30). Entretanto, na interpretação de Habermas, a subjetividade produzida pela modernidade “não tem força suficiente para regenerar no *medium* da razão o poder unificador da religião. O rebaixamento da religião conduz a uma dissociação entre fé e saber que o Iluminismo não é capaz de superar por meio de suas próprias forças” (HABERMAS, 2002, p. 30-31). Nesse aspecto, Maritain promulga a tese de que deve “o homem reconquistar sua unidade perdida tomando consciência novamente de si mesmo sob o instinto da graça” (MARITAIN, 1962, p. 60). Para ele, “progredir para Deus será, parece, antes de tudo preparar para o homem as condições terrestres de uma vida em que possa o amor soberano descer e fazer no homem e com ele uma obra divinamente humana” (Idem). Ao conceito de consciência Maritain associa a aceção de liberdade. Porém, com um sentido muito peculiar, pois assevera que “a liberdade criada [é] causalidade divina; ela é invadida, atravessada, embebida até sua última atualização pela causalidade criadora” (Idem). A rigor, ele postula a noção de consciência evangélica para diferenciar-se do conceito de consciência da filosofia moderna. Na sua avaliação, “implica tal consciência de si um respeito evangélico da natureza e da razão, dessas estruturas naturais que o humanismo moderno serviu para descobrir e que não soube preservar, e

da grandeza original do homem jamais completamente apagada pelo mal” (MARITAIN, 1962, p. 62).

A busca da unidade postulada por Maritain pressupõe as definições das peculiaridades do mundo espiritual e mundo temporal, assim como as relações entre essas duas ordens. A tomada de consciência evangélica implica no reconhecimento da condição sobrenatural da natureza humana (ordem espiritual) e da condição histórica (ordem temporal). Desse modo, esse filósofo tomista destaca que outro aspecto do humanismo integral “é a tomada de consciência das exigências evangélicas em face da vida temporal e secular, da vida profana, exigências que querem a transfiguração da ordem temporal, da própria vida social” (MARITAIN, 1962, p. 62-63). Ele defende a reconciliação entre o temporal e o espiritual, pois acredita que “durante muito tempo – ao longo da era moderna, - obedeceu o mundo cristão, ferido de dualismo, a dois ritmos opostos, um ritmo religioso para o tempo da Igreja e do culto, um ritmo naturalista para o tempo do mundo e da vida profana” (MARITAIN, 1962, p. 63). Na interpretação de José Carlos Reis, Jacques Le Goff sustenta que “o conflito entre o tempo da Igreja e o tempo do mercador fundou a nova mentalidade do mundo moderno. Aí se fortalece a idéia de modernidade como um aprofundamento da fragmentação da consciência ocidental” (REIS, 2003, p. 23).

O humanismo integral pretende-se uma filosofia da história como superação de todos os outros humanismos, inclusive o humanismo cristão medieval. Nesse sentido, Maritain afirma que “é preciso mudar o homem burguês; por isto é também necessário mudar o homem: quero dizer, no sentido cristão, fazer desaparecer o ‘homem velho’ e dar lugar ao ‘homem novo’” (MARITAIN, 1962, p. 74). O ‘homem novo’ seria obra da liberdade humana e graça divina, pois na avaliação desse filósofo, a transformação humana não poderá ser resultado apenas da ação dos homens (naturalismo), nem apenas da intervenção divina (calvinismo). Nos termos de Maritain, o homem “consentindo em ser *mudado* e sabendo que está sendo mudado pela graça, trabalhe em *tornar-se* e em realizar o homem novo que já *é*, em Deus” (MARITAIN, 1962, p. 75, *italico no original*). Os conceitos de liberdade e graça são a condição metafísica para pensar a relação entre ordem espiritual e ordem temporal, pois o ‘homem novo’ deve conformar a todas as estruturas sociais, isto é, o humanismo integral representa “uma verdadeira realização social-temporal do evangelho” (Idem).

É importante destacar outros três conceitos para entender a realização histórica do humanismo integral: reino, igreja e mundo. A rigor, o problema central diz respeito ao reino de Deus. Para Maritain, “há um reino de Deus a realizar” (MARITAIN, 1962, p. 79). Nesse sentido, pergunta-se: “Que papel, em relação a esta realização do reino de Deus, deve ser reconhecido a esse espiritual e esse temporal?” (Idem). Aqui aparecem os sentidos de ordem espiritual e ordem temporal. O primeiro refere-se à ordem da fé e da graça, ou seja, transcende à ordem temporal. O segundo diz respeito à ordem da cultura ou da civilização, isto é, à ordem das coisas do tempo. A acepção de reino de Deus

guarda em si a ideia de “Cidade ao mesmo tempo terrestre e sagrada, da qual é Deus o rei e onde estará todo em todos. Para o cristão, existirá fora do tempo; é um reino eterno, que terá por sede a terra dos ressuscitados” (MARITAIN, 1962, p. 80). A noção de igreja é tomada como crisálida desse reino, pois “substancialmente ela já é esse reino, existente e vivo, mas peregrinal e velado; seu fim é a vida eterna, ela está no tempo mas não é do tempo” (MARITAIN, 1962, p. 81). Por outro lado, a concepção de mundo diz respeito à cidade profana, pois “seu fim é a vida temporal da multidão humana. O mundo está no tempo e é do tempo” (Idem).

A restauração da natureza humana aconteceria com a reunificação da ordem temporal e ordem espiritual. Em razão disso, faz-se necessário combater as concepções equivocadas da relação entre ordem temporal e ordem espiritual. Para Maritain, é preciso corrigir três equívocos conceituais. A acepção que atribui ao mundo ou a cidade terrestre um lugar de domínio do mal é o primeiro erro conceitual. É uma “concepção *satanocrática* do mundo e da cidade” (MARITAIN, 1962, p. 82, *itálico no original*). O segundo erro é de natureza oposta, pois postula que a ordem material é o lugar de salvação, portanto, a redenção já está plenamente realizada ou está em vias de realizar-se – “que o céu desça logo na terra” (MARITAIN, 1962, p. 83). Há uma renúncia do reino de Deus como realização fora do tempo, na eternidade – “exige ao próprio mundo e à cidade política a efetiva realização do reino de Deus. O mundo e a terra ocupam o mesmo terreno: a história do mundo é uma história santa” (MARITAIN, 1962, p. 83-84). Por fim, também é recorrente a concepção de que a ordem temporal é apenas o reino do homem e da natureza – “é desde então a história do mundo dirigida para um reino da pura humanidade” (MARITAIN, 1962, p. 85).

A discussão de Maritain postula outra concepção de ordem espiritual e ordem temporal. Segundo ele, “a verdadeira doutrina do mundo e da cidade temporal, é que são o reino ao mesmo tempo do homem, e de Deus, e do diabo” (MARITAIN, 1962, p. 86). Dessa forma, nem é o lugar da pura maldade, nem da santidade e da pura humanidade. A rigor, está conformado por todas essas dimensões, pois “o mundo é salvo, é libertado em *esperança*, está em marcha para o reino de Deus; mas não é santo, a Igreja é que é santa; está em caminho do reino de Deus, e é por isto que é uma traição a este reino não querer todas as forças” (Idem, *itálico no original*). Entretanto, assevera Maritain, “esta realização, mesmo relativa, será sempre, de uma maneira ou de outra, deficiente e contestada no mundo. A história da cidade temporal conduz ao mesmo tempo para o reino de perdição e para o reino de Deus” (Idem). Essa é a condição ambivalente do mundo dos homens, porém o “cristão deve esforçar-se cada vez mais em realizar nesse mundo as verdades do Evangelho”. Ou melhor, “o fim que se propõe o cristão em sua atividade temporal, não é fazer do próprio mundo o reino de Deus, é antes fazer deste mundo a sede de uma vida terrestre verdadeiramente e plenamente humana” (MARITAIN, 1962, p. 87-88).

À guisa de conclusão

No contexto do século XX, havia um espaço de luta pelo domínio do poder simbólico, isto é, pela definição do próprio campo cultural, assim como pela definição do mundo social. No campo filosófico as controvérsias eram intensas, pois “a filosofia do século XX apresenta tudo, menos um quadro harmônico. As posições básicas de alguns filósofos do século XX encontram-se entre si em rígida, e até inconciliável oposição” (FLEISCHER, 2000, p. 11).

Sem entrar na polêmica do impacto do pensamento de Maritain na filosofia contemporânea, pois certamente outras vertentes teóricas tiveram maior reverberação nos meios intelectuais, é possível interpretar a intervenção desse filósofo tomista no terreno da disputa intelectual. Esse confronto é o que procuramos indicar ao dialogar com a obra *Humanismo integral* de Maritain, pois “a luta interna do campo é pela conquista e administração do poder simbólico, definido como o poder de constituir o dado pela enunciação, de fazer ver e fazer crer, e, deste modo, a ação sobre o mundo, portanto, o mundo” (BOURDIEU, 2002, p. 15).

É possível explicar os sistemas intelectuais como poder simbólico de “construção da realidade”, tendendo “a estabelecer uma ordem *gnosiológica*” (BOURDIEU, 2002, p. 9, grifo no original). Além disso, é importante a compreensão de que o poder simbólico como construção de uma representação da realidade e da própria realidade é uma relação de poder que depende, “na forma e no conteúdo, do poder material ou simbólico acumulado pelos agentes (ou pelas instituições) envolvidos nessas relações” (BOURDIEU, 2002, p. 11). Nesse sentido, as produções intelectuais ou “os ‘sistemas simbólicos’ cumprem a sua função política de instrumentos de imposição ou de legitimação da dominação” (Idem), podendo contribuir para o domínio de uma filosofia sobre as outras.

Em síntese, nossa preocupação foi trazer à baila alguns elementos do problema do humanismo no século XX, enfatizando os debates de Maritain em defesa da filosofia católica, por consequência, do humanismo integral. Em sentido estrito, buscou-se compreender a intervenção de Jacques Maritain no campo da filosofia, privilegiando os contextos de produção de seus escritos (História Intelectual) e a natureza de suas ideias filosóficas (História da Filosofia).

REFERÊNCIAS

- ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- BARROS, Homero Batista de. *Formação humanística*: preleção inaugural do ano letivo de 1946, na Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras do Paraná. In: Anuário da Universidade do Paraná, Curitiba, s. n. (1946), p. 40-46.
- BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.
- CAMPOS, Névio de. Debate sobre o ensino religioso na capital paranaense: entre a tribuna e a imprensa (1922-1931). *Educação em Revista*. Belo Horizonte, 27, 1 (2011b), p. 65-91.
- CAMPOS, Névio de. Faculdade Católica de Filosofia de Curitiba: insígnia do ensino superior católico paranaense (1950). *Revista Contrapontos*. Itajaí. 11, 1 (2011a), p. 53-61.
- CAMPOS, Névio de. *Intelectuais e igreja católica no Paraná (1926-1938)*. Ponta Grossa: UEPG, 2010a.
- CAMPOS, Névio de. *Intelectuais paranaenses e as concepções de universidade (1892-1950)*. Curitiba: UFPR, 2008.
- CAMPOS, Névio de. O papel do clero e do laicato católico no processo de constituição da Universidade Católica do Paraná (1959). *Cadernos de História da Educação*. Uberlândia, 9, 1 (2010b), p. 187-205.
- FALCON, Francisco José Calazans. *Introdução à História Moderna*. Rio de Janeiro, Fundação Cesgranrio, 1977.
- FLEISCHER, Margot. (Org.). *Filósofos do século XX*. São Leopoldo: Unisinos, 2000.
- HABERMAS, Jürgen. *O discurso filosófico da modernidade*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- HOBSBAWM, Eric. *Era dos extremos: o breve século XX – 1914-1918*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- LACERDA PINTO, Manuel. *Diretrizes à juventude* (orações de paraninfos). Curitiba, 1944.
- MARITAIN, Jacques. *Humanismo integral*. São Paulo: Dominus, 1962.
- REIS, José Carlos. *História e teoria: historicismo, modernidade, temporalidade e verdade*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2003.
- RODRIGUES DA SILVA, Helenice. A história intelectual em questão. In: LOPES, M. A. (Org.). *Grandes nomes da história intelectual*. São Paulo: Contexto, 2003, p. 15-24.
- WEBER, Max. *Weber*. São Paulo: Abril Cultural, 1974. (Os Pensadores).
- WINOCK, Michel. *O século dos intelectuais*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000.