

Neotomismo e política: Leonel Franca e o debate sobre modernidade e totalitarismo

Rogério Luiz de Souza¹

Edison Lucas Fabricio²

DOI: <http://dx.doi.org/10.4025/rbhranpuh.v9i25.30961>

Resumo: Este artigo objetiva discutir o neotomismo. Esta filosofia renovou as premissas de Tomás de Aquino desde o século XIX a partir do impulso proporcionado pela encíclica *Aeternis Patris*, de Leão XIII. Em fins do século XIX e início do XX este modo peculiar de reflexão teve nos intelectuais convertidos ao catolicismo uma importante base de apoio, sendo Jacques Maritain na França o exemplo maior. A reflexão neotomista no campo da filosofia política fez de Maritain um dos autores mais prestigiados no mundo católico. No Brasil, Leonel Franca, junto a outros intelectuais do Centro Dom Vital, também empreendeu reflexões inovadoras sobre a política, especialmente sobre temas como democracia e totalitarismo. Apoiado em noções de obras e autoria de Michel Foucault e de circulação internacional de ideias de Pierre Bourdieu, busca-se compreender como o neotomismo foi relevante nas reflexões políticas do pensamento católico, especialmente de Leonel Franca.

Palavras-Chave: Catolicismo, Neotomismo, Modernidade, Totalitarismo

Neo Thomism and politics:

Leonel Franca and the debate about modernity and totalitarianism

Abstract: This article aims to discuss neo Thomism. This philosophy has renewed the premises of Aquinas since the nineteenth century based on the impetus provided by the encyclical *Aeterni Patris* of Leo XIII. In the late nineteenth and early twentieth century, this peculiar mode of reflection had an important support base in the intellectuals converted to Catholicism, and Jacques Maritain in France was the greatest example. The neo Thomism in the political philosophy field became Maritain one of the most prestigious authors in the Catholic world. In Brazil, Leonel Franca along with other intellectuals of the Dom Vital Center had also undertaken innovative reflections on politics, especially on issues such as democracy and totalitarianism. Based on Michel Foucault notions of authorship and works and Pierre Bourdieu notions of international circulation of ideas, we seek to understand how the neo Thomism was relevant in political discussions of catholic thought, mainly Leonel Franca.

Keywords: Catholicism, Neo Thomism, Modernity, Totalitarianism

¹ É doutor em História Cultural pela Universidade Federal do Paraná e pós-doutorado em Ciências Sociais pela École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris, França. Professor no Departamento de História e no Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Santa Catarina. Email: rogerklaumann@gmail.com

² É mestre em História Cultural (UFSC-2011) e doutorando em História pelo Programa de Pós-Graduação em História (UFSC). Email: edisonlucasf@hotmail.com

Neotomismo y la política:

Leonel Franca y el debate sobre la modernidad y el totalitarismo

Resumen: Este artículo tiene como objetivo discutir el neotomismo. Esta filosofía ha renovado las ideas de Tomás Aquino desde el siglo XIX a partir del impulso dado por la encíclica *aeternis Patris* de León XIII. A finales del siglo XIX y principios del siglo XX, este peculiar modo de reflexión tuvo en los intelectuales que se convirtieron al catolicismo una importante base de apoyo, y Jacques Maritain en Francia el mayor ejemplo. La reflexión neotomista en el campo de la filosofía política hizo de Maritain uno de los autores de mayor prestigio en el mundo católico. En Brasil, Leonel Franca, junto con otros intelectuales del Centro Dom Vital también llevaron a cabo reflexiones innovadoras en la política, especialmente en temas como la democracia y el totalitarismo. Respaldados en nociones de autoría y obras de Michel Foucault y la circulación internacional de las ideas de Pierre Bourdieu, hemos tratado de comprender cómo el neotomismo era pertinente en las discusiones políticas sobre el pensamiento católico, especialmente Leonel Franca.

Palabras clave: catolicismo, neotomismo, la modernidad, el totalitarismo

Recebido em 15/02/2016 - Aprovado em 20/04/2016

Introdução

O pensamento católico tem passado por várias mudanças ao longo da história no que diz respeito à política. Tais transformações foram acirradas ao longo do século XIX e início do século XX. Desde as censuras ao liberalismo na encíclica *Mirari Vos* (1832), de Gregório XVI, até as condenações da modernidade sob a pena de seu sucessor, Pio IX, em *Quanta Cura* e seu *Syllabus Errorum* (1864), a posição oficial da Igreja Católica foi de fechamento. Estas restrições ainda seriam sentidas em encíclicas como *Immortale Dei* – *Sobre a Constituição Cristã dos Estados* (1885) e *Rerum Novarum* – *Sobre a Condição dos Operários* (1891), ambas de Leão XIII. No entanto, é também sob o pontificado de Leão XIII que vem à lume a encíclica *Aeterni Patris* – *Sobre a Restauração da Filosofia Cristã Conforme a Doutrina de São Tomás de Aquino* (1879). A restauração do tomismo, a *philosophia perennis*, tomou contornos e direções imprevisíveis no mundo católico das décadas posteriores.

Embora a Igreja Católica sempre aspire a um *status* institucional universalista, inclusive por ter uma direção centralizada na figura do Sumo Pontífice, ela não consegue furta-se aos contextos nacionais em que está inserida. Desta forma, documentos pontifícios, em muitas ocasiões, não escapam de problemas particulares do velho continente e podem ter impactos variados nos lugares em que são irradiados. Este é o caso da primeira encíclica citada, a *Mirari Vos* (1832), de Gregório XVI, produzida ainda no contexto da fragmentação dos Estados após Revolução Francesa e a própria invasão dos territórios papais. Ela refletia mais a situação italiana e seus conflitos ideológicos que propriamente problemas mais globais da cristandade. No Brasil seu impacto foi irrisório, pois o liberalismo era um valor político a ser defendido diante do Império, sendo o clero, em alguns momentos do período, muito favorável a tal doutrina política.

A questão que se coloca é como compreender o fenômeno da produção e circulação de ideias no interior do catolicismo. Não há dúvidas que a Igreja Católica é

uma instituição milenar que zela por sua unidade teológica e doutrinal, portanto não descuida de irradiar os mais diversos documentos orientadores para seu corpo clerical e seus fiéis em todas as partes do mundo. No entanto, há um grande desafio no estudo deste fenômeno, o de perceber como ocorre essa “circulação internacional de ideias”, um movimento complexo que não envolve apenas documentos oficiais, mas também livros de teologia, filosofia, moral, etc. (BOURDIEU: 2002).

Para melhor entender este processo de circulação e apropriação de ideias é possível recorrer a algumas questões colocadas por Pierre Bourdieu num texto instigante chamado “As condições sociais da circulação internacional das ideias”. Embora este texto tenha sido produzido para discutir as trocas culturais entre França e Alemanha, é possível extrair dele pontos importantes para compreender as mutações do pensamento católico. O principal elemento a ser elencado é “o fato dos textos circularem sem seus contextos” (BOURDIEU, 2002: VI). Segundo o sociólogo francês este elemento pode ser fator de muitos mal entendidos. Ao adentrar em outro contexto de produção cultural os textos podem ganhar novos sentidos, serem aceitos como revolucionários ou rejeitados sumariamente.

Pierre Bourdieu insiste na importância dos contextos nacionais porque vê neles problemas cruciais na circulação de ideias. O sentido e a função de um texto podem se perder na transferência de um contexto nacional a outro a partir de diversas operações sociais. Bourdieu enumera ao menos três operações:

seleção (o que se traduz? O que se publica? Quem traduz? Quem publica?); uma operação de **marcação** (de um produto anteriormente “sem etiqueta”) pela editora ([...] e anexando-a a seu próprio ponto de vista e, em todo caso, a uma problemática inscrita no campo de chegada e que só raramente realiza o trabalho de reconstrução do campo de origem, em primeiro lugar porque é muito difícil); uma operação de **leitura**, enfim, com os leitores aplicando à obra categorias de percepção e problemáticas que são produto de um campo de produção diferente. (BOURDIEU, 2002: VII, grifos nossos)

Estes pontos são de grande relevância para a avaliação do neotomismo no Brasil. Basta aqui lembrar que o prefácio da Suma Teológica de Tomás de Aquino para a tradução brasileira foi feita por Leonel Franca e também diversas traduções, apresentações e prefácios de autores neotomistas franceses, como Jacques Maritain, Etienne Gilson, Sertillanges e outros, foram realizados pelo grupo do Centro Dom Vital do Rio de Janeiro, especialmente Alceu Amoroso Lima e Afrânio Coutinho.

Pierre Bourdieu ajuda a pensar como as traduções, os prefácios e as apresentações são tentativas, conscientes ou inconscientes, de se apropriar também do capital simbólico, enquanto signo de reputação, dos autores estrangeiros no referido campo

cultural nacional. O mesmo princípio é aplicável também às editoras. A Editora Agir³, de Alceu Amoroso Lima, por exemplo, a partir da década de 1940 torna-se um *locus* do que havia de maior prestígio no pensamento católico, seja editando livros de intelectuais católicos com respeitabilidade no campo cultural brasileiro ou traduzindo autores católicos renomados.

A restauração do tomismo

É evidente que o tomismo nunca foi abandonado no seio do pensamento católico. No Brasil, por exemplo, Fernando Arruda Campos mostra que desde o período colonial havia pensadores que se interessavam pela obra de Tomás de Aquino, sendo, evidentemente, o período republicano o momento de maior debate em torno da filosofia do Doutor Angélico (CAMPOS: 1998). Esta retomada do tomismo, que no Brasil coincide com o fim do século XIX, não é fortuita. Ela se deve ao impulso promovido pela já mencionada encíclica *Aeternis Patris*.

Escrita no ano de 1879, sob o pontificado de Leão XIII, *Aeternis Patris* colocava como ordem do dia o auxílio da filosofia para a fé cristã e a coroação do pensamento de Tomás de Aquino como a filosofia perene.

Príncipe e Mestre de todos [...] De dócil e penetrante gênio, de memória fácil e tenaz, de vida integralíssima, amante unicamente da verdade, riquíssimo na ciência divina e humana, comparado ao sol, animou o mundo com o calor de suas virtudes e iluminou-o com esplendor. [...] Ademais, distinguindo muito bem a razão da fé, como é justo, e associando-as sem embargo e amigavelmente, conservou os direitos de uma e outra, promovendo a dignidade de ambas. De tal sorte que a razão, elevada à maior altura por Tomás, quase não pode levantar-se a regiões mais sublimes, e nem a fé pode esperar da razão auxílios mais poderosos que os que até aqui foram conseguidos por Tomás. (LEÃO XIII, 1879: 13, 14)

Ao longo da encíclica há inúmeros louvores à filosofia de Tomás de Aquino, principalmente por sua unidade e seu esforço de síntese e integração da filosofia antiga ao Cristianismo. Assim, a encíclica não deixa de afirmar que a filosofia tomista tem sido o fundamento de um grande número de filósofos e teólogos católicos, das principais ordens religiosas e mesmo das referências dos sumo-pontífices, que não cessaram de elogiar sua grandeza e a utilidade.

³ São raras as pesquisas que buscam compreender o funcionamento do campo editorial católico. Das escassas referências cita-se aqui os textos de Arduini (2014) e Bittencourt (2014).

No entanto, resgatar Tomás de Aquino no século XIX serviria também a vários outros intentos. O principal deles é que o tomismo era capaz de fazer frente às filosofias oriundas do século XVI, cultoras da dúvida, “sem respeito algum à fé” e movidas pelo “amor à novidade”. Estas filosofias inclusive vinham ganhando terreno no arraial da cristandade (LEÃO XIII, 1879: 16). A encíclica recomenda com veemência o estímulo do ensino do tomismo. Assim se pronuncia o sumo-pontífice:

nada nos é mais grato, nem mais apetecível, que todos vós subministreis, copiosa e abundantemente, para a juventude estudiosa, os rios puríssimos de sabedoria que emanam, em contínua e riquíssima veia, do Doutor Angélico. [...] Mesmo a sociedade civil e a doméstica, que se acham, como todos sabemos, em grave perigo por causa da peste dominante das opiniões perversas, viveriam certamente mais tranqüilas e seguras, se, nas Academias e nas escolas, se ensinasse doutrina mais sã e mais conforme o ensinamento do Magistério da Igreja, tal como contém os volumes de Tomás de Aquino (LEÃO XIII, 1879: 18).

No Brasil a renovação do tomismo, ainda no século XIX, encontrou no nome de José Sariano de Souza (1833-1895) o mais relevante representante. No entanto, como assinala Fernando Arruda Campos, seria apenas nas primeiras décadas do século XX que o tomismo seria revigorado no Brasil, graças à fundação da Faculdade de Filosofia do Mosteiro de São Bento (1908), em São Paulo, e da fundação do Centro Dom Vital⁴ por Jackson de Figueiredo (1921), no Rio de Janeiro, e de sua Revista Ordem⁵, um dos principais veículos de propagação do tomismo na capital federal.

É na Revista Ordem, periódico mais de difusão da cultura católica que propriamente de debate filosófico, que se encontra o artigo *Caracteres fundamentais do tomismo* (1930), de Leonel Franca, jesuíta nomeado pelo cardeal dom Sebastião Leme para ser o auxiliar eclesiástico no Centro Dom Vital⁶. Franca assinala que é no tomismo que “a filosofia vê definitivamente assegurada a sua autonomia” diante da Teologia, pois para Tomás de Aquino “é a filosofia, no exercício livre de todas as suas exigências racionais, que compete estabelecer a credibilidade do dogma. Antes de crer, demonstra a razão que se deve crer” (FRANCA, 1954: 14,15). Por esta razão, Leonel Franca segue a orientação de Etienne Gilson ao afirmar que Tomás de Aquino é o primeiro filósofo moderno, no

⁴ Várias obras foram escritas sobre o Centro Dom Vital, uma das últimas referências é o trabalho de Arduini (2015).

⁵ Da extensa bibliografia sobre a Revista Ordem destaca-se o livro de Rodrigues (2005).

⁶ Há poucos trabalhos que discutem a obra de Leonel Franca, destaca-se aqui a biografia escrita por D’elboux (1953), a discussão sobre a modernidade filosófica no pensamento de Franca, de Kolling (1990), e a posição de liderança de Franca em relação aos intelectuais católicos do Rio de Janeiro, de Fabrício (2015).

sentido pleno da palavra, pois, é o primeiro a reconhecer a autonomia da filosofia enquanto ciência racional.

Para Leonel Franca o pensamento de Tomás de Aquino é marcado pela lógica e a sobriedade, sua principal característica é ser

um pensador profundamente metafísico ... A sua genialidade metafísica pervade toda a grandeza de sua obra sistemática. [...] São poucos os pensadores que conseguem elevar-se acima das determinações concretas do mundo sensível para investigar o ser, a sua natureza, as suas propriedades transcendentais, as suas leis universais que dominam imóveis as ideias e os fatos (FRANCA, 1954: 18).

Leonel Franca, ainda que sem citar, mas no espírito da *Aeternis Patris*, evoca as características do tomismo que o torna útil no debate filosófico moderno: “um dos caracteres que mais impressionam na síntese de S. Tomás é a sua *plenitude*. Outros chefes de escola são fragmentários, mutilam a realidade” (FRANCA, 1954: 19, grifo do autor). Este seria o caso de Augusto Comte, para quem não haveria diferenças entre ser cognoscível e ser sensível, portanto nada haveria acima de nossas experiências orgânicas, o que denota um desprezo pela metafísica. Não há dúvidas que esta referência a Augusto Comte não é fortuita, no Brasil desde fins do século XIX o positivismo tinha encontrado guarida na filosofia de Tobias Barreto, nas elites intelectuais que buscavam modernizar a instrução pública e nas lideranças militares que proclamaram a República.

Se a filosofia tomista era eficiente no combate ao cientificismo comteano também o era na luta contra o spencereanismo, mas principalmente contra o kantismo que animava a filosofia moderna.

se a filosofia de São Tomás é poderosamente compreensiva, deve-o a sua docilidade ao real: é uma filosofia eminentemente objetiva. Aqui, em antagonismo irreduzível, o mundo tomista se opõe ao mundo kantista. O solitário de Königsberg tentou, num esforço hercúleo, deslocar o eixo do pensamento humano. O ato cognoscitivo já não é uma representação mas uma criação do seu objeto [...]. Uma das formas mais interessantes da docilidade do real que caracteriza o tomismo é o seu respeito à tradição. O opulento patrimônio intelectual, acumulado pelo trabalho paciente das gerações que foram, é uma realidade histórica que não pode impunemente prescindir o pensador objetivo (FRANCA, 1954: 23 grifo do autor).

No entanto, para Franca o respeito à tradição “não é reino da autoridade”, pois o estudo do pensamento antigo não é sobreposição do prestígio de um nome filosófico “à força dos argumentos”. É precisamente este aspecto que esta em jogo na restauração do tomismo, não se tratava de “galvanizar um cadáver”, mas de encontrar na escolástica de Tomás de Aquino os princípios para pensar a modernidade (FRANCA, 1954: 25, 27).

O jesuíta reconhecia que a renovação do tomismo era um trabalho vagaroso. “Não se operam as revoluções ideais com a mesma rapidez que as armadas”, assinalava. Seria preciso rever o grande número de preconceitos acumulados pela Renascença e pelo século XVIII em relação à escolástica. Mas tal empresa estava sendo levada a cabo em várias partes do mundo. Diz o autor: “hoje em França Maritain e Gilson, um no Instituto católico outro na Sorbonne, ocupam os primeiros lugares entre os mestres que dirigem o pensamento das novas gerações”. E acrescenta que é motivo de comemoração as aproximações do tomismo com as escolas filosóficas neokantianas da Alemanha, pois “Mesmo depois de Kant, a metafísica, não é só possível, mas necessária” (FRANCA, 1954: 28).

A referência de Leonel Franca a Jacques Maritain é um indicio do grande prestígio que este intelectual gozava nos meios intelectuais católicos no Brasil. Convertido em 1906, Maritain, juntamente com toda uma geração de intelectuais convertidos ao catolicismo, foi um pensador católico leigo dos mais influentes na América do Sul (GUGELOT, 1998: 98).

Um dos melhores intérpretes de Henri Bergson, como reconhecia o próprio autor de *Matéria e memória*, Maritain foi um filósofo inquieto e sempre suscetível a mudanças em seu modo de pensar. Entusiasmado com a crítica ao cientificismo e ao materialismo proporcionados pela filosofia de Bergson, Maritain se desencantou com o professor do College de France a partir do livro *Evolução criadora* (1907), que distingue claramente a ideia de Deus de Bergson daquela presente na metafísica tomista. Maritain, desde sua conversão, foi marcado pelo tomismo em sua forma de refletir, principalmente no campo da filosofia política, esfera onde mais produziu obras. (COMPAGNON, 2008: 139-150)

A trajetória de Maritain é um sintoma daquilo que viria a marcar diversos itinerários intelectuais no Brasil e na América Latina, sendo possível tomar como exemplos aqui Alceu Amoroso Lima e Leonel Franca. Maritain, a partir da conversão, é marcado pelo espírito antimoderno do pensamento católico que vigorava desde meados do século XIX. A sua participação na *Action Française* alimentou ainda mais este ideário conservador. Seu livro que melhor representa esta época é, evidentemente, *Antimoderne* (1922). No entanto, vários fatores, dentre eles a condenação da *Action Française* pelo Vaticano em 1926, provocaram uma ruptura com as premissas do antimodernismo em seu pensamento. Esta mudança é patente no livro *Primauté du spirituel* de 1927, e mais evidente ainda em *Humanisme integral* (1936) e *Christianisme et démocratie* (1943). (RODRIGUES, 2009; RODRIGUES, 2006).

O tomismo de Jacques Maritain, assim como o de Leonel Franca, é uma filosofia aberta, ainda que em seus primeiros anos ainda um pouco inflexível. No livro *Sete lições sobre o ser* (1934), Maritain assinala que o tomismo “responde aos problemas modernos”

e é por isso que “o que esperamos dele é, na ordem especulativa, a salvação *atual* dos valores da inteligência; na ordem prática, a salvação *atual* (na medida em que isto dependa de uma filosofia) dos valores humanos”. À semelhança de Leonel Franca, que falava não se tratar de “galvanizar um cadáver”, Maritain assinala que se trata de lidar com um tomismo vivo e não com um “tomismo arqueológico”, somente nesta perspectiva poderia fazer frente aos “preconceitos do individualismo moderno” (MARITAIN, 1996: 11, grifos do autor).

Outro ponto de convergência das ideias de Franca e Maritain esta na crítica à filosofia moderna, mormente ao cartesianismo e ao kantismo. “Depois que Descartes negou o valor da Teologia como ciência e Kant o da metafísica, vimos a razão perdida, entregue ao empirismo [...]”. É neste ambiente que a filosofia de Tomás de Aquino ganhou relevância, haja vista que “o tomismo não ‘deu certo culturalmente’ na terra medieval”, fazendo deste autor um “santo escatológico”. No entanto, Maritain guarda algumas reservas com a expressão “neotomismo”, uma vez que o termo pode dar a entender que ocorre um progresso por substituição, “em que o *neo* acabaria por engolir o tomismo”. Ao contrário, o autor defende um progresso imanente do tomismo, uma perpétua elevação orgânica, que agregue “o que há de verdadeiro nos sistemas parciais”. (MARITAIN, 1996: 20-22, grifo do autor).

Tendo o tomismo como fundamento, Jacques Maritain realizou reflexões inovadoras no campo da filosofia política, inclusive rompendo com algumas premissas do pensamento católico do século XIX. Cândido Moreira Rodrigues assinala que em livros como *Du régime temporel et de la liberté* (1933), Maritain já sinalizava com mudanças significativas em seu modo de pensar, colocando em debate temas como “a missão temporal do indivíduo cristão”, o humanismo integral em oposição ao humanismo antropocêntrico e, principalmente, a questão da liberdade. (RODRIGUES, 2009: 10).

Para Rodrigues é em obras como *Humanismo integral* (1936) e *Os direitos do homem e a lei natural* (1942) que Maritain reconhece a necessidade de pensar uma nova cristandade, diferente do modelo medieval, com caracteres personalistas,

pois encararia a sociedade como um conjunto de pessoas cuja dignidade seria inerente ao pertencimento a essa mesma sociedade. Seria uma sociedade comunitária pelo fato de reconhecer que a pessoa tenderia ‘naturalmente’ para a sociedade e para a comunhão, de modo particular, com o que Maritain chamou de comunidade política’. Essa sociedade, para Maritain, seria pluralista porque compreenderia o desenvolvimento da pessoa humana e comportaria ‘uma pluralidade de comunidades autônomas, com seus direitos, suas liberdades e sua autoridade próprias’ (RODRIGUES, 2009: 14).

O posicionamento de Maritain em relação a uma sociedade pluralista foi criticado em diversos meios católicos, principalmente por sua defesa da liberdade religiosa. Maritain se defende das acusações argumentando que há diferenças entre o plano espiritual e temporal e que é ilegítimo negar direitos políticos e sociais no plano temporal e tentar “impor aos cidadãos uma estrutura católica de sociedade”. (RODRIGUES, 2009:14).

No calor da Segunda Guerra Mundial assim se pronuncia Maritain em *Os direitos do homem e a lei natural* (1942) sobre seu ideal de sociedade. Ela seria o

Bem comum revertido sobre as pessoas; autoridade política dirigindo os homens livres para este bem comum; moralidade intrínseca do bem comum e da vida política. Inspiração personalista, comunitária e pluralista da organização social; ligação orgânica da sociedade civil com a religião, sem opressão religiosa nem clericalismo, em outros termos, sociedade realmente, não decorativamente cristã. (...) Obra inspirada pelo ideal de liberdade e fraternidade, e tendendo para a instauração de uma sociedade fraternal em que o ser humano seja libertado da escravidão e da miséria (Citado por RODRIGUES, 2009: 15).

Olivier Compagnon que estudou com acuidade a recepção de Maritain na América do Sul observa que este período – fins do século XIX e primeiras décadas do XX – é marcado por certa recusa do positivismo, materialismo e cientificismo. Daí a emergência do espiritualismo no seio das elites intelectuais, mormente das católicas influenciadas diretamente pela cultura francesa (COMPAGNON, 2008). Num ambiente onde grassava o antimodernismo não é incomum as recorrentes releituras de Blaise Pascal. Este autor foi instrumentalizado na restauração católica como um adversário do cartesianismo, como o convertido que coloca a fé acima da ciência. Não é fortuito que Jackson de Figueiredo, com seu peculiar anti-intelectualismo lhe dedique um livro, *Pascal e a inquietação moderna* (1922) ⁷. Na França, é François Mauriac, um dos intelectuais mais importantes do mundo literário, também convertido ao catolicismo no início do século XX, que faz uma longa introdução ao livro de Pascal. É representativo que Mauriac sublinhe na conversão de Pascal também seu antiintelectualismo. No bilhete conservado em seu bolso desde a conversão, Pascal carregava uma oração que, entre outros trechos, exaltava o “Deus de Abraão, Deus de Isac, Deus de Jacó, não dos filósofos nem dos sábios”. (MAURIAC, s. d.: 15)

Ainda é necessária uma pesquisa de maior fôlego sobre as trocas culturais entre intelectuais católicos brasileiros e franceses. Este projeto necessariamente tem como ponto nevrálgico a pessoa de Alceu Amoroso Lima. Proprietário da Editora Agir,

⁷ Sobre o conservadorismo de Jackson de Figueiredo e sua apropriação de Pascal ver Caldeira (2010)

símbolo das publicações de cultura católica, Alceu também foi o responsável pela introdução de autores franceses convertidos ao catolicismo aos leitores brasileiros, como é o caso de Maritain, Claudel e vários outros.

Leonel Franca: tomismo e política em *A crise do mundo moderno*

Em suas reflexões sobre autores e obras Michel Foucault⁸ trabalha uma questão fundamental para aquilo que pode ser genericamente definido como história do pensamento. Para este filósofo francês um dos erros mais comuns dos historiadores das ideias é considerar os autores e as obras como unidades homogêneas. Foucault aponta que é uma atividade complexa constituir uma obra, se questiona, por exemplo, se

será que basta juntar aos textos publicados pelo autor os que ele planejava editar e que permaneceram inacabados pelo fato de sua morte? Será preciso incluir, também, tudo que é rascunho, primeiro projeto, correções e rasuras dos livros? Será preciso reunir esboços abandonados? E que importância dar às cartas, às notas [...]. Se se fala com tanto prazer sem maiores questionamentos sobre a “obra” de um autor, é porque a supomos definida por uma certa função de expressão. Admite-se que deve haver um nível (tão profundo quanto é preciso imaginar) no qual a obra se revela em todos os seus fragmentos, mesmo os mais minúsculos e os menos essenciais, [...] Mas vê-se logo que tal unidade, longe de ser apresentada imediatamente, é constituída por uma operação; que essa operação é interpretativa [...]. A obra não pode ser considerada como uma unidade imediata, nem como uma unidade certa, nem como uma unidade homogênea. (FOUCAULT, 2005: 26,27).

Este princípio esboçado por Michel Foucault é um ponto de partida instigante para abordar os escritos de Leonel Franca, uma vez que a sua obra é marcada por uma virtual unidade e homogeneidade. O que se pretende nas próximas páginas é problematizar as mutações do pensamento de Leonel Franca, sempre levando em consideração as mudanças que ocorriam no seio do próprio pensamento católico e no mundo político e social que fez brotar os regimes fascistas e as duas guerras mundiais. Os textos de Leonel Franca, assim como de outros tomistas, só faz sentido graças ao próprio revigorecimento do tomismo a partir do século XIX e das elaborações no campo da

⁸ Tais discussões encontram-se dispersas em vários textos do autor, tais como: *Sobre a arqueologia das ciências: resposta ao círculo de epistemologia* (1968), republicado no volume II da edição brasileira de *Ditos e escritos*; *Sobre uma questão* (da Revista *Esprit* – 1968), republicado também no volume VI da edição brasileira de *Ditos e escritos*. O tema foi retomado e condensado nos primeiros capítulos do livro *Arqueologia do saber*.

filosofia política no início do século XX, principalmente com Jacques Maritain e depois com Emmanuel Mounier. Como assinala Michel Foucault, o livro de um autor só pode fazer sentido numa rede da qual ele é um ponto. “Além do título, das primeiras linhas e do ponto final, além de sua configuração interna e da forma que lhe dá autonomia, ele esta preso em um sistema de remissões a outros livros, outros textos outras frases: nó em uma rede” (FOUCAULT, 2005: 26).

Leonel Edgard da Silveira Franca nasceu em 1893, na cidade de São Gabriel, no Rio Grande do Sul. Os estudos secundários foram realizados no Colégio Anchieta de Nova Friburgo, no Rio de Janeiro, dirigido pelos jesuítas. No ano de 1908 decidiu entrar para a Companhia de Jesus. Os cursos de filosofia e teologia foram realizados na Pontifícia Universidade Gregoriana, em Roma. Onde também foi sagrado sacerdote em 1923. Leonel Franca foi marcado por aquilo que chamava de “sacerdócio intelectual”, pois dedicou a maior parte de sua vida a escrever obras apologeticas, educacionais, filosóficas, a assessorar os diversos grupos de intelectuais católicos e mesmo órgãos do Estado brasileiro. Foi no campo educacional que teve sua maior obra, a fundação da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, em 1941, a primeira universidade católica do Brasil. Franca faleceu em 1948, vítima de endocardite.

Foi através de sua produção intelectual que Leonel Franca demonstrou seu inequívoco pertencimento às correntes renovadoras do tomismo e conseguiu consagrar-se como um dos maiores intelectuais católicos no Brasil da primeira metade do século XX. Na década de 1950 a Editora Agir reuniu as obras completas do Pe. Franca em quinze volumes. A sua produção iniciou-se no ano de 1918, com *Noções de história da filosofia*. Este livro teve mais de vinte edições e, seguramente, formou muitas gerações de estudantes. *A Igreja, a Reforma e a Civilização* foi outro livro de grande sucesso, produzido em 1922 a obra inaugurou uma polêmica com vários pastores protestantes que se arrastaria ainda por vários anos e em mais dois livros e muitos artigos. A este livro seguiu-se vários outros, como *O divórcio*; *Ensino Religioso ensino leigo*; *Psicologia da fé*, *Liberdade e determinismo* e sua maior obra, *A crise do mundo moderno* (1941).

É preciso, pois, compreender o lugar do tomismo nas reflexões políticas de Leonel Franca em seu livro de maior relevância e sua original abordagem do totalitarismo no artigo *Catolicismo e totalitarismo*. Henrique de Lima Vaz assinala que Leonel Franca “soube harmonizar com mestria a rigidez doutrinal do tomismo romano, dentro do qual se formara, e a abertura à cultura e à filosofia moderna do tomismo franco-belga, cuja produção acompanhava atentamente” (VAZ, 1999: 9). Lima Vaz ainda afirma que este livro de Leonel Franca esta inserido na chamada *literatura da crise*, que, grosso modo, é percebida desde Rousseau, mas ganha contornos mais definidos ao longo do século XX, com obras de Jacques Maritain, Maurice Blondel, Etienne Gilson e o celebrado Oswald Spengler.

A crise do mundo moderno começou a ser escrito em 1938 e foi publicado em 1941 pela editora José Olympio, uma das mais prestigiadas do país. O livro ganhou duas edições em espanhol, uma publicada em Buenos Aires (1944) e outra em Madrid (1948).

A obra está dividida em três partes, também denominadas livros. No livro I, *A civilização*, há três capítulos que falam sobre a crise moderna, a ideia de civilização e humanismo e cultura; o livro II, *Forças negativas da civilização moderna*, também dividido em três capítulos, trata de temas com as rupturas religiosas e filosóficas desde o século XVI até o XIX; finalmente, o livro III, *Cristianismo e civilização*, é o mais longo, com cinco capítulos, onde são abordados assuntos variados, desde a dignidade da pessoa, passando pela contribuição da filosofia cristã em áreas como a ciência e o trabalho.

No prefácio do livro já é possível ter uma noção da proposta de Franca.

Livro inoportuno, dirá talvez algum leitor ao percorrer estas páginas que historicam sistemas e discutem ideias. No fragor de combates épicos, quando roncam os aviões e esfuzia a metralha, ante o espetáculo trágico de cidades que desmoronam e do sangue que jorra em golfadas, não é o momento de recolher-se a um gabinete de estudos e debater filosofias da civilização. [...] Ainda assim, livro oportuno. Se nos confrange o coração os horrores de uma guerra implacável, não podemos, entre as angústias do presente, alhear a nossa preocupação das reconstruções pacíficas de amanhã. [...] A experiência de 1918 é ainda muito recente para que já a pudéssemos ter esquecido. A grande catástrofe de 1914, que pôs um termo trágico à ilusão de euforia do século XIX, veio manifestar aos mais otimistas a amplitude da crise que trabalhava a nossa civilização ocidental. [...] Os sintomas anteriores da crise continuaram e agravaram-se. E não havia ainda passado um quartel de século e a mesma geração flagelada pelas devastações da Grande Guerra era ainda uma vez chamada às armas, para empenhar-se em uma Guerra Maior, mais encarniçada e mais destruidora. O mal perdura (FRANCA, 1955: IX).

As duas primeiras partes do livro são dedicadas a caracterizar os sentidos da crise da modernidade, que na sua ótica era uma crise civilizacional de raízes profundas. Assim como a perspectiva do *Syllabus*, e de certa forma, como todo o catolicismo tridentino, Franca via na Reforma Protestante um dos marcos iniciais dos males da modernidade, ela teria dado vazão aos princípios individualistas que reinam no presente da civilização enferma. O ponto de partida é a idealizada cristandade medieval, após esta a história seria uma sucessão de rupturas, a começar por Lutero, passando Descartes, Kant, os movimentos deísta e iluminista, até chegar a Marx, Nietzsche e Comte. Todos estes movimentos e autores, em maior ou menor grau, teriam negado o Cristianismo ou o valor da religião. Todavia, a crise moderna não derivaria apenas da rejeição à religião, mas também da crise do próprio humanismo.

O principal fundamento da filosofia da cultura de Leonel Franca é a metafísica, assim como ele também admirava essa qualidade em Tomás de Aquino, a de ser um pensador profundamente metafísico. Assim o jesuíta explicava sua visão de mundo.

Queiramos ou não, consciente ou inconscientemente, é uma visão filosófica da vida e uma metafísica do mundo que norteia a nossa atividade. Todos os problemas, econômicos e políticos, morais e sociais, resolvem-se em última análise em problemas humanos e pedem soluções humanas inspiradas num conceito da natureza e dos destinos do homem. Os paliativos superficiais dissimulam a desordem profunda sem a remediar. [...] Sem uma orientação total que desça ao íntimo das ciências onde se elaboram as decisões dos grandes rumos, todas as esperanças de reconstrução social estão fadadas a um malogro inevitável. (FRANCA, 1955: X).

É este princípio metafísico que guia toda a terceira parte do livro, que discute a contribuição do Cristianismo, e principalmente da filosofia cristã, para a sociedade moderna. Nesta parte é possível perceber como o pensamento de Franca estava alinhado com aquilo que havia de mais relevante no tomismo de sua época. O primeiro capítulo desta parte trata da *dignidade da pessoa*. Para Franca urgia combater tanto as ideologias que reduziam o homem à pura matéria (no seu entender o pensamento marxista), bem como aquelas que divinizavam o homem (em referência direta a Nietzsche). Depois de explanar a ideia de pessoa em psicologia, direito e filosofia, Franca retorna a Tomás de Aquino e define que o que caracteriza a pessoa é a dignidade. Por este motivo a pessoa é “fim de si mesma”, não pode ser instrumentalizada e “reduzida à condição de meio”. No entanto, para Franca não basta definir a pessoa enquanto dignidade, inteligência e liberdade, é preciso que a pessoa tenha todos os meios para aperfeiçoar-se e tornar-se uma personalidade. “A pessoa deve tender à personalidade”. Para Franca é somente com um princípio metafísico e teleológico, que defina a finalidade do ser, que é possível salvaguardar a pessoa na construção de sua personalidade, e isto não seria possível nas filosofias modernas, mas apenas no cristianismo (FRANCA, 1955: 149; 151). Este tema abordado por Franca foi bastante comum na reflexão neotomista, como bem mostra a considerável bibliografia citada por ele. Alguns anos mais tarde, em 1949, seria publicada a obra mais importante deste campo, *Le personalisme*, de Emmanuel Mounier, com importantes avanços e propostas de organização social.⁹

⁹ É importante salientar que Mounier à frente da *Revue Esprit*, desde a década de 1930, já tinha se tornado um nome importante entre os intelectuais católicos engajados. A sua proposta social apontava para uma terceira via entre o capitalismo liberal e o comunismo.

Nesta terceira parte do livro Leonel Franca ainda aborda a relação entre cristianismo e ciência, defendendo que o cristianismo contribuiu para o progresso do conhecimento e que pode contribuir ainda de forma mais significativa ao informar os princípios que regem a atividade científica. Por outro lado, Franca também defende a existência de uma filosofia genuinamente cristã, definindo sua natureza e legitimidade a partir de autores como Maritain, Gilson, Blondel e Sertillanges.

Certamente um dos temas mais importantes desta terceira parte do livro é a dedicada ao *trabalho*. Este assunto não era uma novidade no pensamento católico, desde a *Rerum Novarum* (1891) ele tinha sido constantemente revisitado. No entanto, a partir dos anos trinta ele ganhou novos contornos na filosofia neotomista. Leonel Franca faz uma digressão longa sobre a imagem de indignidade do trabalho na cultura greco-romana e a naturalização da escravidão no mundo antigo. Para romper com esta lógica teria vindo Jesus Cristo, na condição carpinteiro, e os apóstolos, pescadores, construtores de tendas, etc. Teria sido a partir da era moderna que a natureza do trabalho se alteraria profundamente.

No processo histórico da evolução que da Renascença desfechou no capitalismo dos nossos dias, o eixo da economia — da doutrina e da organização — deslocou-se gradualmente do homem para a produção, do sujeito para o objeto, da pessoa para a coisa. A produção passou a ser o fim da atividade industrial. Produzir, produzir mais, produzir sempre — representava o termo inatingível de um processo material indefinido. [...] O capitalismo liberal implicou na desumanização do trabalho, o comunismo ateu na sua divinização. Um e outro sacrificaram, no operário, o homem com as suas exigências espirituais imprescritíveis (FRANCA, 1955: 223).

A crítica de Leonel Franca soma-se a várias outras do mesmo período, principalmente aquelas que versavam sobre o mito do progresso contínuo através do trabalho incessante das massas humanas. No entanto, se a crítica de Franca não poupa a concepção de trabalho do liberalismo econômico, ela também se estende àqueles que tradicionalmente fizeram a crítica do trabalho sob o capitalismo, os socialistas. Para Franca só existe uma alternativa para recuperar a dignidade do trabalho, é uma terceira via, através de uma *filosofia cristã do trabalho*.

A primeira propriedade que imprime ao trabalho um cunho distintivo e indelével é o seu caráter pessoal. O trabalho é a atividade de uma pessoa. Aplicando as suas forças à elaboração intencional de um bem ou de uma utilidade, o homem exerce um ato em que se exprime toda a dignidade

da sua natureza. Pouco importa que a obra a realizar exija mais esforços corporais que espirituais [...]. Deste valor pessoal inseparável do trabalho derivam conseqüências de primeira importância. Com a excelência ingênita do trabalho são de todo incompatíveis: 1º) a ideia homem-coisa com que a antiguidade pagã reduziu à escravidão ignominiosa a maioria do gênero humano; 2º) a concepção do trabalho-mercadoria, com que o liberalismo capitalista reduziu a condições infra-humanas o proletariado moderno (FRANCA, 1955: 228).

Leonel Franca assinala que o trabalho é produtor de riquezas, mas que as riquezas não devem ser vistas como bens absolutos, mas relativos. Na ótica cristã do trabalho, as riquezas deveriam ser avaliadas por sua utilidade. “Os bens econômicos são essencialmente meios e meios para a perfeição ontológica do homem”. Assim, sinalizava o inaciano que a riqueza produzida pelo trabalho deveria estar a serviço de seu aperfeiçoamento. “O mundo das coisas a serviço do mundo das pessoas” (FRANCA, 1955: 232). Tal concepção de trabalho só seria possível “numa filosofia espiritualista”, que seria a única a salvar a dignidade humana no trabalho. Nesta perspectiva era também essencial resgatar o aspecto social do trabalho. A atividade laboriosa deveria ser encarada sob o viés da colaboração e não do individualismo. “O trabalho é um gesto fraterno. Domínio da natureza, sim, mas principalmente serviço e comunhão social” (FRANCA, 1955: 234).

Personalismo, humanismo, trabalho colaborativo, solidarismo, nova cristandade. Embora Leonel Franca não empregue alguns destes termos, é neste léxico que sua reflexão se realiza. Este é o motivo de Lima Vaz ter reputado o livro de Franca como “o mais bem sucedido ensaio brasileiro de filosofia da cultura” (VAZ, 1999: 12).

Leonel Franca e o totalitarismo

Leonel Franca, ainda sob impacto da guerra inacabada, em 1944, publicou um artigo de considerável relevância para aquele momento, *catolicismo e totalitarismo*. Este texto foi escrito para a Revista Verbum, periódico que ganharia extrema importância na vida acadêmica da recém fundada Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Antes de analisar os argumentos contidos no texto sobre o totalitarismo é importante passar em revisão alguns autores e obras que tratam sobre o tema para, finalmente, apreciar o valor das proposições de Leonel Franca.

A partir da década de 1950, passados alguns anos do fim da II Guerra Mundial, há uma profusão de livros que buscam refletir sobre o fenômeno, demarcando sua natureza e seus contornos. Nesta vasta bibliografia, para aqueles que querem entender o fenômeno, são incontornáveis os trabalhos de Hannah Arendt, *As origens do totalitarismo* (1951); Raymond Aron, *Democracia e totalitarismo* (1965); e Franz Neumann, *Estado democrático e estado autoritário* (1969 – edição brasileira).

O trabalho de Hannah Arendt é o mais celebrado. A autora, de origem judaica, faz uma análise complexa do totalitarismo. Em seu modo de ver o totalitarismo só é possível quando as massas perdem o enraizamento e, atomizadas, tornam-se vulneráveis à sugestão de um líder político. Ademais, o que caracteriza o totalitarismo é existência de uma ideologia que fundamenta o regime e a violência policial contra os recalcitrantes. Segundo a autora, os regimes totalitários da União Soviética e da Alemanha emergiram de crise profundas, a morte de Lenin, as disputas pelo poder e a ascensão de Stálin. No caso alemão havia uma descrença generalizada na democracia representativa após a derrota na I Guerra Mundial, somando-se a isso uma condição econômica lastimável, com inflação descontrolada e altas taxas de desemprego. Para Arendt, um traço característico do totalitarismo é o trabalho de desumanização ou despersonalização. “O totalitarismo não procura o domínio despótico dos homens, mas sim um sistema em que os homens sejam supérfluos. O poder total só pode ser conseguido e conservado num mundo de reflexos condicionados, de marionetes sem o mais leve traço de espontaneidade” (ARENDR, 2004: 508).

O livro de Raymond Aron é uma reunião de suas aulas na Sorbonne nos anos de 1957-1958. Aron divide os regimes políticos entre constitucionais pluralistas e de partido monopolista. É no âmbito deste último regime que o autor insere o totalitarismo, sendo somente o nazismo e o stalinismo, sistemas totalitários. Para Aron o totalitarismo é caracterizado por cinco elementos principais: monopólio por um partido de toda a atividade política; uma ideologia que fundamenta a autoridade do Estado; controle total dos meios de difusão da ideologia do Estado, inclusive utilizando a força policial; submissão de toda atividade econômica ao controle estatal; por fim, a ideologização de toda e qualquer atividade, sendo qualquer desvio da ideologia passível de punição pelo regime (ARON, 1968: 239).

Franz Neumann concorda com a maioria dos pontos levantados por Arendt e Aron, como a instauração de um Estado policial, em detrimento de um Estado de direito, o monopólio do poder por um partido, antes disperso no Estado liberal em vários partidos, a ausência de instrumentos sociais de controle do Estado e a terror constante do Estado sobre o indivíduo (NEUMANN, 1968: 268).

Expostas estas obras publicadas a partir da década de 1950, é instrutivo recuar a 1944 e perceber em que medida as questões colocadas por Leonel Franca em relação ao totalitarismo são, de fato, relevantes. Segundo Leonel Franca a relação entre catolicismo e totalitarismo pode ser situada em dois planos: plano das ideias e dos fatos, como questão doutrinária ou questão política. Ele opta por abordar o primeiro plano, o doutrinário. Franca assinala totalitarismo não é algo somente contemporâneo e que surgiu espontaneamente. Ele tem antecedentes históricos, e estes teriam preparado “esta explosão de imperialismos vampirizantes”. Seguindo a mesma lógica da retórica da crise, empregada no livro de 1941, o autor assinala que o totalitarismo é a síntese de um processo dialético. A revolução francesa teria “endeusado o indivíduo”, donde resultaria que a função do Estado se limitaria à salvaguarda da ordem jurídica. Mais uma vez Franca recorre a Kant. A seu ver, o filósofo alemão “limita as funções do poder político as

intervenção indispensáveis para manter o equilíbrio entre as liberdades em conflito”. Assim, o resultado desse individualismo extremado seria a exploração do “fraco pelo forte, do trabalho pelo capital, exacerbação desta terrível questão social que, há mais de um século, é o espectro negro que paira no horizonte, como a mais grave ameaça à nossa civilização” (FRANCA, 1954: 56).

Leonel Franca vê uma linha sucessória de influências decisivas entre o individualismo moderno, oriundo da Reforma Protestante e do Iluminismo, e a revanche do socialismo.

contra o individualismo mobilizar-se-ia o socialismo [...]. Foi nestes ambientes reacionários do socialismo que incubou e depois se devolveu o germe do totalitarismo de nossos dias. [...] Nas fileiras socialistas militou vários anos o fundador do fascismo. Ao seu nazismo quis Hitler, para lhe frisar a origem e a orientação, que lhe impusesse o nome de nacional-socialismo. (FRANCA, 1954: 56, 57).

Para o jesuíta, uma das raízes do totalitarismo deve ser buscada na filosofia idealista alemã de Hegel, esta exaltou a guerra e a apoteose do Estado através da afirmação da soberania. Contemporaneamente seus corolários, o materialismo e o positivismo informaram e reduziram o direito a uma produção do Estado. A razão de Estado era, em última instância, o parâmetro de julgamento do direito. Este processo desfechou no totalitarismo, uma vez que se não há direito anterior ao Estado ou independente dele, “quem lhe poderá limitar este poder”. Neste ponto Franca evoca o papel crucial da propaganda. Foi a propaganda em tais regimes que preparou “as massas para saudar nas novas ditaduras a salvação contra a ineficiência e a desagregação do Estado liberal, nas esferas intelectuais as ideologias jurídicas abriam logicamente o caminho ao advento de Leviatã, o monstro do Estado onipotente”. (FRANCA, 1954: 57, 58).

Na caracterização do totalitarismo Leonel Franca elenca vários elementos. Primeiramente, o totalitarismo é uma ideologia ou filosofia da ação. Esta filosofia encerra-se no num governo de partido único e utiliza diversos meios para fortalecer o Estado total.

A nova revolução apresentou-se como doutrina e como regime, filosofia e política, uma e outra estreitamente unidas, a filosofia orientando a política, a política realizando a filosofia. O nome de totalitarismo pretende significar esta simbiose do pensamento e da ação. [...] A unidade integral de um povo, porém, só a pode realizar o Estado. Tudo, portanto, no Estado, para o Estado pelo Estado; nada fora do Estado. [...] Para conseguir essa totalização de um povo

em torno de uma nova forma de existência, o Estado arma-se de todos os instrumentos que lhe subministram os aperfeiçoamentos modernos. As técnicas da psicologia e das condições do comportamento, o monopólio da educação, os mil recursos de uma propaganda eficiente abrem-lhe o caminho das almas e facilitam-lhe a invasão conquistadora das consciências. Onde não bastam os processos de sugestão e estimulação, entram em jogo os meios repressivos e terroristas. Campos de concentração, expurgos periódicos, exílios, e execuções a cargo de milícias habilmente treinadas [...] eliminando ou reduzindo a silêncio os recalcitrantes, terminam a obra de nivelamento e conformismo com o pensamento e a vontade do Estado. (FRANCA, 1954: 61, 62).

Além destes diversos mecanismos empregados pelos Estados totalitários, Leonel Franca assinala a recorrente utilização de “nacionalismo exaltado”. Este nacionalismo é o corolário inseparável do imperialismo. “É um desejo desmedido de crescer, uma ânsia de espaço vital, um imperialismo insaciável. Como conseqüência, a apoteose da guerra, da guerra como expressão da força militar da nação” (FRANCA, 1954: 62). Nesta mesma perspectiva, o historiador Giacomina observa que os nacionalismos que orientavam os totalitarismos haviam transformado o “amor pela pátria em culto idolátrico”, transformando o Estado em uma “autarquia material e espiritual”. (MARTINA, 1974: 121)

Leonel Franca, ao contrário da literatura consagrada sobre o tema, Arendt e Aron por exemplos, que coloca apenas como totalitários os regimes alemão e soviético, identifica três formas principais de totalitarismo: o fascismo, o nazismo e o bolchevismo. Ainda que estes tenham suas particularidades, eles não escapam ao modelo.

Ao mostrar o caráter totalitário do fascismo italiano Franca parte das palavras do próprio Mussolini:

para o fascista, tudo é no Estado e nada de humano ou espiritual existe e menos ainda tem valor fora do Estado. Neste sentido fascismo é totalitário, e o Estado fascista, síntese e unidade de todos os valores, interpreta, desenvolve e exalta a vida povo. [...] Para o fascismo o Estado é um absoluto, diante do qual indivíduos e grupos são relativos (FRANCA, 1954: 62)

No entanto, na visão de Leonel Franca a tradição cristã da Itália teria sido um efetivo freio na evolução imanente do totalitarismo. O catolicismo, milenarmente incrustado na península, teria criado uma barreira cultural que impediu que “o germe

venenoso do totalitarismo desenvolvesse na Itália toda a virulência de suas virtualidades”. O mesmo já não poderia ser dito da Alemanha. Neste país o totalitarismo teria deixado a esfera cultural e assumido um caráter racista, ele “desce para o terreno biológico, que nos é comum com os brutos. [...] O mito do sangue, o ‘grande mito do século XX’, encerra a chave do enigma da história e traça à Alemanha a rota do seu destino” (FRANCA, 1954: 65). Ao mencionar “o grande mito do século XX”, Leonel Franca mostra que estava familiarizado com a literatura nazista, e certamente se referia ao título homônimo do livro de 1930 escrito por Alfred Rosenberg, principal teórico do racismo nazista e conselheiro de Adolf Hitler.

Citando *Mein Kampf* de Hitler, Franca assinala que o fator racial não era suficiente para caracterizar o totalitarismo alemão, mas a instrumentalização da raça pelo Estado. Diz Hitler: O Estado “deve considerar como sua missão suprema a conservação e o aperfeiçoamento da raça, condição fundamental de todos os progressos culturais da humanidade” (FRANCA, 1954: 66).

É no âmbito do racismo de Estado que a crítica de Franca se torna mais incisiva e ácida. Assentado na tradição humanista do neotomismo, o seu julgamento é pontual sobre a desumanização fomentada pelo totalitarismo.

Para apurar e defender a raça, o Estado invade o domínio da vida individual. Manda esterilizar os que lhe parecem incapazes de reprodução eugenética. [...] Desaparece de todo a personalidade com sua finalidade espiritual e a intangibilidade dos direitos que lhe condicionam a realização plena. [...] Em suma, fonte única, de todos os direitos é a raça e o Estado que a representa, interpretando-lhe as exigências e reivindicando para si todos os direitos sobre os indivíduos: mutilá-los, suprimi-los, conceder-lhes ou negar-lhes a cidadania, chamá-los à vida pública ou recusar-lhes os direitos civis. A mais absoluta estatolatria (FRANCA, 1954: 68, 69).

Giácómo Martina assinala que a Igreja Católica assumiu diversas posições em relação aos regimes fascistas e totalitários. Em relação à Itália e à Alemanha o Papado buscou “a eleição do mal menor”. As concordatas visavam manter a liberdade religiosa, o ensino religioso, as escolas confessionais, a assistência espiritual em hospitais e forças armadas. Mesmo correndo o risco de ser acusada de alinhamento com tais regimes, a Igreja Católica acabou por firmar tais pactos. No entanto, com a evolução destes regimes, através de diversos documentos pontifícios, a Igreja passou a condená-los oficialmente, na Itália a partir de 1931 e na Alemanha desde 1937. Assim, para Martina, a hierarquia católica sempre assumiu uma linha oscilante em relação aos fascismos,

passando de intentos de compromisso e, dentro de certos limites, de instrumentalização religiosa das forças políticas, realizados, sobretudo, através do instrumento clássico que é a concordata (cada vez mais freqüente nestes anos) a uma crescente oposição teórica e prática, uma vez que se havia revelado ilusório o compromisso e que havia violado o totalitarismo tranquilamente os direitos fundamentais do homem (MARTINA, 1977: 126).

A mesma condescendência não cabia ao comunismo. O Vaticano negava qualquer tipo de diálogo com a Rússia e a atitude era de condenação. Isso torna compreensível a postura de Leonel Franca em relação ao comunismo. Na sua visão, “o comunismo inaugurou na Europa contemporânea o regime totalitário na sua expressão mais radical e violenta”. Por negar a moral, a religião, a dignidade humana e a liberdade individual, o totalitarismo soviético seria o “tipo mais acabado de totalitarismo”. (FRANCA, 1954: 70, 76)

Consoante com a crítica empreendida no livro de 1941, Leonel Franca vê o comunismo como desdobramento e contradição do próprio sistema capitalista. O capitalismo liberal teria produzido a desigualdade na distribuição da propriedade. No entanto, o comunismo em vez de garantir a distribuição equitativa da propriedade concentrou-a na mão de um proprietário apenas, o Estado, que conduzia com mãos de ferro os cidadãos, agora desapropriados de suas terras e meios de subsistência. Franca assevera que a utopia do desaparecimento do Estado estava longe de ocorrer no socialismo soviético. Se o Estado era um instrumento da classe burguesa no capitalismo, no socialismo ela era instrumento também de classe, mas desta vez do proletariado, manejado por um partido único (FRANCA, 1954: 70).

Ao escolher o terreno das ideias e não dos fatos em seu artigo, Leonel Franca ignora aquilo que Giacomo Martina chama de “fase heróica” do comunismo na Rússia, período que vai de 1917 a 1921 e se prolonga com o governo de Lênin até 1924, ano de sua morte. Para Martina são anos de inegável progresso material. No entanto, do seu ponto de vista, o que diferenciava o totalitarismo soviético, tal como observado no governo de Stálin, dos outros registrados na Europa é “a melhora efetiva das condições de vida das massas, sacrificadas antes por um regime de privilégio” (MARTINA, 1974: 125).

Às contradições do capitalismo e do comunismo Franca atribuía a progressiva perda de relevância da religião na modernidade e, particularmente do cristianismo, que havia plasmado as nações européias.

No processo de secularização crescente da civilização ocidental, os valores religiosos e morais foram postos gradualmente à margem da vida pública e respeitados ou apenas tolerados como questões de foro íntimo dos

indivíduos. As relações entre capital e trabalho deixaram de ser regidas pelos imperativos da justiça e da caridade para se inspirarem apenas no interesse do mais forte numa concorrência que se proclamara uma lei da natureza e do progresso e reger o mundo biológico. Produzir mais, produzir por menos, acumular lucros – foi o ideal da sociedade descrentizada do capitalismo liberal. (FRANCA, 1955: 71)

Neste ponto já é possível perceber que o tom da crítica ganha contornos de uma proposição. Para pensar o Estado para além do totalitarismo urgia reconciliá-lo com seu fundamento metafísico, em última instância Deus criador. “Um Estado absoluto é uma contradição inadmissível”, uma vez que Deus teria criado a natureza humana inclinada para a vida social, conseqüentemente a família e o Estado. Neste momento é possível identificar as marcas profundas do tomismo na formação de Franca. O jesuíta argumenta que todo ser criado carrega em sua essência a dependência de seu criador, neste caso o Estado à Deus. Assim, como ser contingente, o Estado seria ontologicamente dependente da Causa primeira. A este princípio ontológico se somaria o teleológico. O Estado teria como fim o constante aperfeiçoamento da pessoa humana. (FRANCA, 1955: 79).

Assim como em seus diversos escritos, Leonel Franca termina o artigo *Catolicismo e totalitarismo* apontando para a via da recristianização das bases da sociedade ocidental, alinhando-se aos diversos documentos pontifícios e a tradição renovada do tomismo. Mas Franca vai além. Do ponto de vista da história das ideias os elementos que levanta são de extrema relevância. Não é preciso fazer uma história laudatória de Leonel Franca, mas é necessário fazer justiça ao fato de que sua reflexão produziu uma crítica original ao totalitarismo. Vários elementos que ficariam célebres na reflexão de Hannah Arendt, como a utilização da propaganda para suggestionar as massas, o racismo de Estado, a instrumentalização do nacionalismo, a despersonalização provocada pelo totalitarismo, são tratados com elegância na retórica francana.

Considerações finais

A ascensão de regimes fascistas na Europa levou muitos intelectuais católicos a construir reflexões políticas a partir da filosofia tomista. O neotomismo, movimento de renovação da filosofia aquinense impulsionado no século XIX, foi o fundamento de importantes elaborações filosóficas na Europa, como as de Jacques Maritain e Emmanuel Mounier. Do outro lado do Atlântico, neste mesmo movimento, como “nós de uma grande rede”, no dizer de Michel Foucault, obras como a de Leonel Franca e Alceu Amoroso Lima, mostram a vitalidade do neotomismo no campo da filosofia política.

Na perspectiva da circulação internacional das ideias, o trabalho intelectual de Leonel Franca filia-se ao que havia de mais relevante no neotomismo europeu. Ele faz parte de um esforço de resistência teórica ao totalitarismo no campo católico, tal como

apontava Giacomino Martina. Na corrente filosófica neotomista Leonel Franca representa um elo importante no Brasil. A sua interpretação sobre o mundo moderno, a dignidade da pessoa humana, o trabalho no mundo contemporâneo e sobre o papel do Estado está no centro do debate sobre os rumos que o século XX tomou, desde os regimes fascistas até a eclosão das sangrentas guerras mundiais.

Referências bibliográficas

- ARDUINI, Guilherme R. O livro católico e o mercado editorial brasileiro. In: AMORIM, Antonio Carlos; WUNDER, Alik. (Org.). *Leituras sem margens*. Campinas: Edições Leituras Críticas, 2014. Disponível em: <https://www.academia.edu/7784865/O_LIVRO_CAT%C3%93LICO_E_O_MERCADO_EDITORIAL_BRASILEIRO_1922-1943_1>. Acesso em: 09/02/2016.
- _____. *Os soldados de Roma contra Moscou: A atuação do Centro Dom Vital no cenário político e cultural brasileiro* (Rio de Janeiro, 1922-1948). Tese de doutoramento em Sociologia. Universidade de São Paulo, 2014.
- ARON, Raymond. *Democracia y totalitarismo*. Barcelona: Seix Barral, 1968.
- ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo*. Tradução de Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- BITTENCOURT, Agueda Bernardete. O livro e o selo: editoras católicas no Brasil. *Pró-Posições*. V. 25, p. 117-137, 2014.
- BOURDIEU, Pierre. As condições sociais da circulação internacional das ideias. Tradução de Fernanda Abreu. *Enfoques – Revista Eletrônica*. Vol.1, nº 1. Rio de Janeiro, 2002.
- CALDEIRA, Rodrigo Coppe. Os caminhos de um conservador: Blaise Pascal no pensamento de Jackson de Figueiredo. *História. Debates e Tendências*. V. 1, p. 261-271, 2010.
- CAMPOS, Fernando Arruda. *Tomismo no Brasil*. São Paulo: Paulus, 1998.
- COMPAGNON, Olivier. Bergson, Maritain y America Latina. In: Horacio Gonzalez y Patrice Vermeren (dir.). *¿Inactualidad del bergsonismo?* Colihue, 2008.
- _____. Maritain et l'Amérique du Sud. Regard sur le catholicisme extremeoccidental. In: *Notes et Documents pour une recherche personaliste*, Institut International Jacques Maritain - Centre International d'études et de recherché. Paris, 2001.
- D'ELBOUX, Luiz Gonzaga da Silveira. O padre Leonel Franca, S. J. Rio de Janeiro: Agir, 1953.
- LEÃO XIII. *Aeternis Patris*. Sobre a restauração da filosofia cristã conforme a doutrina de Santo Tomás de Aquino (1879). Tradução de Maria Lucia da Fonseca e Sávio Laet de Barros Campos. Disponível em: <http://filosofante.org/filosofante/not_arquivos/pdf/Aeterni_Patris.pdf> Acesso em: 28 de janeiro de 2016.

- FABRICIO, Edison Lucas. “Um apostolado intelectual”: Leonel Franca e a geração de intelectuais católicos (1918 – 1948) In: *Anais Eletrônicos do XXVIII Simpósio Nacional de História*. 2015. Disponível em: <http://www.snh2015.anpuh.org/resources/anais/39/1434418596_ARQUIVO_TextoSNH.pdf>. Acesso em: 10/02/2015.
- FRANCA, Leonel. Caracteres fundamentais do tomismo. In: *Alocações e artigos*. Tomo II. Rio de Janeiro: Livraria Agir Editora, 1954.
- _____. Catolicismo e totalitarismo. In: *Alocações e artigos*. Tomo I. Rio de Janeiro: Livraria Agir Editora, 1954.
- _____. *A crise do mundo moderno*. Rio de Janeiro: Livraria Agir Editora, 1955.
- GUGELOT, Frédéric. *La Conversion des intellectuels au catholicisme en France 1885 – 1935*. Paris: CNRS Éditions, 1998.
- KOLLING, João Inácio. *A ruptura do pensamento filosófico moderno na ótica de Leonel Franca*. Passo Fundo: s. ed., 1990.
- MARITAIN, Jacques. *Sete Lições Sobre o Ser*. Tradução de Nicolás Nyim Campanario. São Paulo: Loyola, 1996.
- MARTINA, Giacomo. *La Iglesia, de Lutero a nuestros días*. Tomo IV. Época del Totalitarismo. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1974.
- NEUMANN, Franz. *Estado Democrático e Estado Autoritário*. Tradução de Luiz Corção. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1969.
- MAURIAC, François (apres.). *O pensamento vivo de Pascal*. Tradução de Sérgio Milliet. São Paulo: Livraria Martins Editora, s. d.
- RODRIGUES, Cândido Moreira. *A Ordem - uma revista de intelectuais católicos, 1934-1945*. Belo Horizonte/MG: Autêntica/Fapesp, 2005.
- _____. *Alceu Amoroso Lima: Matrizes e posições de um intelectual militante em perspectiva histórica (1928 - 1946)*. Tese de doutoramento em História. UNESP-Franca, 2006.
- _____. Da Ação Francesa ao humanismo integral: o filósofo Jacques Maritain na França das décadas de 1920 a 1940. *Contemporâneos: Revista de Artes e Humanidades*. V. 4, p. 01-18, 2009.