

PENSAMENTO E OBRA

Pedro Cezar Dutra Fonseca

INTRODUÇÃO

Como é peculiar a qualquer trabalho intelectual, o de Francisco Machado Carrion não pode ser entendido sem levarmos em conta o contexto histórico em que emergiu, bem como o ambiente intelectual em que floresceu, de que é fruto e no qual pretendeu atuar. Salta aos olhos, desde o início, seu caráter engajado, com preocupações bem concretas voltadas à interferência na vida social e política: mesmo nos textos mais filosóficos, impregnados de metafísica e teologia clássicas, há forte apelo pragmático e incitador de ação, desafiando o entendimento daqueles para quem tais áreas do conhecimento se antepõem, no mundo moderno, a propostas de organização racional da sociedade. Não raro concluem com sugestões de mudanças, seja na economia ou na política, bem como no sistema educacional ou na organização da sociedade. A sólida formação do autor em filosofia grega e medieval não impediu que esposasse um pensamento não circunscrito à contemplação; espiritualista, reconhecia que, no mundo moderno, a filosofia deveria extravasar os limites do sujeito pensante, não apenas implicitamente, como de resto sempre o foi, mas de forma explícita.

O conjunto dos textos aqui apresentados foi escrito ao longo de cinco décadas - do final dos anos 30 aos meados da década de 80 - e caracteriza-se pela constância dos mesmos elementos e de idêntica filosofia norteadora, nos mais diferentes trabalhos, ao longo deste vasto período. Numa leitura atenta, nota-se que os argumentos foram aprofundados, complexificados e amadurecidos com o passar do tempo; nunca modificados na substância. Da juventude à velhice, o elo que os une e permaneceu ao longo da obra deve-se em boa medida a sua filiação à Doutrina Social Cristã, respaldada em sólida formação, cujos argumentos foram capazes de resistir às diatribes mais violentas.

Formado em Ciências Jurídicas e Sociais, lecionaria na mesma Universidade do Rio Grande do Sul, depois federalizada, não só neste curso, mas no de História, Ciências Sociais, Filosofia e Ciências Econômicas. Foi Catedrático por longos anos, tanto na antiga Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras, como na de Ciências Econômicas, e, posteriormente, Professor Titular, exercendo o magistério na disciplina de História do Pensamento Econômico no curso

de Economia. Visualiza-se, por isso, em seu trabalho, a pluralidade das áreas abrangidas, que contemplam a universalidade da cultura - a qual sempre defendeu - indo do Direito à Sociologia, da Filosofia à História, da Antropologia à Economia. Os temas mais enfocados dizem respeito aos fundamentos e aos limites do direito de propriedade, ao sentido da história e às condições existenciais e sociais do homem, fornecendo-nos reflexões críticas sobre o individualismo e o materialismo filosófico, o evolucionismo e o marxismo, e, por consequência, sobre os dois sistemas econômicos dominantes no século XX: o capitalismo e o socialismo.

O AMBIENTE HISTÓRICO E INTELLECTUAL

No correr do meio século, no qual os trabalhos deste volume foram escritos, a sociedade brasileira passou por transformações de vulto. A sociedade agrária, tradicional e exportadora, cedeu espaço para outra, urbana e com taxas de crescimento cada vez mais vinculadas à dinâmica do setor industrial. O Brasil, que, ao iniciar o século XX, possuía ainda profundas marcas da era colonial, dentre as quais a da escravidão, de que saíra há pouco mais de uma década, chegou ao final dos anos 70 com o maior parque industrial da América Latina e com mais de dois terços de sua população residindo em zonas urbanas, com presença marcante das "classes médias" e do proletariado. São transformações de vulto, capazes de colocar o país na oitava posição quanto ao PIB, entre as nações, mas que não escondem as mais dramáticas continuidades.

Ao contrário de outras nações que passaram por processo histórico formalmente similar - cujo sentido é a formação e a consolidação do capitalismo, deslocando o *locus* privilegiado da produção das fazendas para a fábrica, e, da acumulação, destas para os bancos -, no Brasil tal processo não amenizou, antes reforçou, a concentração de renda e da riqueza, bem como a exclusão social manifesta nos indicadores sociais, como de saúde, analfabetismo, saneamento e educação. Tais condições, aliadas à ausência do conceito de cidadania nas raízes da formação histórica nacional, fortaleceram a formação de uma estrutura de poder resistente em boa medida a mudanças, capaz de reproduzir as condições de exclusão

na esfera política e, com isso, de reforçá-la no conjunto da sociedade.

As questões "o que e como mudar, o que e como conservar", cujas respostas marcam em boa medida as diferenças entre as doutrinas e ideologias, manifestam-se centrais na obra de Francisco Machado Carrion, acompanhando, embora sem rigidez, as próprias transformações por que passou a Igreja ao longo deste período.

Mas a própria existência de obra de um intelectual católico, nascido na tradicional Campanha Gaúcha, não deixa de ser inusitada no contexto histórico rio-grandense. Não que intelectuais não tenham existido - Armando Câmara e Pasqualini são apenas dois outros nomes de relevo -, mas é evidente a formação histórica materialista do Rio Grande do Sul, cujas raízes estão na aliança entre Portugal e Espanha para dar fim às experiências cristãs jesuíticas nos Sete Povos das Missões. O "mundo católico" latino-americano, marcante no norte, nordeste e leste do país, foi bem mais tênue no Rio Grande do Sul: a ocupação definitiva das terras pelos lusos significou a derrota dos jesuítas espanhóis - o que criou uma elite desconfiada do estamento clerical, se não materialista, em boa medida agnóstica, sem interferência significativa da Igreja nas relações do cotidiano e na estrutura formal de poder. Como reflete Érico Veríssimo, com certo desdém, em sua obra, os fiéis constituíam-se basicamente de velhos, mulheres e doentes. Nada se compara, por exemplo, à proliferação de templos católicos como em Pernambuco, Bahia e Minas Gerais. E a presença menor do trabalho escravo, se comparado ao número expressivo observado nesses outros locais, contribui certamente também para explicar a tênue influência da Igreja na Campanha Gaúcha, que, nos tempos coloniais, esteve em ligação estreita com o poder e empenhada em aplacar as revoltas da escravaria e a indignação dos subalternos.

Se esta era a condição da Igreja no Rio Grande do Sul de antiga ocupação ibérica, da região pecuário-charqueadora e fronteira, o mesmo não se pode imputar ao norte do Estado, principalmente na região colonial serrana. Nesta, a imigração alemã e italiana trouxera consigo sólida formação religiosa, seja católica ou protestante, e a religião tornou-se praticamente o centro das comunidades,

pois proveniente "das bases": desde a construção dos templos às festas religiosas, os colonos contribuíram diretamente para sua consecução. O jovem Carrion, nascido no ano de 1911, em D. Pedrito, na Campanha, assistia prosperar no Rio Grande do Sul uma realidade diferente da que conhecera em sua infância: florescia, ao Norte do Estado, uma outra sociedade, assentada na pequena propriedade familiar, com desigualdades sociais menos acentuadas e com sólida formação cristã, onde a instituição religiosa era bem menos elitista que ao Norte do país. Ao final da República Velha, esta sociedade colonial já ultrapassara, demográfica e economicamente, a região dos latifúndios da Campanha, numa demonstração extremamente convincente aos coevos de que uma sociedade mais igualitária, porém assentada na propriedade privada, era viável. Ao longo da obra de Francisco Machado Carrion há a defesa intransigente da propriedade privada, mas distribuída e não concentrada, à luz da Doutrina Social da Igreja, e não se sabe ao certo em que medida esta experiência histórica teria contribuído para sua definição ideológica, embora se saiba que boa parte do clero era oriunda da imigração italiana e alemã, com forte influência na formação intelectual dos jovens.

No contexto nacional, a Igreja, separando-se do Estado pela Constituição republicana de 1891, convivera com as elites de forma mais ou menos tranqüila ao longo da República Velha. Na Constituinte, a votação a respeito das relações entre Igreja e Estado contara para a afirmação da tese vitoriosa com a bancada gaúcha, inspirada no positivismo, ideologia oficial do Partido Republicano Riograndense (PRR), cujo líder máximo era Júlio de Castilhos. Mas a separação entre Igreja e Estado tinha a aquiescência do próprio clero - haja vista a interferência do Imperador na nomeação de bispos e em outras questões de Direito Canônico. A Igreja não contava, entretanto, com a exclusão do ensino religioso nas escolas públicas e do currículo obrigatório, o que atacava suas pretensões em um ponto básico: na educação.

A década de 30, por sua vez, trouxe à liça a expressão dos mais diferentes segmentos da sociedade civil, com projetos sociais alternativos ao primário-exportador, em crise visível já na década de 1920. O ano de 1922 simboliza o alvorecer de vários movimentos crí-

ticos à hegemonia cafeeira: a criação do Partido Comunista do Brasil, o movimento tenentista com o levante do forte de Copacabana e a Semana da Arte Moderna, em São Paulo, esta pregando a busca da liberdade de pesquisa estética, mas voltando-se a temáticas nacionais e popularescas. Já ao final da década de 20, o fascismo italiano começava a empolgar parte das elites, cujas idéias são abraçadas em parte pela intelectualidade católica, mas de forma mais típica pela Ação Integralista Brasileira. É neste contexto rico no debate ideológico que surgem os chamados "pensadores autoritários" - Oliveira Vianna, Azevedo Amaral, Alberto Torres -, e os pensadores católicos como Alceu Amoroso Lima e Jackson de Figueiredo.

O início da década de 1930 marca uma atuação mais firme da Igreja na área social, com a publicação da Encíclica "Quadragesimo Anno", do papa Pio XI, a 15 de maio de 1931. No Brasil, com a vitória da "Revolução de 30", o governo desde logo propôs-se a interferir na questão social, com a criação do Ministério do Trabalho, Indústria e Comércio - chamado, por Vargas e Lindolfo Collor, seu primeiro titular, de "o Ministério da Revolução". A legislação trabalhista inspirava-se na "Carta del Lavoro" italiana, inaugurando os sindicatos únicos, por profissão, e estabelecendo sobre ele o controle do Estado, com o que procurava combater as influências comunistas e anarquistas no meio operário.

Este último aspecto acabava por excluir as pretensões da Igreja de atuar no movimento operário, pois se proibiam nos sindicatos quaisquer pregações políticas, ideológicas ou religiosas. Com isso, parte da hierarquia católica, juntamente com o laicato e intelectuais, fundaram a Liga Eleitoral Católica - LEC - da qual participou Carrion, aproveitando os eventos liberalizantes que antecederam a eleição para a Constituinte de 1934. A Constituição promulgada nesse ano representou a vitória de muitos pontos do movimento católico - haja vista a liberdade de educação religiosa nas escolas e a legislação social com inspiração no corporativismo que, à época, gozava de um velado beneplácito do Vaticano -, mas a onda conservadora que teve lugar após 1935, e que se consolidaria com o Estado Novo, iria definitivamente afastar as possibilidades de a Igreja disputar com o oficialismo o controle do movimento operário. A amizade entre Vargas e o Cardeal Leme contou para que a Igreja aderisse à nova si-

tuação ditatorial, mas, ao que consta, a hierarquia católica, bem como seus intelectuais, dividiram-se neste aspecto. Entretanto, o movimento operário deveria continuar monopólio exclusivo do Estado; em troca, garantia-se a educação religiosa nas escolas, mas limitando-se as conquistas da Constituição de 1934, dentre as quais impedindo que União, Estados e Municípios subviassem atividades de caráter religioso.

O contexto democratizante, ao final da Segunda Guerra, favoreceu o renascimento do movimento católico; é de 1945 o "Manifesto por uma Ordem Social Cristã", publicado por Carrion, juntamente com outros intelectuais católicos, em Porto Alegre. Neste, defende-se a pequena propriedade e a policultura, o combate "implacável da usura, o justo preço do salário e o sobre-salário familiar"; a propriedade é entendida como "direito inerente à própria natureza do homem", mas defende-se sua desconcentração, através da colonização de terras devolutas, redistribuição de terras, cooperativismo, organização de fazendas coletivas e crédito estatal. O monopólio de educação pelo Estado é considerado no Manifesto "indesejável, ilegítimo e injusto", e defende-se a participação dos trabalhadores no lucro e na gestão das empresas.

Com a redemocratização de 1946, a opção da hierarquia eclesiástica, respaldada por seus intelectuais, foi de não constituir um partido católico, mas de influenciar e participar em todos eles, exceto os confessadamente materialistas. O PDC, Partido Democrata Cristão, ficaria, assim, condenado a não crescer, sem o respaldo da Igreja. Esta, entretanto, através de seus bispos, começava um movimento visando a conquistar maior autonomia do Vaticano, buscando uma atuação mais voltada ao que se entendia como "realidade latino-americana".

Em 1955 realizou-se a I Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano (CELAM), e, em 1959, o Papa João XXIII aquiesceu às teses voltadas para o fortalecimento da atuação da Igreja entre os pobres, através de uma linha de atuação mobilizadora. Começava a Igreja a criticar oficialmente não apenas o comunismo - o que de certa forma sempre constara nas Encíclicas e na obra de seus intelectuais mais lúcidos, entre os quais o próprio Carrion.

A vitória da Revolução Cubana, em 1961, acirrou os ânimos. O movimento católico começava a dividir-se entre uma linha mais conservadora, cuja palavra de ordem principal volta-se ao combate do "comunismo ateu e materialista", e outra, não menos crítica a este, mas que entendia como mais eficaz forma de evitá-lo a adoção de reformas, como a melhor distribuição da renda e da propriedade, o que significava amenizar as desigualdades sociais, mantendo a propriedade privada, mas permitindo seu acesso a muito mais que simples minoria. Esta última seria conhecida, a partir dos anos 70, como "teologia da libertação", assumindo matizes mais ou menos radicais, com alguns de seus intelectuais procurando compatibilizar catolicismo e marxismo - o que nunca esteve presente na obra de Carrion. Mas a Igreja, no contexto geral, trocou muito cedo suas vestes de cúmplice pelas de crítica ao regime militar do pós-1964, inclusive tendo à frente nomes da alta hierarquia católica, como D. Paulo Evaristo Arns, D. Helder Câmara e D. Ivo Losheister. Por outro lado, buscava maior atuação com as bases, através da Ação Católica (AC), da Juventude Operária Católica (JOC), da Juventude Universitária Católica (JUC) e das Comunidades Eclesiais de Base (CEB). Estas organizações defendem, via de regra, uma atuação mais enfática da Igreja nas questões sociais, o que nem sempre coincide com as posições do alto clero e, principalmente, com as do Vaticano.

Dentro deste ambiente, emoldurado por profundas mudanças na ordem econômica e social e por elevado debate ideológico, insere-se a obra de Francisco Machado Carrion. Para fins de exposição, e com o fito de ressaltar alguns de seus pontos mais ricos, reconstituiremos, a seguir, seus argumentos mais enfáticos, indo além de um método de simples exposição, mas entendendo as linhas básicas de seu pensamento como críticas às outras correntes em combate: o positivismo, o liberalismo e o marxismo. Começamos pelo primeiro.

A CRÍTICA AO POSITIVISMO

Em vários momentos da obra de Francisco Machado Carrion aparecem críticas, explícitas ou não, ao positivismo. De família com vínculos ao PRR, desde cedo vivenciou a pregação das idéias de Comte dentro de sua própria casa. Delas não compartilhou, mas preferiu o PRR à oposição "maragata", quando jovem, haja vista a política de tolerância religiosa de Borges de Medeiros, apesar de agnóstico. Assim, o positivismo, que nascera no contexto europeu anti-clerical e materialista - apesar de Comte haver fundado, já idoso, a Religião de Humanidade - no Rio Grande do Sul houve certa aproximação política entre ambos, apesar das diferenças doutrinárias. O próprio Borges de Medeiros defendia ferrenhamente a separação entre os poderes estatais e religiosos, consagrada na Constituição Estadual, mas não deixava de subvencionar a Igreja, através de sua esposa, católica convicta. Positivista quando governante, aderiu ao catolicismo na velhice, mas, mesmo na primeira fase, entendia que o positivismo era doutrina evoluída, capaz de ser entendida por intelectuais; mulheres e classes subalternas estavam ainda na fase teológica e não científica, pelo que o catolicismo era considerado importante para a manutenção da ordem social.

Dentre as diferenças mais marcantes entre o positivismo e a Doutrina Cristã está em o primeiro defender o primado da ciência e do homem ("a humanidade") sobre a religião e Deus. O positivismo nega a metafísica e a filosofia, entendendo-as como fases ultrapassadas pela evolução social, quando justamente estas eram as bases doutrinárias cristãs, através do aristotélico-tomismo.

No texto "Sentido Escatológico da Propriedade na História", Carrion inicia, dirigindo-se aos positivistas, afirmando que a história é "uma profunda realidade espiritual e não um simples empirismo ou compilação material de fatos"; a história, portanto, não é apenas narrativa, mas especulativa e interpretativa (e vale lembrar que Carrion criou a cadeira de Filosofia da História na Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da UFRGS). Requer, então, para seu entendimento, uma filosofia. Sem esta, não haveria como distinguir, na trama histórica, "o permanente do passageiro, o necessário do contingente, o constante do acidental". Interessante é assinalar que esta assemelha-se formalmente à posição de Hegel, com influência no

marxismo, do qual Carrion é crítico em outros pontos de sua obra. No discurso que proferiu na sessão de abertura do IV Simpósio Nacional dos Professores Universitários de História, realizado em São Paulo, em 1967, voltou a pregar a necessidade de uma filosofia da história, asseverando: "O histórico tem um profundo significado ontológico, por sua essência mesma, e não apenas fenomenal, é a revelação do destino universal e do destino humano como eixo daquele".

Nega-se, neste sentido, que a história possua estágios rígidos seguidores de determinada linha evolutiva. Substitui-se o "progresso histórico", com etapas de cunho positivista, por uma filosofia finalista, de inspiração aristotélica. No próprio pronunciamento do referido congresso, critica-se o positivismo spenceriano, e defende-se a tese de que este se aproxima a Hegel e ao marxismo - estes, no seu entender, também evolucionistas. Assim, o "progresso" positivista não deixara de lembrar a idéia hegealiana e sua evolução por contradições, as quais Marx aproveitara, substituindo-a pela economia, aceitando o materialismo de Feuerbach.

As teses evolucionistas são criticadas em outros dois trabalhos. Em "A Pré-História", repassando a antropologia vigente à sua época, distinguindo cultura e civilização, posteriormente aprofundado no "Simpósio", critica Spencer, o qual entende a evolução histórica como o rumo do homogêneo para o heterogêneo: "o progresso seria apenas um movimento retilíneo de transformação e não um movimento de ascensão para um fim. Decorre não à idéia de finalidade, mas à de sucessão". Diverge, com isto, também, da sociologia de Durkheim. Posteriormente, em "A Propriedade em seus Aspectos Teóricos e Doutrinários", volta à mesma temática, afirmando que as teses evolucionistas são aparentemente lógicas, mas incapazes de resistir a um exame histórico mais profundo. Neste, assume, dentre outros objetivos, o de criticar a existência de uma etapa histórica universal de comunismo primitivo, na qual, via de regra, assentavam as teses evolucionistas.

Em conclusão, sua crítica ao evolucionismo repousa no finalismo aristotélico-tomista; a dimensão espiritual do homem, intrínseca à filosofia cristã, não se poderia compatibilizar com o relativismo

cultural do século XIX, já que Deus repousa acima da temporalidade, e o Direito Natural é hierarquicamente superior ao Direito Social. Em "A Pré-História", conclui afirmando que "o nosso irmão pré-histórico é o mesmo homem que somos nós". Com isto, rejeita-se qualquer espécie de historicismo em prol de uma concepção escatológica da história, desenvolvida com maior maturidade em trabalho posterior com este título.

Finalmente, a crítica ao positivismo também emerge ao tratar da questão do direito de propriedade. Há que se considerar, neste aspecto, que o positivismo, ao negar a validade da filosofia e da metafísica, não pôde considerar a propriedade como um direito natural. Desta forma, ou a propriedade justificar-se-ia por uma evolução do homem em sua vida social, ou em fundamento utilitário e histórico. Assim, a existência da propriedade passaria a ser uma garantia do Estado, um direito social, ou positivo, fruto da sociedade quando chegava a certo grau de maturidade. Esta visão casa-se perfeitamente com autoritarismos de vários matizes, pois responsabiliza inteiramente o Estado pela manutenção da ordem, e, além do mais, é de difícil compatibilização com a democracia, pois, num regime onde as maiorias podem se manifestar pelo voto, nada impediria que estas decidissem pela pura e simples extinção do direito de propriedade individual. A ignorância da maioria impede o voto consciente - eis o adágio decorrente das versões elitistas do positivismo -, com fortes apelos autoritários.

Ora, a argumentação de que a maioria tem limites às suas decisões, e que a democracia significa, sobretudo, o direito de as minorias se expressarem ou possuírem livremente só é possível através de uma argumentação filosófica, na qual o Direito antecede o próprio Estado. É esta a argumentação cristã, semelhante a do **ethos** liberal-conservador. O indivíduo (no caso do liberalismo) ou a pessoa humana (para a Doutrina Cristã) antecede, com seus direitos, a sociedade e o Estado; este os reconhece ou os declara, como na Declaração dos Direitos Humanos, mas não os outorga; caso os outorgasse, poderia, se assim desejasse, fazê-los cessar. Assim, na Doutrina Cristã, a exemplo do liberalismo, o Estado possui limites em sua atuação, a qual tem seus contornos definidos pelo próprio fundamento metafísico da pessoa humana.

É esta, em síntese, a visão crítica ao positivismo nos trabalhos intitulados "A Propriedade em seus Aspectos Teóricos e Doutrinários" e "Sentido Escatológico da Propriedade na História".

No primeiro, explicitamente rejeita a doutrina segundo a qual a propriedade repousa na utilidade social. Argumenta-se, neste aspecto, que a propriedade individual pode manifestar-se essencialmente favorável ao esforço produtivo, o que não significa que nisto repouse a razão de sua existência. Na verdade, sua utilidade social apenas reflete sua conformidade com a natureza humana, pois a ontologia não se contrapõe à realização material do ser.

Enquanto na crítica de Carrion ao positivismo aparece a intransigente defesa do direito de propriedade, fazendo-a emanar da própria essência do ser, o que poderia tomar ares ultraconservadores se levado ao paroxismo, na crítica ao liberalismo, como se verá a seguir, abordam-se os limites do direito de propriedade. Se, aos olhos da mesquinhez burguesa, a primeira deslumbra, pela felicidade com que a própria palavra propriedade soa aos ouvidos do individualismo possessivo, a segunda não deixa de irritá-lo. A própria filosofia que se encarregava de justificá-la estabelecia seus limites - os quais, em determinadas circunstâncias históricas e sob certa correlação de forças políticas, podem ser bem mais estreitos do que podem parecer à primeira vista.

A CRÍTICA AO LIBERALISMO

A crítica cristã ao liberalismo acompanha o próprio aparecimento deste, o qual, no contexto europeu, significou a derrocada do feudalismo e do poder clerical, com a instalação da ordem capitalista. A posição crítica da Igreja, neste sentido, assumiu ares de saudade de um passado que não mais voltaria; com o decurso do tempo e, principalmente desde o final do século XIX, com a Encíclica "Rerum Novarum", as críticas ao liberalismo passaram também a incorporar as preocupações sociais.

A tese básica, neste aspecto, é de que o liberalismo, ao gerar uma massa despossuída de maltrapilhos e proletários, a pre-

texto de intensificar a taxa de lucro e a acumulação, fomenta a luta de classes. Mas, ao contrário do marxismo, que pretende, através da práxis, extinguir a propriedade, lançando mão da luta de classes, a posição cristã tradicional condena o acirramento dos conflitos, propondo amenizá-los ou suprimi-los através de leis que assegurem distribuição mais justa da renda e da riqueza. Aceita-se, assim, a propriedade, mas não o capitalismo liberal, e o lucro é tolerado em certos limites, mas não sua transformação em mola-mestra da ordem econômica. Ataca-se, com isto, a própria lógica do capital, que é acumular por acumular, num processo sem limites, a não ser os ditados pelo próprio capital. Para a Doutrina Cristã, dois limites aparecem bem delineados: a busca do lucro deve ser compatível com a garantia dos direitos essenciais do homem e com as exigências do bem-comum.

Como aparece no trabalho "A Propriedade em seus Aspectos Teóricos e Doutrinários", Carrion entende que o capitalismo deformou a doutrina da propriedade, transformando seu direito em absoluto. Assim, ao confundir a propriedade com um meio de produção, por circunstâncias históricas, tornou-a um meio de gozo: "É um meio de produção posto em ação, não pelo proprietário ele mesmo, mas pelos seus assalariados - podendo o proprietário tirar mesmo de sua coisa um lucro sem a fazer valer, um **lucro sem trabalho**, ou, pelo menos, um **lucro sem trabalho atual**".

Por isso, Locke e os fisiocratas, entre outros autores, aparecem sempre com referências críticas em diversos trabalhos de Carrion. Se a propriedade pudesse ser considerada um direito natural, tal como a vida e a liberdade, como entendem os liberais, seu direito não conheceria limites: o limite da vida é sua negação, a morte, e o da liberdade é a escravidão: não há ser "meio livre" nem "meio vivo", mas há homens com mais ou menos (ou nenhuma) propriedade. Além do mais, as formas de posse variam de sociedade para sociedade, ou seja, enquanto seu fundamento é metafísico, sua utilização e existência conformam-se a situações concretas. Não se pode confundir, neste sentido, o direito de propriedade enquanto tal com seu uso, como já ensinara Tomás de Aquino, sob inspiração aristotélica. Em seu uso, a propriedade, que se distribuída leva à paz social e à realização do homem como pessoa, pode tornar-se concentrada em

prejuízo da sociedade, das maiorias despossuídas e dos proletários. Pode ser uma arma de defesa ou de ataque, um bem ou um mal.

A propriedade possui, pois, uma função social, ou, como afirmou Pio XI, freqüentemente citado por Carrion: "O homem não está autorizado a dispor, ao sabor de seus caprichos, dos rendimentos que tenha disponíveis, isto é, dos rendimentos que não lhe são indispensáveis para viver com decência e consoante a sua posição".

Assim, para Carrion, a propriedade é lícita em seu princípio, pois "a apropriação não é outra coisa que a adaptação do bens à sua destinação": mas há um direito individual e um direito social de forma que, no caso específico da propriedade, há de se fazer a distinção entre **suficiência e superabundância**.

A propriedade do necessário (ou do suficiente) à vida repousa sobre um fundamento metafísico, provém da própria natureza do ser, que, sem ele, vê comprometida sua própria existência e seus direitos básicos, como a vida e a liberdade. Quanto ao que ultrapassa estes limites, que são históricos e sociais, não há argumento ontológico nenhum que a justifique. É um direito a propriedade do excedente, não é sua posse ilegítima em princípio, mas um direito social, o qual pode sofrer os ditames do bem comum.

Assim, nenhuma propriedade é direito natural primário, como a vida e a liberdade, de evidência imediata e invariável quanto à forma. A propriedade do necessário é um direito natural secundário, não evidente imediatamente, mas deduzido pelo raciocínio, ou explicado. Já a propriedade do excedente é direito positivo, podendo ser limitado pela sociedade ou pelo Estado, em serviço do bem comum.

Ressai-se, portanto, a distância entre esta posição e a do liberalismo clássico, para quem a propriedade confunde-se com o indivíduo, ao ponto de apenas legitimar o direito de voto aos proprietários. Não se aceita, portanto, o direito de voto estabelecido sob a hegemonia burguesa na Constituição francesa de 1791, a qual estabelecia o direito de voto aos "cidadãos ativos" (com um mínimo de renda). Estende-se, com isto, uma posição crítica à fisiocracia: para

Carrion, Weber acertara ao aliar a ética protestante ao espírito do capitalismo, pois o liberalismo possuía fundamentos filosóficos incompatíveis com a Doutrina Social Cristã. Em "Sentido Escatológico da Propriedade na História", afirma:

"Du Pont de Nemours, imbuído da idéia de ser a propriedade a base fundamental da sociedade, emite seu parecer sobre os direitos políticos, dizendo que todo o homem poderia ser elegível, mas para ser eleitor era preciso ser proprietário. A isso se opôs o abade Gregoire, por considerar numa verdadeira aristocracia dos ricos, nada porém conseguindo, pois foi estabelecido o regime censitário com o privilégio da classe burguesa".

Com esta linha de argumentação, assinala-se que a emergência da ordem capitalista, ao final da Idade Média, teve expressão no campo das idéias com o humanismo renascentista, o qual "voltou os ombros à realidade transcendente e se integrou em um antropocentrismo antiteológico e anti-ontológico" ("Sentido Escatológico da Propriedade na História"). A Reforma é a expressão religiosa deste individualismo:

"O livre-exame, o "laissez-faire", o direito divino, a razão esclarecida, o super-número do individualismo, o super-homem, a super-massa, são marcas apenas de uma continuada apostasia humana e social, a se arrastar pelos séculos, com suas origens no humanismo da Renascença".

Ora, no ambiente privilegiado da ordem capitalista, na produção de bens, capital e trabalho tomam a aparência de dois elementos em pé de igualdade; não obstante, esta aparência, admitida como verdadeira pelas teorias marginalistas e neoclássicas, não resiste ao exame mais aprofundado, o qual desvela o recôndito. Recorrendo ao Código de Malinas, Carrion endossa como "única doutrina verdadeira a supremacia do trabalho sobre os demais elementos concorrentes da produção, e o tratamento do mesmo como mercadoria que se compra, se vende e se transporta à vontade, mas como algo "pessoal", por ser força ativa inerente à pessoa ("Função Social do Capital").

A crítica à redução da força de trabalho à mercadoria contrária, como se sabe, um dos pilares básicos do sistema capitalista. E traz consigo o repúdio à proletarização, inerente a tal processo, como consta do mesmo trabalho:

"Uma das maiores críticas que o Cristianismo faz ao regime capitalista, isto é, à moderna economia do capital sobre o trabalho, é a da "proletarização da sociedade" em toda sua injustiça e temibilidade. E se revolta, então, a dignidade humana atingida, contra a circunstância de se tornar o homem nada mais que uma simples peça no mecanismo dos preços, sujeito às flutuações do mercado capitalista".

Não é de se estranhar, assim, que à luz destes postulados permeados por uma filosofia tida como extremamente conservadora, impregnada de metafísica e teologia, que a "modernidade" passou a denunciar em inúmeras diatribes, tal doutrinação abrisse margem para propostas bastante progressistas. Principalmente no contexto brasileiro, onde as elites têm como indiscutível qualquer ponto que macule o direito de propriedade irrestrito, e no qual sua "função social" não passa de retórica constitucional. No texto "Democracia Econômica", Carrion defende a tese segundo a qual esta não pode se restringir às liberdades formais, encampando a defesa de uma desproletarização da sociedade, a qual exigiria: a) difusão da propriedade privada, o mais extensamente possível, tanto agrícola, como a industrial e a comercial; b) desaparecimento das formas de concentrações de capitais em mão de povos, substituídas, quando necessárias tais concentrações, de frequência, pela forma cooperativa; c) substituição gradativa do regime de assalariado pelo da sociedade; e d) só excepcionalmente, por exigência do bem público, o Estado chamaria a si a exploração econômica de determinados meios de produção.

Apenas com uma diferença possível de grau quanto à última proposta, as outras assemelham-se, em boa medida, a ideologias tidas como "progressistas" (no sentido de que se opunham ao conservadorismo dominante) em sua época, social - democratas, no contexto europeu, e trabalhistas, no caso brasileiro. A posição de Carrion, neste aspecto, acompanhou as mudanças e também as hesitações da Igreja no trato da questão social. De um lado, entende-se

que a propriedade privada, ao contrário do que dizem os socialistas, não se antepõe a uma ordem social mais justa. O capitalismo, assim, só pode ser aceito se modificado - ou, se se prefere, "domesticado". Pode-se deduzir daí que a luta não é contra o capitalismo em si, mas contra uma ideologia que o extremiza: o liberalismo.

Se feita esta dedução, não obstante, aflora uma contradição sempre sujeita a polémicas: como pensar que esta nova ordem seja digna de se chamar capitalista, já que a força de trabalho não é mais mercadoria, a propriedade é distribuída, não há concentração de capital e, no limite, nem trabalho assalariado?

Mas a "terceira via" proposta é crítica também ao socialismo, ao qual rejeita com argumentos até mais enfáticos que o liberalismo, como se verá adiante.

A CRÍTICA AO MARXISMO

Conquanto referências críticas ao socialismo apareçam, implícita ou explicitamente, ao longo de diversos trabalhos, elas encontram sua forma mais acabada no "Humanismo Marxista". Em linhas gerais, tais críticas centram-se na questão da propriedade e se detêm na filosofia do marxismo, com algumas extensões às experiências históricas nela inspiradas - o chamado "socialismo real".

Não se deve perder de vista que boa parte dos escritos vieram à tona durante a Guerra Fria, bem como no período em que os contendores de tais experiências socialistas centravam fogo no carácter discricionário de tais regimes, denunciados como totalitários. Para a Doutrina Cristã, a extinção da propriedade individual contribui para que os indivíduos fiquem à mercê do Estado no que tange a emprego e salários, e este é um primeiro passo para comprometer as liberdades civis. A propriedade, assim, passa a ser entendida como a garantia da liberdade em seu sentido não apenas burguês - a propriedade de lucrar e acumular - mas estende-se à própria condição da cidadania. No "Sentido Escatológico da Propriedade na História", defende-se tese semelhante a de Marx: o capitalismo concentra a

propriedade e reduz os cidadãos, em sua maioria, a proletários; cria, portanto, condições históricas para destruí-lo. Cabe, então, evitar o capitalismo pela distribuição da propriedade "nas mãos de maior número de membros da sociedade, (o que) garantirá o exercício das liberdades históricas fundamentais e a continuidade da vida democrática das nações".

O marxismo, assim, é visto como um resultado lógico e histórico do capitalismo; trata-se de um humanismo, um "naturalismo perfeito", como afirma recorrendo a Pierre Bigo, ou "o humanismo da ação", nas palavras de Lacroix. Carrion vai mais longe, ressaíndo que se trata de um "humanismo absoluto, humanismo do trabalho, como negação do trabalho alienado e instauração do trabalho humanizado". Ao se propor restaurar a dignidade humana, ferida pela atomização, pela exclusão e pela marginalidade, o marxismo demonstra sua preocupação social, o que, a seu ver, aproxima-o dos cristãos. Trata-se, pois, de um materialismo que, sem o querer, acaba por estar imbuído de certa metafísica, ao admitir que a história oculta certo conteúdo finalista: "é um humanismo que coincide com o materialismo; entretanto, o ateísmo marxista não é inteiramente negativo, pois é um protesto contra uma espécie de materialismo que compromete a verdadeira religião e que ameaça o desenvolvimento espiritual".

Em uma época na qual o marxismo era identificado, por seus críticos - e até assumido por seus seguidores, ou pretensos seguidores, em várias matizes -, como "determinismo econômico", não é de estranhar que boa parte da obra de Carrion se voltasse a refutar qualquer espécie de ciência social que repousasse num determinismo econômico; na verdade, aproveitava este ponto fraco para contra-argumentar o adversário, mas em vários momentos deixou claro que, no seu entender, em Marx, a rigor, não havia tal determinismo, ou, pelo menos, ele não era consistente ao longo de sua obra. Criticava, neste aspecto, os marxistas, e não Marx - mas, logo a seguir, avançava em sua argumentação, a ponto de mostrar que Marx não estava isento de merecer tais discípulos: o determinismo não surgira ao acaso, mas com certo respaldo em sua própria filosofia - no entender de Carrion geradora de duas teses contraditórias, as quais acompanharão o debate enquanto existir marxismo.

Reconstituindo sinteticamente seu ponto de vista, poder-se-ia afirmar o que segue. Em primeiro lugar, o marxismo não pode a rigor ser determinista, devido a sua influência hegeliana: a dialética entende a história como totalidade, onde todos os aspectos da vida social - políticos, econômicos, religiosos, culturais, psicológicos, antropológicos, legais, filosóficos, ideológicos - estão presentes. Carrion afirma sobejamente, em vários trabalhos, que, no capitalismo, os condicionantes econômicos são fundamentais, já que constituem o âmago do sistema: não se pode, portanto, pensar a sociedade capitalista sem sua economia, como pregam, *gratia argumentandi*, o idealismo vulgar ou a própria ortodoxia cristã e fundamentalista.

Se o marxismo, então, apenas pretendesse ressaltar a influência dos condicionantes econômicos na sociedade capitalista, não haveria problema algum. Entretanto, argumenta, o marxismo estende-os a toda história (e pré-história) da humanidade. Com isto, transforma os condicionantes em determinantes, e mais - universaliza-os -, o que choca com desenvolvimentos então recentes da antropologia e da filosofia. Ressalte-se, neste aspecto, a infinidade de autores em que se apóia, além de Max Weber e Sombart, Henry Maine, Renard, Laveleye, Riedmatten, Haynes, Gonnard, Henri Berr, Andre Piettre, Auguste Etcheverry, Pierre Bigo, L.Pétrajitzky e R.Stamler, entre outros. Nota-se, ainda, a partir dos anos 60, a influência de Maritain, Chardin, Alceu Amoroso Lima, Lacroix e Mounier - os dois últimos vinculados ao personalismo cristão.

Não obstante - lembra - vários autores materialista-históricos, como Engels, Labriola e Plekhânov, admitem que a superestrutura não é mero reflexo das condições materiais. Como declara Engels, nas cartas a Joseph Bloch e Heinz Starkenburg, há uma reciprocidade de ação entre ambas, de modo que a base econômica apenas acaba se afirmando "em última instância". Neste ponto, à meu ver, Carrion poderia ter explorado o caráter também metafísico e determinista da afirmação: afinal, "condicionar em última instância" não se trata de um eufemismo de "determinar"? *Verbi gratia*: no idealismo vulgar, também a economia, assim como outras dimensões da vida social, influenciam no curso histórico; entretanto, admite-se que o modo com que os homens percebem o real é o que define estruturalmente a sociedade.

Preferiu, não obstante, mostrar que tal concepção, conquanto se afastasse do determinismo linear, e deste modo aproximava-se mais fielmente da dialética hegeliana, caía em outra concepção, diametralmente oposta à defendida pelos teóricos cristãos: a história ficaria isenta de qualquer finalismo, pois seria um vir-a-ser eterno, no qual restaria indagar quais as contradições da sociedade comunista, como ela seria impulsionada à mudança. Para Marx, a sociedade comunista seria o fim da pré-história da humanidade, quando o homem, com o fim da alienação inerente à sociedade de classes, passaria a ter consciência de si mesmo como agente da história; para Carrion, a sociedade comunista lembraria a Idéia Pura hegeliana - o desdobramento final da tríade, quando esta deixa de existir, com o fim da alienação. Por isso, afirma, o "materialismo marxista aparece-nos como uma verdadeira "antropogênese" - uma gênese do verdadeiro ser do homem libertado de suas alienações, assim como a Fenomenologia, em Hegel, nos aparece como uma gênese do espírito - uma superação da alienação da objetividade". Carrion critica uma tese hoje aceita pelos marxistas: a percepção da história como **processo** - pois é esta impossível de compatibilização com qualquer filosofia metafísica de conteúdo finalista.

Na conclusão do trabalho sobre o "Humanismo Marxista" é enfático: "Não se conciliam as idéias de fim e progresso indefinido". Assim, aproxima positivismo e marxismo, os quais considera doutrinas típicas do cientificismo e do mecanicismo do século XIX, ambos evolucionistas, embora uma seja linear, a outra, dialética. No fundo, incomoda-o o materialismo de ambas, frutos do humanismo - esta, a versão mais extremada do espírito renascentista, laico e antropocêntrico. Não é de estranhar, então, que lembre os pontos semelhantes entre o comunismo de Marx e o estado de natureza de Rousseau: ambos, ao pregarem um naturalismo social como ideal, colocaram o homem como o agente único da história, seja através do indivíduo ou das classes; ambos condenam a propriedade e, como reformadores, não deixam de vincular-se aos modernos totalitarismos. Assim, o humanismo libertador de Rousseau encontrou sua expressão mais acabada no jacobinismo e no "terror" da Revolução Francesa; e o de Marx, na ditadura stalinista. Ambos os regimes falavam em nome das maiorias através de vanguardas, coibindo a livre organização política e as liberdades de pensamento e expressão. A

"vontade geral" rousseuniana corporificava-se ora na Assembléia, ora no Partido, ora na classe, ou no próprio ditador, para usar a construção literária de Trotsky. O humanismo libertador, assim, tal como na dialética, gerava seu oposto: o "estado de natureza" justificava, na prática, o totalitarismo moderno.

Cabe, finalmente, registrar que, a despeito desta crítica ao Humanismo, através de três vertentes suas - o positivismo, o liberalismo e o marxismo -, as quais expressam, à sua forma e especificidade, o materialismo do século XIX, Carrion nunca apostou, para rebatê-las, no teologismo dogmático ou no anti-racionalismo, como se tornou costumaz nos críticos mais ferrenhos do Humanismo, dentre os quais os vinculados à própria Igreja, mas principalmente entre adeptos de teorias fundamentalistas (ou, se preferirmos o tom provocativo, os próprios hodiernos defensores da "história do cotidiano", ou os defensores do "pós-modernismo", que descrevem a vivência diária dos homens sem vinculá-las a qualquer marco metodológico estrutural capaz de distinguir o essencial do acessório, ou o mediato do imediato, e por isso passam a entender a história como uma cronologia seqüencial de acidentes - portanto, sem sentido).

A combinação entre o lado racional e o religioso da Doutrina Social Cristã é dos aspectos que mais chama atenção ao leitor de seus trabalhos. Procurava convencer os leigos, e não os crentes - porquanto seus argumentos preferenciais não poderiam centrar-se no campo da teologia - e por isso fazia incursões nas mais diversas ciências sociais. Com Aristóteles aprendera a inexorabilidade da lógica, e o que mais o encantara em Tomás de Aquino fora justamente a rigidez da exposição do raciocínio - num apelo maior à Razão que à Revelação. Entendia, por isso, que o capitalismo, em suas raízes liberais e calvinistas, era muito mais teológico que a Doutrina Social Cristã. A "mão invisível" de Smith e a "ordem natural" fisiocrata, ao possuírem como antecedente filosófico uma "ordem providencial", santificaram a razão humana: tratava-se de falso humanismo, libertador na aparência, mas de um tom messiânico fatalista. De fato, se a razão humana era a própria manifestação divina, de modo que Deus estava presente em todos os seus atos, acabava-se por consagrar o livre-exame e a multiplicação absoluta da riqueza: os ricos, assim, o eram por graça divina, ou por predestinação. A aparente liberdade

transformava-se em fatalismo e em conformismo - ou em alienação, como diria Marx -, e o liberalismo exercia-se através de ditaduras, como na experiência de Calvino em Genebra, e em outras mais próximas, no mundo latino-americano de nossos dias.