ESTUDOS UNIVERSITÁRIOS

REVISTA DA UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO

ABRIL - JUNHO - 1966 — NÚMERO 2

ESTUDOS UNIVERSITÁRIOS

Revista de Cultura

Universidade Federal de Pernambuco

Diretor: Reitor MURILO GUIMARÃES
Diretor-Assistente: Prof. NEWTON SUCUPIRA
Secretário: Prof. CÉSAR LEAL

CONSELHO CONSULTIVO

Prof. *Aluizio Bezerra Coutinho*
Prof. *Cecília Maria Domenica Sanioto Di Lascio*
Prof. *Evaldo Bezerra Coutinho*
Prof. *Francisco de Albuquerque Barbosa*
Prof. *Guilherme de Albuquerque Martins*
Prof. *José Cavalcanti de Sá Barreto*
Prof. *Gilberto Osório de Andrade*
Prof. *Luiz Ferreyra dos Santos*
Prof. *Lourival Vilanova*
Prof. *Luiz Osório de Siqueira Neto*
Prof. *Maria do Carmo Tavares de Miranda*
Prof. *José Lourenço de Lima*

COMISSÃO DE REDAÇÃO

Prof. *Luiz Delgado*
Prof. *Gláucio Veiga*
Prof. *Nilo Pereira*

Est-s univ-s R. Cult. Univ. Fed. Pe. | Recife | Vol. 6 | n. 2 | p. 1-192 | abr./jun. 1966

Estudos universitários; revista de cultura |da| Universidade Federal de Pernambuco |v.|-1- jul./set.— , 1962— Recife, Universidade Federal de Pernambuco | Imprensa Universitária |

v. cm trimestral

De jul. 1962 até agô. 1964 foi publicada sob o título Estudos universitários; revista de cultura da Universidade |do| Recife.
Diretor: 1962-agô. 1964, João Alfredo Gonçalves da Costa Lima. 1964-set. Murilo Humberto de Barros Guimarães e Newton Sucupira.

1. Educação superior — periódicos. I. Título.

378.5 (CDD 16. ed.)
378.4 (813.41) (05) CDU

U.F.Pe.
SD-BC 62-1278/rev.

Livros, cartas e pedidos de assinatura devem ser enviados para: ESTUDOS UNIVERSITÁRIOS — Rua Gervásio Pires, 674 — Recife — Pernambuco — Brasil

ESTUDOS UNIVERSITÁRIOS

Revista de Cultura
Universidade Federal de Pernambuco

SUMÁRIO

ENSAIOS

VII Centenário de Dante 5
Dante Romântico e Anti-Romântico — *Gilberto Freyre* 7
Dante: História e Profecia — *Maria do Carmo Tavares de Miranda* 27
Dante e os Modernos — *César Leal* 39
A Cordialidade na Revolução Pernambucana de 1817 — *Nilo Pereira* 67
Bilac e Fernando Pessoa — *Ariano Suassuna* 77
Romances de Graciliano Ramos: a Reivindicação Social do Diálogo — *Joel Pontes* 99
Convergências da Planificação Socialista e da Livre Emprêsa — *Vamireh Chacon* 107
Economia Educacional: Introdução Epistemiológica — *Carlos Frederico Maciel* 127
Universidade: O Melhor Uso dos Recursos — *Roberto Cavalcanti de Albuquerque* 137

ESTUDOS

Um Reparo Crítico a Pitirim A Sorokin (*) — *Pessoa de Morais* 149
O Iluminismo e o Bispo Azeredo Coutinho — *Glaucio Veiga* 157

Resenhas 181

COLABORADORES

GILBERTO FREYRE

Sociólogo-antropólogo, escritor, Doutor Honoris Causa pelas Universidades de Columbia, Sussex, Coimbra, e pela Sorbonne. Professor Honorário da Universidade Federal de Pernambuco.

MARIA DO CARMO TAVARES DE MIRANDA

Professôra de Metafísica na Faculdade de Filosofia da U.F.Pe., catedrática da Escola de Belas Artes, Doutôra em Filosofia pela Sorbonne.

CÉSAR LEAL

Professor de Literatura da Faculdade de Filosofia da U.F.Pe., poeta e crítico de poesia, diretor do suplemento literário do "Diario de Pernambuco".

NILO PEREIRA

Professor catedrático de História, da Faculdade de Filosofia da U.F.Pe., da qual foi diretor durante seis anos. Escritor e jornalista.

ARIANO SUASSUNA

Professor de Teoria do Teatro na Escola de Belas Artes e de Estética na Faculdade de Filosofia da U.F.Pe. Poeta, dramaturgo e crítico de Arte.

JOEL PONTES

Professor de Literatura Portuguêsa da U.F.Pe. Presentemente se encontra nos Estados Unidos como *Visiting Associated Professor* da Universidade do Texas.

VAMIREH CHACON

Professor de Economia das Faculdades de Direito e de Ciências Econômicas. Autor do livro *História das Idéias Socialistas*, publicado em 1965.

CARLOS FREDERICO MACIEL

Professor de Filosofia na Faculdade de Filosoifa da U.F.Pe. Membro do do Conselho Estadual de Educação, diretor da Divisão de Pesquisas do Centro Regional de Pesquisas Educacionais.

ROBERTO CAVALCANTI

Professor de Economia da Faculdade de Ciências Econômicas. *Master's degree* em Economia pela Universidade de Columbia.

E S T U D O S

PESSOA DE MORAIS

Professor de Sociologia da Faculdade de Filosofia da U.F.Pe. Membro titular da Associacion Latino Americana de Sociologia.

GLÁUCIO VEIGA

Professor das Faculdades de Direito e de Economia da U.F.Pe., Livre Docente da Universidade de São Paulo. Autor de ensaios sôbre temas literários e científicos.

RESENHAS

Lourival Vilanova, Gláucio Veiga, Leônidas Câmara, César Leal, Pessoa de Moraes.

VII CENTENÁRIO DE DANTE

A Universidade Federal de Pernambuco, através do Departamento de Extensão Cultural e do Departamento de Letras da Faculdade de Filosofia, associando-se às festas comemorativas do VII centenário do nascimento de Dante, promoveu em 1965 *um Curso sôbre a vida e a obra do maior poeta da latinidade. Durante uma semana, falaram sôbre o autor da* Divina Comédia, *a um público bastante numeroso, os escritores e professôres José Cavalcanti de Sá Barreto, César Leal, Maria do Carmo Tavares de Miranda, Ettore Grande e Gilberto Freyre.*

O êxito do Curso e o interêsse por êle despertado nos círculos intelectuais e universitários do Recife, levaram o diretor do Departamento de Extensão Cultural, professor Newton Sucupira, a solicitar dos conferencistas autorização para publicar nêste número de ESTUDOS UNIVERSITÁRIOS seus ensaios e depoimentos. Êsses estudos, apesar do grande número de trabalhos sôbre Dante escritos em todo o mundo em 1965, *não deixam de representar uma contribuição válida e original ao conhecimento de sua obra poética, que justamente por ser tão rica em ensinamentos e técnicas expressivas, possibilita sempre, como reconheceu T. S. Eliot, a descoberta de algo que vale a pena ser dito.*

Publicando os ensaios-conferências de Gilberto Freyre, Maria do Carmo Tavares de Miranda e César Leal, ESTUDOS UNIVERSITÁRIOS se associa aos demais órgãos da Universidade Federal de Pernambuco que prestaram o ano passado ao maior poeta cristão o tributo que lhe era justamente devido.

DANTE ROMÂNTICO E ANTI-ROMÂNTICO

GILBERTO FREYRE

Dante subsiste. Sob certos aspectos é até mais nosso contemporâneo que Thomaz de Aquino ou que Lulio ou que Erasmo ou que Francis Bacon ou que o filósofo do século XVIII Voltaire ou o poeta do século XIX Victor Hugo. Pois pela voz de Dante não é só a Idade Média que chega até nós e sim um saber em grande parte trans-histórico.

Foi êle homem dentre os mais universais que têm havido, quer quanto a espaços, quer quanto a tempos. Mas homem universal a quem, entretanto, não faltou, além de um apêgo quase freudiano à sua materna Florença, uma identificação profunda com o seu século: um dos mais belos que o Homem tem vivido. Um dos mais irradiantes sôbre outros séculos. Pois os séculos são, como os homens, desiguais no valor, havendo séculos medíocres em contraste com séculos superiores.

O apêgo de Dante à sua cidade teve alguma coisa de masoquista. Florença foi ao extremo de expulsá-lo dos seus muros. Maltratou-o. Ultrajou-o. Degradou-o. Mas sem que o amor do escritor por Florença se extinguisse. Nem sequer diminuiu com o exílio.

Ao contrário: intensificou-se. Inflamou-se. Tanto que às vêzes tornou-se uma espécie de amor misturado a ódio como tende a ser o dos apaixonados mais intensos.

Sua obra, quase tôda, está impregnada dêsse amor, além de intenso, sensual de homem por cidade. Sublimando êsse amor, como diria um psicanalista, êle universalizou Florença — república, além de cidade — sem despojá-la de sua florentinidade. Encontrou nessa florentinidade substância, carne, realidade a que deu formas as mais universalmente pan-humanas: formas poéticas, formas romanescas, formas, até, quase sociológicas e quase filosóficas, embora não haja nêle sistemática nem

sociológica nem filosófica, de tal modo transcendem suas obras — a *Divina Commedia* e *Vita Nuova*, principalmente — de rígidas sistemáticas de qualquer espécie, tendo parecido até descabeladas a puristas dessas sistemáticas.

Pelo que são obras de particular atração para aquêles — a cujo número pertenço — que não lêem autor algum, sem procurarem o contacto com sua pessoa, varando o que seus poemas ou novelas ou ensaios ou tratados tenham de aparentemente mais impessoal. Sem procurarem dialogar a seu modo com o autor. A seu modo porque o diálogo perfeito só é perfeito, mesmo a distância de séculos, entre iguais. Por isso é tão ridículo o pequeno crítico que pretende submeter o grande criador às suas idéias do que deva ser considerado correto ou bom em arte literária ou em filosofia. E o faça em nome de critérios para êles, pequenos críticos, soberanamente impessoais, de excelência, como se cada grande criador não fôsse uma grandeza principalmente singular, e, em grande parte, pessoal. O romântico a constituir, de certo modo, o que passa a ser clássico, através dos triunfos dessas singularidades a princípio, algumas delas, escandalosas.

Sou acusado de não saber tratar de assunto algum sem meter-me eu próprio no desdobramento ou na apresentação do tema. Ou no seu próprio enrêdo.

Reconheço ser êste, feliz ou infelizmente, o meu pendor: pendor um tanto romântico. Sigo aquela tradição ibérica, inaugurada por Lulio num modo de ser escritor com o qual coincidia o de Dante; e segundo a qual não há, nem tem havido, filósofo, nem místico, nem artista, nem escritor caracterìsticamente ibérico que não se projete, ou não se tenha projetado, na sua filosofia, na sua mística, na sua pintura, no seu ensaio, na sua novela, no seu teatro. É conhecido o caso de Velasquez que, no mais famoso dos seus quadros, não resistiu ao impulso ibérico e pintou-se a si próprio, ao lado de retratados ilustres. Outra coisa não fêz Unamuno. Nem sequer, o germanizado Ortega afastou-se dessa constante. E se Ortega escreveu do Homem que pode ser autobiogràficamente definido nestas palavras — "eu sou eu e minhas circunstâncias" — poderia alguém inverter, dentro da constante ibérica, o conceito orteguiano, e dizer de qualquer assunto, que é um conjunto de circunstâncias, ou uma circunstância ou uma idéia ou um conjunto de idéias, a que se acrescenta sempre o "eu" de quem interpreta a circunstância, desenvolve a idéia, apresenta o assunto. Porque o que o hispano castiço parece mais temer é que, procedendo de outro modo, faça apenas, impessoalmente, compilação. Omitindo-se, escondendo-se, apagando-se, na realização plena do tipo já anedótico do "bom moço" exemplarmente modesto, êle deixaria de acrescentar qualquer originalidade ou qualquer pessoalidade, ao desdobramento de um tema; e apenas repetiria o já pensado e já escrito por outros; compilaria tão sòmente; reproduziria de modo passivo idéias alheias.

De Dante muito se tem escrito. Compilar, a seu respeito, é tarefa quase fácil. Mas que adiantaria dominar alguém todo êsse vasto material, digerí-lo, se de tanto fôsse, realmente, capaz, deixando, por excesso de pudor, de sugerir a respeito de assunto já tão versado alguma coisa de nôvo? Alguma coisa de nôvo, no caso, poderia importar no inovador apresentar-se, êle próprio, ibèricamente, com tôda sua pequenez, ao lado da figura gigantesca que procurasse retratar e até interpretar a seu modo, como se fôssem os dois, retratado e retratista, contemporâneos; mas com a perspectiva a acentuar não distâncias no tempo, ou no espaço, que pelas leis óticas favorecesse o retratista, por estar vivo e próximo, e desfavorecesse o retratado, por estar morto, remotamente morto, até, há séculos; e sim a grandeza do retratado de fato imortal e, como imortal, criador do tempo através do qual chega até os seus vindouros.

É possível, com efeito, por outra perspectiva, que não é ótica, pela qual até uma criança pode, por ser apresentada no primeiro plano, parecer maior que adulto, mesmo gigante, remotamente situado no último plano de uma composição; é possível, por outra perspectiva que não esta, apresentarem-se juntos um vivo e um morto há séculos, com o morto em dimensões gigantescas, por ter sido um Dante, e o vivo, em dimensões mínimas, por ser apenas um escritor miudo, embora — é êste o caso de agora — desde a adolescência, leitor atento do florentino. Coexistindo desigualdade nessa relação, e não em têrmos que sequer se aproximem dos de igualdade entre autor morto, de tal grandeza, o escritor vivo, assim pequeno, um escritor dêste tipo e um autor daquela grandeza podem ser como que contemporâ-

neos, admitindo-se que a presença do escritor pequeno ao lado do autor imenso resulte em coexistência e até convivência entre os dois.

Com estas palavras desejo e procuro justificar a aplicação ao caso de ousada tentativa de reinterpretação de Dante, do já referido critério ibérico, segundo o qual, um simples escritor, que se exprime sôbre um grande autor, pode fazê-lo apresentando-se pessoalmente ao lado do grande. E não escondendo-se do assunto, por exagêro de modéstia pessoal.

Porque segundo êsse critério — o ibérico — repita-se que quase não há assunto, nem de Literatura nem de Arte, nem de Filosofia nem de Mística nem mesmo de Filosofia, nem ainda de Sociologia, que seja estritamente impessoal; que possa ser tratado com absoluto rigor neutra e impessoalmente; que escape de todo à presença do analista ou do intérprete no jôgo de relações entre analista, ou intérprete, e objeto, ou objeto-sujeito, de análise ou de tentativa de interpretação. Daí Pirandello ter escrito sôbre Dante as páginas de aguda análise e de afoita reinterpretação que escreveu, como se fôsse ao mesmo tempo um personagem em busca de um autor e um autor em busca de um personagem. É que Dante emerge da *Divina Commedia* como personagem e não apenas como autor: como personagem que, há séculos, vive ao lado dos seus muitos outros personagens, por êle próprio, como autor, ter se projetado na sua criação genialmente complexa, aparecendo nela e misturando-se com figuras, meio fictícias, meio históricas; e tornando-se, êle próprio, autor projetado na obra de sua autoria de modo ostensivo, além do Dante histórico, um Dante trans-histórico, mítico e simbólico. Personagem criado por si mesmo. No que seria senão repetido, seguido, nos nossos dias, por Joyce e por Proust, por Unamuno, por Thomaz Mann e por Gide, também êles, autores projetados, alguns de corpo inteiro, com sexo e tudo, nas suas obras e, ainda em vida, já míticos, além de reais. O destino, ao que parece, de todo romântico de gênio, mesmo quando corrigido pelo anti-romântico nêle porventura coexistente com o romântico, e até dominante sôbre o romântico: o caso, principalmente, dentre êsses cinco grandes, de André Gide.

Tanto nos habituamos a ver em escritores de todo e, há vários séculos, consagrados, como Dante, autores clássicos, que

nos esquecemos de terem sido, alguns dêles, o seu tanto românticos antes de terem tomado, à sombra do tempo histórico, a forma apolínea e quase perfeita de clássicos. Dante foi, para o tempo em que viveu, o seu tanto romântico. Foi o seu tanto dionisíaco. Inovou. Renovou. Divergiu. Politicou. Sofreu o exílio. Agrediu papas. Afastou-se de normas. Rompeu com convenções. Revolucionou. Além de ter amado, ainda muito nôvo, uma menina, de cuja imagem — grande romântico! — nunca se libertaria o homem maduro em quem se conservariam zonas como que virgens de maturidade: verdes.

É uma vida, a sua, com alguma coisa não só de romântico como de romanesco. É como a evoca M. Barbi, no seu *Dante, Opere e Fortuna*, publicado em 1952.

A verdade, porém, é que nesse romântico assim dionisíaco houve sempre um anti-romântico, predisposto a tornar-se apolìneamente clássico. Não lhe faltou, em face de seus enlevos e de suas inquietações de romântico, a própria ironia anti-romântica: aquela que, num autor muito mais próximo do que nós do que o florentino, o quase brasileiro Eça de Queiroz, faz de sua obra prima, *Os Maias*, o pungente misto, que é, também, como comédia, de paixão e de ironia, de romantismo e de anti-romantismo, em contraste com as novelas do romancista de todo romântico, sem ironia nem *humour* anti-romântico a corrigir-lhe os excessos, que foi Camilo Castelo Branco.

Contradição, a característica de Eça, que também se encontra em contos e até em romances de Machado de Assis. Quem não sente um romântico no criador anti-românticamente irônico de Iaiá Garcia, de Capitu, de Quincas Borba — no *humour* à inglêsa que nêle contém, mas não destrói, a efusão lírica? E que dizer-se do *humour*, tão da literatura inglêsa, senão que resulta desta mesma contradição de romântico e anti-romântico?

Dante pode ter evitado antiromânticamente o abuso do trágico e até do épico — abuso característico dos românticos absolutos e dos romancistas convencionais; mas sem ter deixado inteiramente, só por isto, de ser romântico. Não é por pura coincidência que a *Commedia*, que vem sendo chamada de *Divina*, em vez de redigida em língua já então olìmpicamente clássica — a latina — está escrita em língua romântica, chamada por vêzes língua-romance. "Romance languages", diz-

se ainda hoje, em terminologia universitária inglêsa, das línguas novilatinas, afastadas da clássica pelo impacto da linguagem do povo sôbre a dos eruditos. É língua-romance aquela a que Dante deu quase súbita dignidade literária, enfrentando, com êsse seu arrôjo, os preconceitos dos classicistas mais puros da sua época; e fazendo-se arauto de uma revolução: a da transferência da linguagem da lírica, da novela, do romance orais dos trovadores para o plano da literatura literalmente literária e requintadamente e até numerològicamente estilística, até então constituída só por obras escritas em línguas eruditas, em tôrno de temas eruditos e segundo receitas eruditas: odes, tratados, vidas de santos, apologias de heróis romanos, crônicas de reis, de guerras e de mosteiros, tragédias gregas.

Dante foi as normas com que rompeu: as assim hieràticamente clássicas ou exclusivamente eruditas. A essas normas, a êsses temas, ao latim, ao grego, à Roma, à Grécia clássica, ora opôs, ora acrescentou, a língua italiana, temas florentinos, a Itália cristã, intrigas municipais, cantos de trovadores sem eira nem beira. É o que atrai, desde o aparecimento da *Commedia*, para Dante, tantos de nós, que somos também seduzidos pelo que nas catedrais é igualmente assim complexo, na mistura do municipal, do cotidiano, do novelesco, ao universal; do humano e até do subhumano ao divino; do próprio obsceno ao castamente angélico ou canônicamente santo.

O exemplo que Dante nos deixou, há quase setecentos anos, foi, como imagem de homem projetada em literatura, o do florentino mais apegado à Florença, o do italiano mais italiano, o do latino mais latino, que o mundo já viu; e ao mesmo tempo o do mais universalista dos poetas. O autor dessa monumental seminovela que é a *Commedia* chamada *Divina* foi o que reuniu: extremos. Contradições.

Reuniu-os numa seminovela — diga-se de passagem que uma seminovela tanto pode ser obra medíocre como realização monumental, criação genial, obra prima em todo o vigor da expressão — única na sua monumentalidade e na sua complexidade. Depois de Dante, foi o gênero em que se salientou, com menor expressão de genialidade mas igual vigor híbrido na técnica literária, o inglês Daniel Defoe, cujas páginas seminovelescas sôbre a "peste de Londres" têm alguma coisa de dantesco em sua sugestão de horrores infernais sob a forma ou a aparência de "história que aconteceu". E também em plano menos alto, que o de Dante, Balzac foi como se realizou na literatura de ficção: misturando-a com a história: a história íntima do burgo mais seu conhecido, isto é, o Paris burguês da primeira metade do século XIX. Isto sem nos esquecermos dessa outra comédia, também criação suprema do gênio e tambem seminovela pelo que reune de real e de inventado, que é o *Don Quixote*: já não romance de cavalaria mas anti-romance de cavalaria, sem que nêle deixe de alguma coisa de pungentemente romântico dentro do real mais real do que o real que evoca.

O florentino Dante sempre apegado à sua Florença, escreveu poema de sentido rasgadamente universal ao mesmo tempo que impregnado de sugestões municipais, regionais, florentinas; mestre da técnica poemática nas suas formas mais nobremente clássicas, introduziu nela muito das até então um tanto sub-literárias, plebéias, popularescas, vulgares, folclorescas, novelescas, juntando o romântico e até o romanesco ao severamente clássico; criando — para o horror, com certeza, dos puristas, de então, das belas-letras latinas — um gênero literário anfíbio, misto, mestiço, híbrido, combinado; e tornando-se um predecessor do próprio romance psico-social, da própria seminovela, meio histórica, meio ficção, dos Cervantes, dos Defoé, dos Balzac, dos Dostoievsky, dos Tolstoi, dos Joyces e dos Proust. Foi, porém, mais de Florença que Joyce, de Dublin. Ou que Balzac, de Paris. Agora que se comemora o 7.º centenário do nascimento de homem tão da sua cidade e da sua república, não é fora de propósito que o invoquemos numa simples mas honesta reunião de província brasileira, como o mais universal dos homens de letras de todos os tempos, tanto mais que se trata de província um tanto afim da república de que Dante foi cidadão, pelas sangrentas lutas, até há pouco, tão frequentes entre seus filhos, pelos extremas rivalidades, felizmente já em declínio e, talvez, extintas, entre algumas das suas gentes, pelas violências, graças a Deus, já desaparecidas, das suas ruas e dos seus campos, ensanguentados por tantas dessas lutas: em 17, em 24, em 31, na guerra dos Cabanos, na de Quebra-Kilos, em 49, nos dias de Barbosa Lima o velho, em 1911, em 1930, em 1935, em 1945.

Não há o menor exagêro em insistir-se em dizer da *Divina*

Commedia que nela, na sua estrutura de poema clássico, Dante, sendo um romântico ao mesmo tempo que um anti-romântico, introduziu, em dimensões imensas, o que hoje poderia ser denominado — repita-se — uma vasta, uma múltipla, seminovela, uma série, na verdade, de seminovelas. Uma singular seminovela no plural. Vasta seminovela na qual um crítico literário do saber e da argúcia do Professor Freccero chega a descobrir alguma coisa de pré-proustiano, com a diferença de que, no florentino, trata-se, menos de procura, através de métodos novelescos dentro de estrutura poemática, de um "temps perdu" — procura que não deixa de haver na *Divina Commedia* — que de processo inverso, isto é, de "temps retrouvé". Ou, mais exatamente, seja-me permitida a afoiteza de inventar classificação francesa para o tempo dantesco — de "temps surpassé". De tempo ultrapassado, excedido, superado em vez de, como em Proust e em Joyce, recuperado. Um sentido de tempo Augustiniano que permite a Dante deixar as perspectivas dos tempos convencionais pela de um tempo fora do tempo, embora dentro dêle o novelesco seja, por vêzes, de base concretamente histórica, e com alguma coisa, até, de crônica florentina, e, outras vêzes, de base folclórica; e sempre de fácil identificação pelo leitor contemporâneo, ou que se faça contemporâneo, do autor. É por êste seu modo de ser quase novelista que Dante, servindo-se de dimensões, aparentemente contraditórias de tempo, consegue combinar o aspecto público, accessível a todos, dos acontecimentos ou das personalidades que evoca, com aquela intimidade que Unamuno chamava intra-histórica, dêsses acontecimentos, e, ainda mais, dessas personalidades. Intimidade que certos adeptos do "nouveau roman", fazendo, por vêzes, do seu gênero de novela, anti-novela, procuram captar, desprezando quanto seja aspecto público da realidade; enquanto outros procedem de modo contrário, tratando pessoas como se tratassem coisas.

Daí o Professor Freccero salientar, no ensaio com que aparece na obra coletiva *Dante*, a *Collection of critical Essays* (N. J. 1965), que em Dante — na *Divina Commedia* — se verifica uma tal união de verbo e carne que torna possível haver nessa obra monumental o que o insigne crítico italiano denomina "encarnação". Novela de encarnação, seria a de

Dante, através da fusão de "exemplum" e de "esperienza", com a experiência do autor tornando-se exemplo que, por sua vez, se transforma em elemento da experiência para o próprio leitor. O que coincide, de algum modo, com a interpretação da *Divina Commedia*, por Gyorgy Lukacs: a de nela o transcedente se fazer imanente, o imanente, transcendente.

É que em Dante, com efeito, o verbo se faz carne, a carne se faz verbo — poético, teológico, filosófico e também estilístico de tal modo que é numerológico; a carne, novelesca, trovadoresca, histórica, até certo ponto, sociológica. Poderia talvez dizer-se dessa combinação de contrários que é única pelo que nela é grandeza quase absoluta e quase perfeição de realização em obra ao mesmo tempo tão de história e tão de imaginação projetada sôbre um futuro além do tempo. Obra tão de literatura e tão de teologia. E na qual os símbolos surgem como "des êtres plus réels que les êtres vivants", como destaca Georges Meautis no seu *Dante... Essai d'une interpretation* (Paris 1963).

Note-se de Dante que escreveu várias obras, além da *Divina Commedia*, sem, em nenhuma delas, ter sido tão misto ou tão múltiplo ou tão plural como foi, espantosamente, nessa sua criação complexa em que verbo e carne se integram de modo assim singular: quase evangélica ou epifânicamente.

Vita Nuova é a história de seu amor por Beatriz: espécie de autobiografia em que há qualquer coisa de freudiano. O *Convívio* é ensaio filosófico. *Rime*, coleção de versos, alguns escritos no exílio. *De Vulgar Eloquentia* talvez deva ser classificado como trabalho de estética de linguagem, com decidido pendor, da parte de Dante, pela valorização literária da língua do povo, até então sacrificada à latina, dos acadêmicos. De *De Monarchia* bem se pode dizer que é como se fôsse já, no século XIII, um ensaio de Sociologia da Política. Além do que, nos deixou, composições em latim — espécie de demonstração do seu domínio acadêmicamente literário sôbre a língua latina, à qual entretanto preferiu, como escritor, e com notável arrôjo para a época, a italiana — e um tratado de ciência natural — *Quaestio de Aqua et Terra* — composto de conferências pelo autor em Verona. Porque Dante foi intelectual itinerante como foi, em sua Florença, quase político, tendo chegado

a ser prior de Florença e embaixador da então república em Roma. A incursão na política florentina custou-lhe o exílio; e a angústia do exílio, a dor da saudade — tão aguda em exilados românticos, mesmo quando, ao mesmo tempo, anti-românticos — parece ter lhe excitado o poder criador, já estimulado por outra saudade: a de uma impossível Beatriz que de figura do passado passou, para Dante, a imagem fora do tempo; de figura de menina, ou de mulher ainda verde, a símbolo de supremo valor supersexual e até sobrenatural.

Escritor assim múltiplo e mesmo contraditório — filosófico e sociológico, erudito e folclórico, universalista e regionalista, poeta e prosador, teológico e político, amoroso e ascético, romântico e anti-romântico — bem poderia ter se dado, como se deu, à audácia romântica — para a sua época, escandalosa — de introduzir aquêles elementos folclóricos e populares em obra de dignidade acadêmica e de feitio clássico como a *Divina Commedia*. Porque da *Divina Commedia* há trechos que estão ainda hoje na bôca do povo italiano — e até do povo de outras nações — como se viessem, não do livro de um sábio — o sábio que Dante chegou a ser — mas das próprias raízes mais rústicas e até mais pagãs, no sentido original de pagão, das gentes latinas e cristãs. Enquanto, por êsses mesmos e por outros trechos, o livro todo, no seu conjunto, — Inferno, Purgatório, Paradiso — continua a ser analisado, discutido, redescoberto, por academias de vários tipos: de filósofos, de teólogos, de homens de letras.

Note-se, ainda, que não é só na *Divina Commedia* que Dante, com a audácia dos românticos como que certos, pelo que nêles é consciência do próprio gênio, de irem tornar-se clássicos, projeta-se sôbre sua criação. De *Vita Nuova* chega a dizer T. S. Eliot — e que escritor dos nossos dias mais apto a escrever compreensivamente de Dante do que êsse semi-Dante em língua inglêsa? — que é "um misto de biografia e alegoria". Mas um misto de biografia e de alegoria, especifica Eliot, num dos seus *Selects Essays*, (N. 4. 1950), segundo uma receita que se perdeu. Ou, nas suas palavras exatas, "according to a recipe not available to the modern mind".

Porque, entende Eliot em suas páginas já clássicas sôbre o florentino, as experiências pessoais de Dante transferidas para

suas criações de poeta, de escritor, de pensador, de teólogo, são experiências transferidas dêle para essas suas criações, como experiência antes de alma que de personalidade. Uma alma, para quem se considera alma, com *rendez-vous* marcado não apenas com a morte, mas com o além da morte, é mais que uma personalidade. Ultrapassa a personalidade susceptível de análise apenas psicológica ou psiquiátrica ou psicanalítica para exigir outro tipo, senão de análise — quase impossível — de compreensão. O caso de Santa Tereza de Jesus e de suas confissões em contraste com as de Rousseau; ou, em língua portuguêsa, e em dimensões modestas, da poesia autobiográfica de uma Auta de Souza em contraste com o renome também autobiográfico de um Graça Aranha.

Como Eliot destaca, *Vita Nuova* não poderia ter sido escrita por Dante senão em tôrno de uma experiência pessoal. O tipo de aventura sexual a que dá expressão — e que teria ocorrido a Dante, segundo êle próprio, nesse livro, quando menino de nove anos — Eliot pretende haver de fato acontecido sendo o Dante criança de apenas cinco anos; e tendo se dado ao trabalho de ouvir a êsse respeito, psicólogo científico, êste confirmou a intuição de Eliot. É possível — sugere o mesmo Eliot — que Dante tenha alterado a idade, cronológica e até psicològicamente exata, de cinco para nove, devido a algum significado numerológico, para êle importante, do número nove. Em Dante, a verdade mística, a própria simbologia numerológica, estava tão acima da simples exatidão cronológica ou mesmo da mera normalidade biológica, como a alma acima da personalidade. Suas aventuras como alma êle as considerava, decerto, dentro do seu modo de ser autobiográfico, tão superiores às suas experiências como personalidade — embora sua personalidade fôsse a condição da presença de sua alma em acontecimentos históricos como a sua própria participação nas intrigas políticas de Florença — que suas criações transbordam do vigor místico de sua alma. E esta foi uma alma a procura não tanto de um tempo-espaço perdido — várias vêzes recordado amorosamente, pela sua personalidade de florentino de pés, olhos, paladar, ouvidos e sexo agarrados à Florença — como de um pressentido ou intuído tempo além do tempo; e também de um espaço além do florentino,

do europeu, do terrestre. Realidade mística, para êle realíssima. Tempo ultrapassado ao tempo.

Com noutros místicos, em Dante a visão mística do Homem e do seu futuro é antes anti-romântica do que romântica. O romântico nêle revive, passados não desdenhando, nesse afã, daquela verdade foclórica, essencialmente romântica, que tantas vêzes dá à reconstituição dos passados humanos, inclusive os nacionais, uma vida impossível de ser recolhida dos documentos estritamente cronológicos e ortodoxamente históricos.

Daí podermos concordar com o já mais de uma vez mencionado Eliot quando escreve de Dante que nêle há um sentido prático da realidade que o impede de esperar dos seres humanos mais do que êles podem dar; e o faz voltar-se para a morte, e para a vida além da morte, para o compensar, ou mais do que o compensar, do que a vida anterior à morte não pode oferecer a homem algum. Nesta atitude talvez se possa ver um dos característicos mais vigorosamente realistas, ao mesmo tempo que místicos, do modo de Dante ter sido Católico; e que tendo sido também, em nossos dias, o de um Chesterton, depois de ter sido o de um Newman, e sendo o de um Merton, depois de ter sido o de um Psichari, contraria o daqueles outros Católicos, mais socialistas ou mais humanitários, uns de "esquerda", outros, de "direita", do que verdadeiramente — pensaria talvez Dante, se reaparecesse agora e fôsse interrogado, com bisbilhotice jornalística, por um de nós, sôbre o assunto — Católicos. Compreende-se que a Peguy — Católico assim românticamente Católico, e sob êste ânimo, talvez demasiadamente atento à missão humanitário-social da Igreja — não entusiasmasse aquela como que sociologia psicológica da realidade completada por outra, da supra-realidade, além da morte, característica de Dante. Característica de um Dante que possa ser considerado, por alguns de nós, de tal modo nosso contemporâneo, que até tolere, sem escândalo, a denominação de sociologia psicológica que aqui se dá àquela sua "vision-literature prose", isto é, àquela sua "prosa de literatura de visão", que para Eliot — ainda Eliot, — faz de *Vita Nuova*, "tratado de psicologia", ao mesmo tempo que, filosòficamente, inspirado na mais pura filosofia Católica quanto a perfeições — as perfeições terrestres procuradas por socialista utópicos e por humanitaristas desvairados ou românticos

sem corretivo anti-romântico dentro de si: o caso de um Peguy em contraste com o de um Chesterton.

Procuradas por êsses talvez mais Rotarianos ou por esses talvez mais Marxistas do que Católicos, contra a Filosofia Católica e contra a Sociologia psicológica por que se orientou o gênio de Dante ao lidar menos romântica que anti-românticamente com a realidade humana condicionada pelo tempo histórico e pelo espaço físico; e limitada pela falta de fé ou de certeza ou de esperança num tempo além do tempo e de espaços além do simplesmente físico, nos quais, depois da morte, ou através da morte, aquêles absolutos, inclusive aquelas perfeições ainda românticamente sonhadas para tempo e espaço anteriores à morte, por socialistas, Rotarianos, Rearmamentistas morais e humanitaristas de hoje, acatólicos, e até por Católicos a reboque dêsses acatólicos — e isto a despeito do fracasso do socialismo de Estado sueco e do fracasso não sei se diga comunista russo-soviético — sejam absurdos e perfeições, realística, e não românticamente, possíveis. Contanto, é claro, que haja da parte do Católico, como havia em Dante, fé ou certeza ou, no mínimo, como no para-Católico Unamuno, esperança, numa realidade de vida, para o Homem, além da realidade da sua morte. Da realidade da morte de cada um de nós — cada um de sua vez, cada um terrìvelmente só, na morte na qual todos acreditamos.

Dante, porém, acreditava Catòlicamente tanto nesta realidade — a da Morte para cada um e para todos sem exceção — como na do além da morte: também para cada um e para todos sem exceção. É a certeza que irrompe do *Paradiso*, do Canto IV. Pois a inteligência do Católico não pode satisfazer-se com outra verdade, senão aquela além da qual não haja mais verdade a atingir; e que só é atingida pela alma que vê, sente, intui, situações além da morte. Uma filosofia? Segundo Gilson, a obra de Dante está cheia de idéias não só teológicas como filosóficas, embora — diz o autor de *Dante et la Philosophie* — Dante não fôsse tècnicamente nem filósofo nem teólogo. E para o Padre Kenelm Foster, O. P., no seu *Mind in Love: Dant's Philosophy* (Londres, 1956) sua técnica é a de amador, não a de especialista. Mas essa técnica filosófica de amador a serviço de um gênio de poeta, de um seminovelis-

ta, de um quase sociólogo da Política a que não faltava inteligência, quer analítica, quer contemplativa, característica dos grandes pensadores, quer tècnicamente, quer não, filósofos.

De modo que, mesmo quando um especialista em Filosofia sistemática de hoje, como o sábio Dominicano Foster, põe-se ao lado de Dante, para, tratando com êle como se tratasse com um contemporâneo, concluir ser a sua técnica filosófica a de amador e não a de especialista, o filósofo sistemático de hoje não emerge dessa como que acareação de crítico atual com criticado, morto há séculos, maior como filosofo que o remoto Dante, porém muito menor do que êle. Isto porque o esplendor da inteligência filosófica num criador, além de poético, sociológico, da grandeza de Dante, não depende de ter sido êle especialista ou amador na sua técnica filosófica ou na sua sistemática teológica, metódico ou não na sua filosofia ou na sua sociologia psicológica: depende do que nêle subsiste de creatividade nesse e noutros setores. Depende de sua criação: do que criou em filosofia, em teologia, em sociologia, através de obra supremamente literária ou poética. E em creatividade, nesses setores, quem, desde Dante, que o tenha ultrapassado no todo ou no conjunto de uma obra tão complexamente grande: como poema, como literatura de ficção ao mesmo tempo que histórica, como teologia, como filosofia, como sociologia? Em certos aspectos, Shakespeare, talvez, e Santa Tereza e Cervantes; e, ainda, Pascal, Defoe, Gœthe, Dostoievsky, Tolstoi e, possìvelmente, Nietzsche, Bergson, Proust e Joyce, Gide e Thomas Mann. Mas não no conjunto: aquêle conjunto múltiplo e único. Singular e plural.

O que dá tôda essa vida, como que eterna, à obra de Dante, parece ponto tranquilo entre os intérpretes do grande florentino que é a unidade nêle animada por um amor como nunca houve tão intenso e tão absorvente, da parte de um analista e intérprete do Homem, quer considerado em relação aos outros homens, quer em relação a Deus: amor ora analítico, ora sintético sob a forma do que o próprio Dante chama, em *Convívio*, "*unimento spirituale*". Dêsse modo amoroso de Dante tratar aspectos daquelas relações Frei Kenelm Foster encontra a síntese no Canto X de *Paradiso*. "Amor mi spira", confessa o próprio Dante.

Quando Dante, rompendo com as convenções clássicas, insere audaciosamente, em sua obra máxima — a *Divina Commedia* — tôda uma série de sugestões e de episódios novelescos, romanescos, trovadorescos, vindos até êle, alguns dêsses episódios, pelo folclore ou pela bôca do povo, e faz daquela sua obra, sob tantos aspectos, mais de Teologia que de Filosofia e mais de Filosofia que de Sociologia, também uma espécie de novela predecessora, de algum modo, das de Balzac e de Proust, das de Tolstoi e de Dickens, das de Joyce e de Gide, êle o faz — voltemos a êste aspecto da obra de Dante como obra superiormente literária — sensível ao que, nas relações entre os homens, é impato do amor. Inclusive do amor romântico. O episódio de Paolo e Francesca que o diga: Dante dá a êsse episódio um relêvo que a ninguém pode deixar de sensibilizar. Do episódio destaca, em erudito e sagaz comentário à obra de Dante, incluido na obra Coletiva *Dante, a Collection of Critical Essays* o Professor Renato Poggioli, ser romântico no sentido mais literal de romântico: romanesco, até. E é do mesmo crítico literário a observação de que a cultura medieval está cheia de tendências assim românticas e anticlássicas.

Note-se, entretanto, com Poggioli, de Dante, que acolhendo o romanesco não se subordina ao romanesco. Seu sentido da realidade não permite que êle se subordine ao romanesco, embora sendo a sua perspectiva das relações entre os homens, pan-humana, acolhe o que há de romântico nessas relações e êle próprio, por empatia, lhes dá interpretação para-romântica através de vozes como que de trovadores. Mais do que isto: de participantes em intrigas ou em enredos romanescos. E já se tem notado de Francesca — o componente feminino do enrêdo Paolo-Francesca — que emerge da evocação de Dante como a figura dominante nesse enrêdo, com Paolo, "tutto tremante", quase sem a iniciativa de beijar na bôca a mulher amada. Românticamente acovardado. O que dá a Dante a condição ideal para fixar dêsse episódio de amor, romântica e anti-românticamente, o seu potencial de amor pecaminoso; e não êsse amor pecaminoso em têrmos clínicos, simplistamente realistas, zolaescos, com o macho apertando os peitos da fêmea, descendo os dedos sôfregos até o sexo ávido da mulher moça, conquistando-a com a violência por ela desejada. Em vez dis-

so Dante, depois de ter ido quase ao extremo de retratar o não-platônico nesse amor romântico, apresenta um Paolo que não chega a afirmar-se macho convencional e animalmente macho porém um tímido, um hesitante, quase um efeminado: um platônico. Um romântico ao modo platônico a ponto de tornar-se quase anti-romântico.

Mas talvez não seja de tão simples interpretação o modo por que Dante, sempre complexo, nunca simplista, apresenta o episódio. O Professor Paggioli lembra a êsse propósito as palavras que Tolstoi põe na bôca do protagonista masculino de *Ana Karenina;* e segundo as quais aquêles que só entendem o amor como não platônico, — tendência da maioria não só de modernos críticos literários em face de novelas de amor que não se vulgarizam no sexualismo subclínico de um Miller, dentre os atuais, ou dos autores de novelas "naturalistas" do tipo das de Zola, das de George Moore, de *A Carne,* do brasileiro Júlio Ribeiro — não sabem o que pode haver de mais intenso no amor, como amor também platônico. Como amor em que tudo estaria para acontecer no plano físico e só acontece metade dessa perspectiva, a outra sendo a intensamente platônica.

Há quem chegue ao ponto de considerar a pequena grande seminovela Paolo-Francesca, inserida por Dante na *Divina Commedia,* um "contre-roman": uma antinovela. Talvez se possa, entretanto, dizer, dêsse episódio e do conjunto todo da *Divina Commedia,* a que não faltam outros episódios novelescos, que, sem ser, na escala monumental da sua concepção e na grandeza da sua execução, equivalente nem de novela nem de antinovela, apresenta-se — voltemos a êste ponto, já agora, para concluir — como imensa, complexa seminovela, com o convencionalmente trágico dos romances de trovador e das novelas que dêles se derivaram, — inclusive as do tipo obsceno tão notável em Boccacio — tornando-se novelas ou romances "realistas", "naturalistas", e até anti-românticos. Justamente o evitado pela constante preocupação, além de ética, teológica, do poeta seminovelista da *Divina Commedia.* Para Dante, o platônico, no comportamento humano, deveria ser considerado parte tão característica dêsse comportamento como o não platônico.

Quando se observa de Dante que apresenta o episódio

Paolo-Francesca ao mesmo tempo como romance e como anti-romance, como seminovela e como antinovela, é admitindo que se conclua da técnica do florentino ser aí, como no trato de outros episódios novelescos na sua obra monumental, a do romance, hoje chamado, semi-romance, ou a da novela hoje denominada seminovela. Pois um dos característicos da seminovela é evitar o trágico convencional, a que se refere o Professor Poggioli, no seu ensaio *Paolo and Francesa* — capítulo de obra coletiva sôbre Dante, há pouco aparecida em língua inglesa. Cita o lúcido crítico italiano, a êsse respeito, a interpretação de Goœthe que outro crítico moderno, o alemão Erich Heller, desenvolve em livro também recente, traduzido para o inglês com o título *The Desinherited Man* (Philadelphia 1952).

Mais de um crítico tem observado que Dante, fazendo-se presente nos episódios novelescos que inclui na *Divina Commedia,* resguarda-se de ser, nessas suas intrusões, um moralista que reprovasse os pecados dos transviados. Seu desagrado ante êsses pecados é por vêzes profundo. Mas através do que o Professor Poggioli chama "eloquência muda". Evitando a eloquência, quer zolaesca — acrescente-se ao crítico italiano — quer moralista, tanto no registro como que clínico, e não artístico, do não-platânico nos acontecimentos do amor, quer no comentário de desaprovação a excessos nas realizações não-platônicas de desejos sexuais, em qualquer espécie de amor hetero ou homossexual.

Da *Divina Commedia* não parece exagêro concluir-se que é, como obra supremamente literária e, portanto, humanística e não apenas beletrística, uma constelação de seminovelas constituídas em monumental seminovela do mesmo modo que, como poema, é aquela constelação de poemas que nela descobriu Benedetto Croce. Mas com a configuração novelística não se deixando esmagar pela poemática. Daí o próprio Croce destacar da *Divina Commedia* que talvez possa ser denominada uma "novela teológica ou ético-político-teológica, por analogia com as novelas "científicas" e "socialistas" que vêm sendo escritas ùltimamente e que são ainda hoje escritas". Precisamente: seminovelas. Para Croce, Dante comporta-se como "todos os autores daquele tipo de novelas teológicas, científicas

e socialistas" que, nos nossos dias — acrescente-se a Croce — incluiria, nas de tipo teológico, as de um Mauriac, nas de tipo socialista, as de um Romain Rolland, nas de tipo científico, as de um Wells, as de um Aldous Huxley, as de um C. P. Snow. Novelas que, segundo Croce — que neste tipo de novelista ou de seminovelista inclui Dante — são precisas e meticulosas na sua ciência e apoiam o que os seus autores "imaginam", com "a razão" de que as teses sugeridas por elas necessitam para terem validade racional, além da poética: esta a mais importante, é claro.

É certo que Croce, nesta sua interpretação de Dante, é contrariado por Pirandello, que, repele a idéia de haver na *Divina Commedia* a expressão de dois Dantes, um poeta, outro não, um novelista, outro não, pois para o autor de *Seis Personagens em Busca de um Autor*, na *Divina Commedia* não há senão um autor e êste tão sòmente um poeta. Um poeta extraindo poesia da Teologia e da Filosofia Católica, de romances de trovadores, da história de Florença. Mas tão sòmente e sempre poeta. Pois se o seu interêsse fôsse por teologia ou por aquilo, em vez da *Divina Commedia* êle teria escrito — argumenta Pirandello — tratados, dando-lhes estruturas não-poéticas, com fêz — ainda segundo Pirandello — em *De Vulgari Eloquentia* e em *De Monarchia*.

Inclino-me mais pela interpretação de Croce do que pela de Pirandelo, sem desconhecer que Dante foi superiormente um poeta; mas também assistemàticamente um teólogo, um filósofo, um sociólogo da Política; e como poeta, e, ao mesmo tempo, como psicólogo, um como seminovelista, também assistemático. Sempre supranormal quanto a gêneros de composição ou de expressão normais ou convencionais.

Não é certo dos seus tratados que dêles o poeta — o criador por excelência — esteja ausente, expulso de suas páginas pelo tratadista sistemático. Como não parece ser exato que, na *Divina Commedia* os elementos teológico, histórico, biográfico, folclórico, sociológico, novelesco, apenas se pressintam como combustíveis que alimentassem a flama poética do autor e servissem de apoio à estrutura poemática da sua construção monumental. Os dois Dantes, o regional e o universal, o poético e o não poético, o novelista e o não-novelista, o romântico e o anti-romântico, coexistem e completam-se num Dante ao mesmo tempo singular e plural. Singularíssimo e pluralíssimo. Grande pelo que nêle é literatura da chamada beletrística e pelo que, no conjunto da sua obra, e não apenas nos denominados tratados que escreveu, é contribuição potentemente original à Filosofia, à Teologia, à Sociologia da Política.

DANTE — HISTÓRIA E PROFECIA

M. C. Tavares de Miranda

De uma experiência pessoal o poeta-pensador, Dante, nos traça na "Divina Comédia" a história do homem e de seu destino, com o fim, como êle mesmo declara em carta a Can Grande della Scala, "de remover da vida do pecado aquêles que vivem no estado de miséria, para conduzí-los ao estado de felicidade".

Qual o sentido e significação desta história? eis a nossa pergunta.

E o que vemos à primeira vista é uma apresentação dos atos e hábitos humanos; mas desde que nos detemos na análise do poema, somos conduzidos pelo poeta até o que fundamenta os atos, e somos impelidos a abordar a realidade sob dimensões de saber metafísico, teológico e místico.

A "Comédia" descreve a trajetória do homem com o tempo. O homem que indaga, representa e recria tôdas as coisas, refletindo a sucessão de seus dias acumulados de instantes, do ontem, hoje e amanhã, até u'a meta final, em que ela se torna a concreção de uma duração, permanente.

E a fé, esperança e amor cantados no poema, são-nos provas dêste compreender começo, etapas e fim de todo um curso de tempo humano. Não só uma relação dos acontecimentos e, nisto, foge de ser uma narrativa do acontecido, mas é uma referência, em alusão e sugestão, ao que já veio, e é pré-suposto.

Esta a razão, aliás, do sentido alegórico, moral e anagógico da "Divina Comédia", ou seja o da indicação de uma verdade oculta, sob uma expressão diferente, pelo indizível da linguagem na tradução do pensamento, ou seja o da aplicabilidade, ou ainda o da orientação conduzida a uma transcendência, a que nos leva Dante, através de sua experiência, como o

homem que sabe e que nos ensina, pedagogo e guia, mostrando caminho até a etapa final.

Alegoria e anagogia revestem as profecias dos instantes, que exigem discernimento do absoluto e relativo dos atos, sentido moral, dos princípios, razões, fim da criatura homem, em sua própria realidade, sentido metafísico. E do discernimento dos instantes em sucessão, a profecia se exprime como alegoria da duração.

É neste sentido que, um retroceder ao passado na visão de Dante, é ir apanhar o que preparava ocultamente o futuro, um profetizar retroativo, visto no seu presente, como pleno de significação ao futuro. Não mais uma predeterminação dos acontecimentos, uma "fortuna" ou destino cego, fatalidade, mas uma "fortuna" ou razão de ser, uma providência com base numa infinita inteligência e vontade, fruto portanto de decisões. E diante destas razões de ser, absolutas, encontra-se o homem, razão e vontade, para uma aceitação consciente de um plano da Providência divina, o qual deve orientar-lhe a vida, e a êle compete, enquanto ser livre, também, a afirmação da origem de tôdas as coisas e do que devém.

E isto é uma inteligência da história do homem e do mundo, através mesmo do mutável e transitório dos acontecimentos.

"Agora, ó filho, podes ver a curta duração dos bens atribuídos à Fortuna, pelos quais a espécie humana tanto se degladia" diz Virgílio.

"Mestre, lhe disse eu" (diz Dante): "explica-me ainda, que coisa é essa Fortuna, em que tocaste de passagem, em cujas mãos se acham todos os bens mundanos?"

"E êle me respondeu, exclamando: "Ó criaturas insensatas, que profunda é a ignorância que vos degrada! Quero agora que a minha doutrina a todos esclareça".

"Aquele, cujo saber transcende tudo, criou os Céus e designou a cada um deles uma inteligência diretora, de modo que da sua alta esfera se torne visível a tôda a parte da terra, distribuindo luz com igualdade, e proporção:

Semelhantemente impôs aos esplendores humanos uma ministra, e motriz universal que de tempos em tempos transferisse os bens caducos de nação a nação, de família a família, sem que nessa permutação intervenha o arbítrio do homem.

Por onde se explica que, ao passo que uma nação impera, outra decai, segundo o juízo daquela ministra universal, que é oculto como a serpente sob a relva.

O vosso saber não pode impedir as suas permutações: ela provê, julga, e governa o seu reino como as outras inteligências regem o seu".

(*Inf.* VII, 61, 67 - 87).

Neste sentido a história em Dante é considerada ontológica e existencialmente, porque inserida em sua própria existência, testemunha uma verdade. Essencialmente esta história é intra-temporal, e diz da experiência de nossas liberdades, e isto faz a história universal do homem, como ser de decisão, na aceitação e encaminhamento dos fatos.

E tôda a intenção ética de Dante é relacionada com sua experiência histórica, porque é um ter e ser experiência de suas opções e do que as fundamenta, ponderando entre seu querer e seu dever, seja através de uma rejeição ou de um consentimento. E a história de sua liberdade de homem é a história de sua trajetória de homem culpado, e redemido, que para uma compreensão integral de seu ser, vai investigar desde a natureza do ser criado, e através de seus estados de queda origianl, de remissão e de luta contínua em seu ser para o assentimento de uma revelação. Daí ser uma história, esta da experiência humana, em que metafísica e revelação se unem para uma compreensão da falência e esperança humanas, sôbre os dados da natureza e da graça, da razão e da fé.

Porisso mesmo a "Comédia" traça a história de Dante, que não se limita a um relatar de suas experiências individuais, mas ela se completa, numa exigência interna, como história integral e universal, uma história dos atos de Deus e dos homens, de duas liberdades e vontades, a infinita e finita, que se encontram em um certo instante, que é tempo, seja do homem, seja de Deus.

E Dante, como poeta-pensador, sabe condensar em um instante único, como expressão, o que na vida do homem, é também momento único, conjuntamente dado, (cada momento ou instante da vida é único em sua essência para nós, único e irrepetível, e aqui todo o mistério da nossa responsabilidade

e destinação), seja através de sua experiência de amor, ou d própria experiência política.

Nem só a natureza, ou a ética ditam as normas do meu agir e apresentam os valores a serem reconhecidos universalmente. Mas há, e isto constitue uma exigência fundamental ao ser que somos, há um *a mais*, uma atualização neste instante, único, das ações, onde e quando se é convocado a uma doação ou recusa, que só compete a nós decidir, porque vivendo o instante, experienciando-o, podemos coligir as exigências primeiras, ontológicas, e éticas, com as exigências de um determinado momento.

Aqui o irrepetível da história, e dos atos, pelo que se estabelece e se deriva, conseqüentemente, dos encontros das vontades e liberdades.

E a cada momento estas normas que se exigem fundamentalmente devem ser inseridas numa novidade absolutamente radical.

Esta experiência do homem, múltipla e diversa, realizada através das épocas, mas contìnuamente a mesma, — e não se diga igual —, que em cada *agora* do homem, seu instante, é interrogação pelo seu eu que transita e que, no seu experimentar homem e através de suas experiências, mede a sua duração e mede o permanecer das coisas no seu viver. E isto o prova ser história, ser de passado, de presente, e de futuro; ser de processo e de projeção, ser de antes e depois.

E enquanto interroga sua experiência do existir, êle é contato, em seu instante, da visão dialética do tempo, como destinação e cumprimento decisivo de exigências, inserção dos *antes* e dos *depois*. Seu momento, o da decisão, o seu *agora*, é o presente.

A possibilidade de contar o seu passado e meditar o seu futuro, sua possibilidade de agir, é tempo, porque é seu processo do existir, como originar e descobrir; é história como o estender-se, acontecer; como projeto de repetição ou recriação. Invenção, onde condensação e tensão a, memória e profecia indicam movimento.

Eu digo movimento e não simples mudança. Movimento ou ato, um aperfeiçoar, um realizar-se pleno. Êste movimento é experiência de encontros, ou seja, é a experiência da

história, o experimentar-se homem, pelo seu decidir-se, assumir tempo, em formas de decisão. Experiência do homem que só se realiza no instante; repito, no instante de encontro de tempos e liberdades.

E que foi, melhor que é, o amor em Dante e a própria visão política nêle? senão êste encontro? portanto uma história!

História do amor plenificado, que se saboreia, é o Paraíso, "concentração num fogo aceso pelo amor de tôda a luz espalhada pelo universo", "a forma universal de tudo quanto foi criado, e dizendo isto sinto que se me dilata com maior deleite o coração", e "minha mente suspensa estava fixa, imóvel e atenta, e mais ansiosa de ver quanto mais olhava, pois é tal o efeito daquela luz que não é possível afastar da sua claridade os olhos em busca de qualquer outro aspecto. Nela se resume todo o bem que serve de objeto à vontade; fora dela é defeituoso o que ali existe de mais perfeito" (*Par.* XXXIII, 85-87, 91-93, 97-105). História de amor intemperante, defectivo, distorcido, é o Purgatório; e o não encontro é não-amor, e é o Inferno.

E sua visão política não é também uma distinção de ordens do temporal e do espiritual, sob uma harmonia superior, a de um Bem supremo, que o Primeiro Amor "que tudo move", "que move o sol e as demais estrelas" (*Par.* XXXIII, 145) destinou ao gênero humano? (Cfr. *Mon.* III, 8-10).

Êste conhecimento do que acontece é, em Dante, um procurar orientar-se ao que é, para descobrir o que constitui o mistério da perda ou salvação do homem, através de indagações filosóficas que se nos apresentam pelas palavras de Virgílio, o homem do saber natural, da razão, através de saber teológico e do saber da fé, onde Tomás de Aquino, Boaventura, Beatriz, são os seus mestres, e através do saber místico, pelo devoto servidor da Virgem Maria, mestre espiritual e homem da Igreja, cujas pregações e escritos falam da salvação do homem, e de sua felicidade que consiste no fruir eternamente de Deus, pelo conhecimento e amor na eternidade, e "que com seu espírito de contemplação neste mundo, gozou antecipadamente daquela bemaventurança", (*Par. XXXI*, 110-111), São Bernardo.

Nisto talvez, uma outra razão do *sublime* e do *difícil* na compreensão de Dante, porque através de tôda alegoria, num intento de tornar mais accessível a verdade, há uma constante da revelação do mistério cristão.

Se por um lado a indicação do Amor de Deus, Criador e Providência, também Deus que é Verdade e Justiça, e a apresentação do homem, pecador, e a origem do mal auxiliam à compreensão da nossa realidade, por outro lado nos colocam de cheio em meio do mistério do homem e mais ainda do indizível mistério de Deus. Seu compreender da natureza humana e sua confiança no homem, ser racional e ser livre, — e disto é prova o canto X do *Paraíso*, 133-138, onde Siger de Brabant ao lado de Tomás de Aquino, é por êste elogiado, em sua função poética de mestre da filosofia de Aristóteles, filosofia da razão natural, que é conciliável com uma teologia, como a do tipo tomista —, são confirmados cada vez mais à medida que avança na intelecção do homem integral, natureza e transnatureza, natureza aperfeiçoada pela graça, que não a destrói, ao contrário, a supõe, pela razão coroada pela fé, que é a inteligência a penetrar no reconhecimento das ações divinas e aderindo à Sua manifestação pela Palavra Transcendente.

Sua fé é a dimensão de seu amor esta "substância das coisas que se esperam e o argumento das que não se vêem, e esta parece-me ser-lhe a essência", diz no *Paraíso* XXIV, 64-66. "Os sublimes mistérios que aqui se me apresentam evidentes, tão escuros são aos olhos terrestres que não existem senão na crença, sôbre a qual se funda tôda a nossa esperança; e por isso toma o nome de substância. Sôbre tal crença convém argumentar, sem atender a nenhuma outra prova; e por isso toma o nome de argumento" (*Par. XXIV*, 70-78).

Nenhuma irracionalidade pois, conquanto viva em não-formulações.

E a esperança "é a certeza da vida futura, produzida pela graça de Deus e pelos méritos precedentes" (*Par.* XXV, 67-69). Expectativa e confiança, pois, no futuro, no qual tôdas as coisas chegam ao seu têrmo.

* * *

História que também é profecia, desde que ela se refere a êste acontecimento único de uma decisão livre e de um destino, em um instante único também, que se faz pelo encontro dos tempos e das vontades.

Daí o sentido do evitar previsões, a partir de dados atuai apenas campo do verossímil, para afirmar um imprevisível. É um inteligir sôbre e na realidade, com base na fé. Concepção do mistério cristão, com base na doutrina da Sagrada Escritura e no magistério da Igreja.

Dante nos diz uma história que se faz entre uma justiça liberadora e um destino, e confessa êle, então, num anseio de intelecção, que "bem percebe que nosso entendimento jamais se sacia, se não recebe a luz da Verdade, fora da qual verdade nenhuma existe" (*Par.* IV, 124-126).

A viagem pelos três reinos do além, é um apontar ao homem tal qual foi, é, e será, a sua realização de acôrdo com a liberdade de suas decisões, tentando revelar-lhe o absoluto.

Profecia em Dante não tem referência a alguma previsão, nem é antecipadora. Influência da visão bíblica, onde a profecia é uma categoria da revelação, que exige a comunicação com outros da verdade, e clamando sua inserção numa realidade vivida, existencial? Julgamos poder afirmar que sim. O dizer de Dante é profético enquanto se faz inserção na existência pela participação nas esferas do finito e do infinito da inteligência e palavra humanas, com o próprio Espírito e Palavra de Deus.

E o que é objeto da proferia é o dizer *dêste* Espírito e *desta* Palavra, não em sua essência, mas no referir, como primeiras, em origens, as próprias Ações de Deus.

O que é a descoberta de Dante é êste encontro com Deus através de uma experiência, a sua, que é uma experiência da misericórdia de Deus. A Senhora Gentil e Lúcia no início do poema, não são a Misericórdia e a graça, que movem Beatriz e Virgílio, a Fé e a Razão para salvar o poeta "da selva escura, porque o reto caminho era perdido" (*Inf.* I, 2-3)?

E o cumprimento das Leis, a exigência de um saber liberar-se, não "volvendo os passos por uma senda menos verdadeira, seguindo falsas aparências de bem, que não sustentam nada que prometem" (*Purg.* XXX, 130-132), do seguir as virtudes

naturais, já dos pagãos, e que em Platão foram tão bem fundamentadas e ordenadas segundo a natureza profunda das coisas, são completados pelas virtudes teologais, pelos dons do Espírito Santo (*Purg.* XXIX, XXXI), e o Amor que é Deus mesmo, é apêlo e acolhida aos homens para o amarem: "sempre o Amor que regozija êste céu acolhe o que nêle entra com semelhante saudação, para o preparar ao fulgor da sua vista (*Par.* XXX, 52-54).

História e Profecia que vemos através das individualidades apresentadas, das opções feitas, das circunstâncias e ocasiões diversas, e do livre arbítrio. "Posso dizer-te que a razão humana sabe discernir aquilo que se lhe impõe e que se tem de crer pela fé. Tôda a substância espiritual que é distinta da matéria e ao mesmo tempo unida com o corpo, tem reunida em si uma virtude especial, que se não pode conhecer sem operar, nem pode demonstrar-se senão pelo efeito, como numa planta a vida se manifesta pelas fôlhas verdes. Mas o homem não sabe donde lhe vem a inteligência das notícias fundamentais e o amor das coisas que primitivamente apetece, as quais estão em nós, como está na abelha a inclinação de fabricar o mel; e estas primeiras tendências naturais não são suscetíveis de louvor nem de censura. Para que a esta primeira vontade não se ajunte qualquer outra bôa ou má, recebeste da natureza a razão, que te aconselha a dar o teu consentimento: é dela o princípio donde parte a causa do teu mérito, conforme acolhe e separa os bons amores dos máus. Aquêles que penetraram no âmago de tal matéria descobriram esta inata liberdade, e também ensinaram a sua filosofia moral. Por isso, suposto que todo o apetite surja em ti por fôrça de necessidade, tens sempre o poder de o sustar. A nobre virtude de que te falei, Beatriz chama-lhe livre arbítrio" (*Purg.* XVIII, 46-74); "o maior dom que na sua liberalidade nos concedeu Deus ao criar-nos, o mais conforme à sua bondade e o que Êle prefere, é a liberdade de arbítrio da qual estão dotadas tôdas as criaturas inteligentes e sòmente elas" (*Par.* V, 19-24).

História e proferia das distinções do temporal e do espiritual. E um exemplo dentre outros são os elogios, nos cantos X e XII do *Paraíso*, a Paulo Orósio, dos "Sete livros da História contra os pagãos", o homem de fé absoluta que vê a

história determinada por um princípio e fim sagrados, e a Joaquim da Fiore, com seu "Evangelho Eterno", de método profético-histórico de interpretação alegórica que, em visões escatológicas, procura discorrer sôbre as épocas de dispensações da Trindade, a constituirem as rgandes épocas da história.

* * *

Se Dante nos traça a história do homem dentro do quadro de cultura de seu tempo e segundo sua fé religiosa, o que o impulsiona é o desejo de fazer aparecer em realce a unidade e integridade de tôdas as coisas, sob uma Luz e Amor divinos.

Sua obra, e sobretudo a "Comédia" chamada Divina, pelos pósteros, é uma Suma de verdades humanas e divinas, tudo harmônicamente relacionado segundo a natureza do ser e seu primeiro princípio e motor.

É também a história real do homem apanhada no seu acontecer vivido, e o seu objetivo é alcançar, pela visão da face dos condenados, a penitência, e o dispor-se a acolher positivamente a graça divina. Uma história íntima, do universo interior do homem, de seu caráter, de seus atos.

E a partir desta experiência com o tempo, é que se eleva para abarcar o homem em sua concreteza e universalidade.

História e profecia como memória e esperança. E já a memória é *olvido*, (léthe), esquecimento, opondo-se ao que é primordial e ao que aconteceu, e é um *ter presente o bem praticado*, (eunoíe), reconhecimento, benevolência (*Purg.* XXVIII, 130-131, XXXIII 123-129). Memória — êste reter na mente — os fatos do passado tornado presente, que com amor e em amor nos façam ir a Deus. É conhecimento e amor, penetração com o intelecto até o fundamento de tudo, do que tem sido e é, e só a memória pode saber (*Par. I*). Mas neste apanhar de tudo, na totalidade do ser, prefigura e conhece o futuro.

Memória e esperança na "Comédia" que não se retêm em descrições. São substancialmente ontológicas e existenciais, no que se pode ver através da passagem da ordem dos fatos a um conhecer e saber dos mesmos, e daqui a um buscar a ordem do ser último.

História do homem, história da comunidade temporal e espiritual que caminha a um têrmo, e neste se encontra definitivamente um juízo.

História vista no curso efetivo das ações humanas, do homem em seus méritos e deméritos e nesta trama dos próprios atos, entram a inteligência e a liberdade humana diante da graça e misericórdia de Deus.

E a questão que se levanta é a da Justiça de Deus e de seu Amor. Também de sua soberana Liberdade na criação.

O tema da história da "Comédia" é o homem, o homem eterno no mistério de sua existência, situado entre a razão e a fé, seu poder e dever, na caminhada de um saber renunciar, recolher-se em si mesmo e conformar sua vontade com a de Deus, o que não significa um ser passivo, puro conformismo, mas uma atividade do saber dispor-se ao encontro com Deus.

E neste sentido falamos de História e Profecia, porque junção do contingente com o absoluto, história; e do tempo com a eternidade, — profecia; ou ainda a afirmação da presença do absoluto no tempo, que não é senão Deus mesmo.

E daí enquanto profecia ela denuncia, em seu tempo, e para todos os tempos, as pretenções humanas, parciais e extremadas, de superestima ou desestima dos bens terrestres, seja nos indivíduos, ou nas comunidades, política ou eclesial, que causam a desorganização intrínseca e externa, (lembremo-nos das três feras do *Inf.* I, incontinência, malícia, bestialidade, do esquema aristotélico, *Inf.* XI, 79-84), sem o discernimento do relativo e absoluto, do contingente e necessário, do acidental e essencial.

Profecia como apêlo a um julgamento, único aliás, do autor e motor da história. E daí profecia como clamor ao reconhecimento pelos homens das leis e normas eternas; também apêlo aos que receberam a revelação de Deus.

Profecia — apêlo à consciência, das responsabilidades dos atos e palavras.

Além dos fatos, ela exige um ver, saber ver, considerar a ordem devida a cada coisa; o cumprimento natural das leis do ser, das normas do agir, que condicionam (não digo, causam) todo e qualquer desenvolvimento ulterior da história.

Profecia enquanto inteligência destas leis e indicação de caminhos, para que haja decisão do homem.

História fruto de uma decisão, e não de um arbitrário. Uma invenção ordenada, obediente às normas, e não prêsa a uma repetição do passado, porque se instaura sempre numa existência, novidade de cada instante, uma continuidade, é claro, do vivido, duração criadora, o tempo da esperança, como tempo da humanidade, esta família de Deus, originada do tronco adâmico e aí enfraquecida pelo pecado, mas família de Deus, redemida pelo nôvo Adão, Cristo.

"Esperem em ti, os que te sabem o nome; porém, quem o não sabe, se possui a fé que eu possuo? Infundiste-me o teu espírito de maneira que dêle estou imbuído e comunico a outros a sua eficácia". (*Par.* XXV, 73-78).

DANTE E OS MODERNOS

— I —

CÉSAR LEAL

A partir do século XIX, Dante tornou-se uma divindade para muitos escritores, especialmente para aquêles cuja consciência formal parece estar intimamente relacionada aos processos de construção geométrica, ou geométrico-simbólica, tal como se pode observar nos diferentes planos construtivistas da *Divina Comédia*. Segundo creio, as relações entre Dante e os modernos devem ser analisadas, ainda que sumàriamente, para que se possa melhor entender o significado de sua influência na lírica contemporânea. Para muitos escritores, a investigação de tal problema não apresenta dificuldades, o que não é certo, quando se verifica que o poema de Dante se apoia numa distribuição mística de formas a que se associam unidades de sentido de natureza sumamente complexa. O estudo do problema implica uma revisão da terminologia da crítica, pois quando se analisa a poesia que a partir do século XIX vem modificando as teorias da expressão poética e o conceito de moderno na arte e na literatura òbviamente se procura estabelecer relações entre o poema moderno escrito na época em que Arnaut Daniel inventava a sextina, outro que fizesse sua aparição na Inglaterra quando em Londres se falava de um "modern style" na arquitetura, e ainda os poemas moderno de Pound e Eliot, Apollinaire e Rilke, Dylan Thomas e Evetuchenco, que de certo modo coincidem com a criação do arranha-céu de cem andares, o desenvolvimento da Física Atômica e a exploração do espaço extra-terrestre.

Em todos os casos aqui citados creio que apenas no último exemplo se pode estabelecer uma relação entre o *moderno* a que se refere Dante em seu encontro com Guinizelli, no *Purgatório*, e a estrutura da lírica contemporânea. Claro que tal identidade de conceitos só pode ser estabelecida no plano ar-

tístico. O poeta moderno dos séculos XIX e XX não seria nem poderia ser igual ao poeta moderno dos séculos XIII ou XIV. Mas ao aproximá-los agora, não vejam nisso uma intenção minha em estabelecer paralelos entre a poesia do fim da Idade Média e a poesia contemporânea. Minha tese deve ser entendida nêstes têrmos: o conceito de *moderno*, na poesia do século XX está mais próximo do de Dante do que o conceito de moderno que prevaleceu no período unitário do classicismo, quando as formas literárias internacionalizadas por Petrarca, Boccaccio e Ariosto constituíam o cânon da literatura européia, especialmente da poesia, enquanto Dante, como observou Papini, era considerado um megatério ou dinossauro fóssil, cuja obra era lida apenas nas catedrais por meia dúzia de clérigos vadios.

O *Resorgimento*, a revolução romântica alemã, Gabriel Rosseti e seu grupo na Inglaterra restabeleceram o prestígio de Dante, graças ao interêsse — especialmente dos românticos — pelos estudos medievais. Contudo, a liberdade formal dos românticos não poderia realizar-se em perfeita harmonia com a disciplina intelectual de Dante. Segundo creio, a *Divina Comédia* só veiu a influenciar decisivamente a poesia contemporânea com a decadência do romantismo, no fim da primeira metade do século XIX. Muitos poderiam dizer que a poesia moderna continua sendo romântica, o que não me parece exato, pois o que ela conservou do romantismo novecentista — como nos demonstra o romanista Hugo Friedrich — foi seus meios de representação daquele estado de consciência que desde a segunda metade do século ia cada vez mais se distanciando do romântico. Por isso muitos com razão asseguram que a poesia que se escreve atualmente "é romantismo desromantizado".

A primeira obra autênticamente moderna cujo plano arquitetônico se assemelha ao da *Divina Comédia*, é *Les Fleurs du Mal*, de Baudelaire. Não intentem ver nessa observação um desejo de aproximar um poeta menor como Baudelaire da posição em que se encontra situado Dante. A comparação já quase chega a ser antiga.

Contudo, Baudelaire é o principal teórico da poesia moderna tal como a escreveram ou escrevem ainda poetas como Pound, Federico Garcia Lorca, Carlos Drummond de Andrade, Fernando Pessoa, Jorge de Lima. No caso da obra dêsses autores a relação de proximidade com a *Comédia* não ocorre apenas no intento construtivista, em que prevalecem as unidades de sentido místico, a composição numérica, o anseio de elevação que no plano interno se manifesta por uma ânsia de purificação pelo fogo. Os *Four Quartets*, de T. S. Eliot, estão impregnados do pensamento de Dante. Quando na segunda parte do "Little Gidding", Eliot nos fala de um encontro com certo mestre já morto, conhecido, olvidado, mas lembrado ao observar em seus traços tostados, os olhos de um fantasma familiar e íntimo, que o obriga a exclamar de súbito: "Como? Você aqui" (What are you here?) não está senão repetindo a surprêsa de Dante ao encontrar às margens do Flegetonte — o rio de fogo do Inferno — seu antigo mestre Brunetto Latini: "Siete voi qui, ser Brunetto?" "Mestre Brunetto, vós aqui?". Observe-se que em ambos o tema é o de castigo pelo fogo. Diz Eliot:

> From wrong to wrong the exasperated spirit
> Proceeds, unless restored by that refining fire
> Where you must move in measure, like a dancer.
> (De êrro em êrro avança a alma exasperada
> enquanto não a restaure o fogo que refina
> e nos impõe um ritmo, como aos bailarinos).

Em seu diálogo com Dante, diz Brunetto Latini, desculpando-se por não poder sentar-se, pois tem de obedecer ao ritmo da dança:

> Ò figliuol, dissi, qual di questa greggia
> s' arresta punto, giace poi cent'anni
> sanz'arrostarsi quando'l foco il fegia.

A semelhança das duas passagens dispensa a análise, de tal modo que não se pode conceber a de Eliot senão como um exercício perifrástico. A dificuldade inicial que Dante tem em reconhecer seu antigo mestre é estar êle com o rosto requeimado, o mesmo motivo que faz Eliot esquecer também um dead master que de súbito responde ao seu grito: "What! are you here?" (Como! Você está aqui?).

Baudelaire, num dos poemas das *Fleurs du Mal* — Ascention — também revela a influência que sôbre êle exerceu a *Divina Comédia*. Atira-se aos céus alegremente, numa fuga a tudo o que é terreno, arrastado no vôo por voluptuosa fôrça que

o conduz aos "espaços claros", que êle metafòricamente chama de "puro e divino licor". Aspira alcançar o Empíreo, mas o que choca em Baudelaire em relação à mística, está em não alcançar depois das estrêlas senão a "linguagem da flôr" e da "matéria muda", justamente onde Dante se deslumbra na "luce eterna", com a qual se identifica, tornando-se parte inseparável dessa Luz. Se em Baudelaire não há uma perfeita identidade com a visão de Dante no plano da construção interior, é evidente que o mesmo não ocorre em relação aos grandes poetas do século XX, cujo mestre de todos é Dante. Os exemplos de Eliot abarcam um campo extensíssimo em sua obra; melhor, portanto, que o leitor substitua meus comentários pelos próprios textos eliotianos.

No Brasil, o maior poeta e agora o menos estudado em nosso próprio país, Jorge de Lima, foi o que melhor entendeu a importância de Dante. Sua compreensão intelectual de certas passagens da *Comédia* é admirável. Por exemplo, esta em que êle fala da dança dos espíritos divinos (cantos XIII, XXX, e XXXI do Paraíso):

E de repente, passa-se de nôvo
a cena da coréia delirante:
e enquanto vem de cima o cisne de ouro,
os dançarinos mudam de semblante.
Senti meus olhos mais que dantes altos,
sem perceber se o giro estava em mim
ou se nos sêres áureos que giravam
como corola viva se entreabrindo.
Era um orbe rodando todo acêso
arrastando-me a vida: e aqui e além
levando-me de vez no eterno giro.
Da visão vale a hora verdadeira.
O minha graça, ó vida de repente,
que loucura medonha e que alegria.

A síntese de Jorge de Lima não abarca apenas os cantos do Paraiso aqui citados. Quando êle diz que sentiu seus olhos mais do que dantes altos, sem saber se o giro do orbe aceso estava nêle ou nos seres áureos que giravam, não está senão interpretando uma das passagens do Canto XXXIII, quando Dante, fitando a Suprema Luz ou seja a Trindade, diz:

Non perché più ch' on semplice semblante
fosse nel vivo lume ch' io mirava
che tal è sempre qual s' era davante;
ma per la viste che s' avvalorava
in me guardando una sola parvenza,
mutandom'io, a me si travagliava.

Noutra passagem, Jorge de Lima nos fala também da chama, aludindo não ao fogo eterno, ou ao fogo purificador, mas ao Espírito Santo, que do cimo domina os malebolges e a ilha "insofrida". Aqui há uma alusão clara ao problema da queda. A montanha do Purgatório é em Invenção de Orfeu "a ilha insofrida", a "altiva serra" que se formou simultâneamente com o Inferno, conforme a explicação de Virgílio no final do Canto XXXIV, da *Comédia*. Virgílio mostra como Lúcifer ao cair perfurou o centro da Terra. O cone formado pela perfuração, contendo nove círculos, criou o Inferno, enquanto a terra espantada retirou-se no outro hemisfério formando a montanha do Purgatório, que se ergue no mar (o mar do ser) constituída também de nove moradas: os sete círculos ascendentes onde são purgados os sete pecados capitais, o paraiso terrestre e a árvore da vida.

Procurei mostrar até aqui a influência de Dante sôbre os grande poetas modernos, elegendo como exemplos Baudelaire, T. S. Eliot, e Jorge de Lima. Poderia também citar Pound, poeta complexo, que além de profético procura realizar em seus Cantos — sua obra mais importante — algo tão grandioso quanto a *Divina Comédia*. Êsses Cantos também se dividem em três partes: Inferno, Purgatório e Paraíso. A obra vem sendo trabalhada há mais de quarenta anos, e constitui, efetivamente, uma poesia soberba. O Inferno é representado pelos gregos, o Renascimento e as duas grandes Guerras mundiais; o Purgatório é formado pela moeda e os bancos; os últimos Cantos, que ainda estão sendo escritos, representam o Paraíso. Pound nos mostra a tragédia do mundo moderno, a admiração do homem pelas máquinas; mas não esquece de revelar que o Inferno dos campos de concentração é tão realista e doloroso quanto o próprio Inferno de Dante. E quando se verifica que um só homem assassinou em nossa época seis milhões de judeus, então

não se pode desculpar os poetas de vanguarda, cuja expressão empobrecida resulta, em grande parte, do rompimento com a tradição, embora se agarrem a Pound, o inovador poeta que desde 1920 abandonou a poesia de vanguarda.

Poderia dizer ainda que, no caso de Baudelaire, a influência que êle sofre seria mais de Milton do que de Dante. Efetivamente, a subida de Baudelaire ao Empíreo, onde depois de atravessar os longes estrelados não encontra senão a "linguagem da flôr" e da "matéria muda", revela uma tensão bipolar, já notada por Hugo Friedrich: um dos polos da tensão o empurra para os céus: o outro — o polo satânico — o devolve ao abismo. A imagem dessa luta nos lembra uma passagem de Milton no Canto III do *Paraíso Perdido*, quando um grupo de almas condenadas depois de atravessar os sete céus, as estrêlas fixas e o Móbile Primeiro, numa busca de reconquista do Paraíso, já levantava os pés sôbre o primeiro degrau das portas de São Paulo quando um forte vento o dispersou, a uma grande distância, na vaga região do ar. Entretanto, Milton é um filho espiritual de Dante. O *Paraíso Perdido* não teria existido sem Dante, assim como Dante sem Virgílio não se poderia conceber. Meu intento até aqui foi provar a modernidade de Dante. Os que o acusam de obscuridade não são pessoas bem informadas sôbre a *Divina Comédia*. T. S. Eliot, em ensaio mundialmente famoso diz que Dante é mais fácil de ler do que Shakespeare, que se serviu de uma linguagem metafórica extremamente difícil. Dante, ao contrário, é mais fácil de ler do que os poetas modernos, pois sempre expressa visões, "hábito psicológico, cuja arte esquecemos, porém tão bom quanto qualquer dos nossos hábitos intelectuais modernos". Em certa passagem de seu estudo, lembra-nos que hoje o costume de ter visões ficou relegado aos loucos e aos ignorantes, mas que em certa época foi um gênero de "sonho significativo, interessante e disciplinado". Confesso que não me atrevo a discordar de tais conceitos. Isso é boa crítica, porque ajuda o leitor da *Comédia* a não dar importância às acusações de obscuridade em Dante. Um movimento muito cultivado em nossa época é o surrealismo. A palavra foi criada por Apollinaire, mas o surrealismo mesmo, segundo o manifesto de André Breton, começou com Dante.

O sistema das imagens

Ainda que muitos situem no mesmo nível de Dante poetas modernos como Ariosto, Camões, Shakespeare e Goethe, creio por uma experiência particular que não deriva apenas do gôsto mas de um estudo quase sistemático da poesia, que a *Comédia* é um livro único, uma obra que não pode ser comparada a nenhuma outra, nem mesmo ao *D. Quixote*, que também — como observou Mário Casella, da Universidade de Florença — se fundamenta na metafísica cristã do ser, realizando a epopéia do espírito que se eleva a Deus e com êle se identifica, revelando a vida da humanidade em seu passado, em seu presente e seu futuro, para além das divisões esquemáticas da História e do Tempo.

A concepção arquitetônica do poema exige uma técnica de composição numerológica. Na *Divina Comédia*, quando se analisa o sentido dessas relações entre a numerologia e a expressão poética em si, sente-se natural inclinação em separar a função, simbólica ou mística, dos números, daqueles valores considerados próprios do poema. Falo do poema em sentido amplo e não apenas da *Comédia*. Dêsse ponto de vista geral, os números não teriam significado poético; não constituiriam mais do que maneirismos técnicos desligados da verdadeira expressão. Mas em Dante os números funcionam também como imagens. Seria possível alguém conceber expressão verdadeiramente poética sem imagens? Croce, para quem a *Divina Comédia* seria apenas pouco mais que fragmentos líricos interrompidos por falsa ciência, vê no poema de Dante a fixação da transcendência medieval na natureza proteica de seu terceto, não parecendo dar maior importância aos números. Para Croce, a poesia prescinde de estrutura, de artifícios, configurando-se apenas através do ritmo, do metro, das palavras. Ao negar valor à alegoria — e o número em Dante é também alegoria — Croce parece esquecer que o terceto por êle citado como inscrito em bronze, é quem sustenta, num encadeamento *ad infinitum*, a mais complexa estrutura linguística que a mente humana já organizou.

Mas a Croce não interessam alegorias e outras figuras que sirvam apenas para revestir a *espressioni letteraria*. Sua teo-

ria da *espressioni poetiche* é interessante porém extremamente arbitrária. Claro que êle julga qualquer poema de acôrdo com suas próprias teorias. Mas muitas pessôas — inclusive eu — discordam delas; por exemplo, quando êle exclui do âmbito das obras pertencentes à *espressioni poetiche, Os Lusíadas,* os melhores poemas de Byron, alguns dos melhores livros de Schiller, e até obras inconfundìvelmente poéticas como os dramas, as comédias de Molière. Parece-me que Croce, ao negar valor artístico ao método alegórico, se contradiz, pois ao mesmo tempo, concede à imagem a importância que geralmente deve ter em todo bom poema. Onde estaria, então, a contradição? Justamente no fato de que não se pode negar à alegoria uma condição de imagem. Daí por que — segundo me parece — não se deve valorizar a imagem e negar a alegoria.

Sem recusar o conceito de que a alegoria não é senão uma substituição do abstrato pelo aparentemente concreto, ou como definiu Coleridge, "uma transposição de noções abstratas para uma linguagem colorida", prefiro considerar o alegorismo de Dante como um perfeito sistema de *imagens intensificadoras,* do tipo das que Henry Wells encontrou nos poemas de Spenser, ao procurar exemplos de tais figuras na poesia de língua inglêsa. Para os melhores críticos de poesia dêste século, ao contrário de Croce, o método alegórico não é "frígido" nem "anti-artístico". Croce fala das dificuldades da alegoria por ser tôda composição alegórica uma tentativa de "aproximação convencional e arbitrária de dois fatos espirituais". Por exemplo, um conceito e uma imagem, "pela qual se pretende que esta imagem deve representar aquele conceito". Para u'a mente filosófica, educada dentro de uma concepção de que o saber é coisa feita, vivendo todos nós dentro da filosofia ou do conceito mondrianiano da arte realizada, Croce pode ter razão. Para mim, que não costumo aderir à autoridade dos filósofos ou dos teóricos, prefiro acreditar que símbolo, imagem, alegoria constituem limites fluídos de um mesmo território; ao fazê-lo, uso da mesma liberdade que Croce usa para negar a existência dos gêneros literários ou afirmar que *Os Lusíadas* não é uma obra poética.

Que seria, então, para Croce a *Divina Comédia,* cujo autor êle tanto admira e o chama de "pai Dante"? A *Comédia* seria uma obra de serviço, uma obra de compromisso, didático-estrutural, uma novela teológica, constituindo justamente esta parte de compromisso ou de serviço o elemento prosaico do livro, com trechos líricos emaranhados na trama novelesca. Um seu discípulo — Karl Vossler — observou com certa acuidade que para Dante jamais a relação "poesia-prosa" constituiu um problema como ocorreu em relação a tantos poetas europeus do século XIX, para os quais depurar o poema de contaminações filosóficas, ou purificar a prosa de qualquer contaminação poética, foram tarefas árduas, muitas vêzes convertidas em auto-flagelação. Ao contrário de Croce, Vossler é da opinião que Dante "teria visto no elemento "teológico" o condutor, e na poesia um auxiliar que não fêz prevalecer a qualquer prêço". Julgo, porém, que o juizo de Vossler merece uma retificação. Não creio que Dante tenha desejado, na *Divina Comédia,* ser mais do que poeta, ainda que o tenha sido. É o que pretendo demonstrar ao longo dêste ensaio. Mas antes gostaria de fazer algumas alusões ao problema numerológico.

Da l'un, se si conosce, il cinque e 'l sei[1]

Êste verso Dante põe na boca de Cacciaguida no XV Canto do *Paraíso.* Vejamos todo o terceto: "Tu credi che a me tue pensier mei/ da quel ch' è prime, cosi come raia/ da l'un, se si conosce, il cinque e 'l sei..." Trata-se de uma referência à Metafísica numerológica de Pitágoras. O fato da *Divina Comédia* ser estruturada sob uma concepção numerológica não foi ainda estudado suficientemente. Acredito que os números, em Dante, têm mais do que o significado místico que se lhes atribuia na Idade Média. Não representam também apenas uma união entre o alegorismo numerológico dos hebreus e a metafísica numerológica dos gregos. Os números em Dante constituem estruturas primárias destinadas a sustentar a cadeia de símbolos e figuras alegóricas, através das quais o leitor entra em comunhão com o poeta e participa, assim, de sua viagem pelos mundos da transcendência. Creio que é através dos nú-

1 — Sôbre numerologia cf. Aristóteles (Met. I, 5 e XIII, 6) e E. R. Curtius (*Literatura Européia e Idade Média Latina* (excurso XV).

meros que o leitor se sente identificado com a função transumana de que se encontra investido o poeta, e cuja experiência nos revela no Canto I do *Paraíso*, estrofes 22 a 24:

Beatrice tutta ne l'eterne rote
Fissa con li occhi stava; ed io in lei
le luci fisse, di là su remote.
Nel suo aspetto tal dentro mi fei
qual se fe' Glauco nel gustar de l'erba
che'l fe' consorte in mar de li altri Dei
Transumanar significar per verba
non si poria; però l' esemplo basti
a cui esperienza grazia serba

O número 9 na *Comédia* quase sempre significa um milagre, por ser um múltiplo de 3, símbolo da Trindade. O trecho citado tem 9 versos, que expressam de forma total tudo o que Dante deseja para fazer sentir ao leitor o que significa "trasumanar".

A passagem nos mostra que a experiência de Dante, como pessoa que transpõe o plano humano e situa-se diretamente no plano divino, não ocorre apenas no momento em que êle contempla a Deus, no último Canto do *Paraíso*. Já aqui se revela a nova condição, depois que lhe fôra apagado, num dos Cantos finais do Purgatório, o último dos 7 P que lhe haviam marcado na testa, e Matilda o banhara no rio Eunoé, sob as vistas de 9 figuras femininas: Beatriz, as quatro Virtudes Cardiais, as três Teologais e a própria Matilda. Os versos mostram que êle ao observar o rosto de Beatriz, cujos olhos estavam fixos ne l'eterne rote, viu na própria face de Beatriz a luz divina e dela foi penetrado intensamente. Recorre então à bela comparação épica dêle com Glauco, que tendo comido um alimento exclusivo dos deuses marinhos, sentiu-se de súbito deus no mar como os demais. *Trasumanar* Dante não pode dizer o que significa "per verba", porém ao leitor basta o exemplo de Glauco que acaba de referir. Creio que essa passagem fêz Mario Casella interpretar a experiência de Dante como semelhante a de São Paulo: "Não sou eu quem vive, mas Cristo que vive em mim".

Contudo, não é pela função puramente mística que se deve atribuir tanta importância aos números. Ainda que as poéticas omitam o número como elemento essencial da estrutura do poema, para mim êle tem um significado tão importante

quanto a de outro qualquer fator integrante da obra poética e que as teorias da literatura nunca dispensam, por exemplo, a anáfora, a assonância, a rima entre os valores da camada sonora. O símbolo, o mito entre as unidades de sentido. Creio que o próprio número já transporta em si uma carga simbólica. Algumas vêzes se transforma em imagem cinética, como ocorre com o número 3 em Dante. A presença de imagens cinéticas pode ser observada logo no canto I do *Inferno*, pela visão da pantera, do leão e da loba; ou no Canto II, quando a Virgem, Santa Luzia e Beatriz rogam a Deus para que salve o poeta da "selva selvaggia". Dante recorre a figuras de animais e de pessoas (humanas, míticas ou divinas) em parte em obediência ao cânon do Medievo; em parte por que sendo — como observou Eliot — um poeta competente, possui "uma imaginação visual". Todo êsse processo segue a tradição do medievo, que desde São Jerônimo vinha se enriquecendo pelo cruzamento com valores poéticos e filosóficos do mundo pagão. Assim, à mística cristã dos números, herdada do alegorismo bíblico, associa-se agora a metafísica numerológica de Pitágoras. Mas a técnica poética de Dante não é tanto quanto se julga, uma herança do mundo greco-latino. Para Dante, Virgílio é o guia. Mas Virgílio é também figura alegórica, um símbolo quase puro da sabedoria moral. Por isso êle é o guia de Dante durante 63 Cantos da *Comédia*. Quanto à concepção estrutural do poema, é nas poéticas medievais de origem inglêsa e francesa — se é válido o testemunho de Ernst Robert Curtius — que "se apoiam a poética e a retórica de Dante". A vantagem do método alegórico utilizado por Dante é dar ao leitor uma presença imediata de algo que o impressiona, antes que êle possa alcançar idéia definida sôbre o significado daquilo que vê.

Por exemplo, as 3 mulheres que aparecem no Canto II do *Inferno* não causariam a impressão que causam ao leitor se lhes dissessemos que elas são transposições, em têrmos alegóricos, da Misericórdia, da Justiça e do Amor. Para que imagens desse tipo, frequentes no poema, estejam presentes na memória, Dante cria uma visão exterior do número — o terceto ou terça rima — imagem estática e concreta que não se separa de quem o lê do início ao fim de cada Canto. Mas o 3 aqui considerado imóvel e paradoxalmente em movimento contínuo,

ou até mesmo quando Dante fala das 3 mulheres que surgem belas dançando na estrofe 41 do Canto XXIX do *Purgatório* e que significam as virtudes teologais, não possui a transcendência que encerra o número 3 em seu sentido teológico, anagógico ou místico. Na realidade, a base do poema se assenta sôbre o número 3; mas são também importantes os números 7, 9 e 10. Na *Divina Comédia* é preciso observar que cada alegoria, cada símbolo, possui vários níveis de sentido. O 3 significa a Trindade. A viagem de Dante dura 7 dias, que somados aos 3 Cânticos em que se divide o poema, formam o número 10, símbolo da suprema sabedoria. Vimos antes que Virgílio acompanha Dante durante 63 Cantos. Os algarismos do número 63 somados entre si são iguais a 9. A sabedoria moral metafísica, de que Virgílio é o símbolo, pode guiá-lo até a aparição de Beatriz. Daí por diante, restam 37 Cantos. Os algarismos do número 37, somados entre si, são iguais a 10, símbolo da suprema sabedoria. "Giustizia mosse il mio alto fattore;/ fecime la Divina potestate,/ la summa sapienza e 'l primo amore", são palavras gravadas em 9 versos, ou seja um múltiplo de 3, nas portas do Inferno. Cada Cântico se divide em 33 Cantos que — segundo o alegorismo místico medieval corresponde ao período em que Cristo viveu como homem entre os homens. Êsses, somados, dão um total de 99, aos quais se junta o Canto introdutório, para que se alcance o número que representa o máximo de perfeição numa multiplicação única: 10 x 10 = 100. O mesmo número se obtem quando se juntam os Cantos que simbolizam a Sabedoria Moral guiando o poeta (Virgílio) 63, e a Sabedoria Divina (Beatriz e São Bernardo) 37. Aqui, ao invés de multiplicação, o total de cantos do poema é obtido por soma: 63 mais 37 = 100.

T. S. Eliot, apesar de sua grande admiração pela poesia e estilo de Dante, fêz certas restrições ao Canto XXXIV. Diz êle que pode parecer grotesca a imagem de Satanás, a sofrer tanto quanto as outras almas, quando o seu sofrimento devia ser completamente diferente. Acredito que a imagem do Demônio, com suas bocas a devorar os máximos traidores da História — Judas, Cássio e Brutus — constituiu para a consciência estética de Dante um problema. Mas Dante, aproveitando as possibilidades expressivas da alegoria, fêz valer o espírito de sua

consciência formal fundamentada no número. E não teve dúvidas — segundo creio — em pôr na cabeça de Satanás 3 faces, graças ao seu tremendo poder de associação: as 3 faces correspondiam à África, Europa e Ásia, ou seja, as três partes do mundo conhecidas na época.

Eliot admirou-se de que Dante deixasse a essência do Mal encerrada em uma forma e lugar, quando devia estar em tôda parte; ao que parece não interpretou, com a visão crítica que lhe é universalmente reconhecida a significação da imagem poética, do símbolo, pois aquelas 3 faces mostravam que o Diabo se encontrava além dos limites do Inferno assim como também, fora desses limites, se encontravam os traidores.

O sistema das formas

Números ou palavras que não pertencem à estrutura linguística de nenhum povo são frequentes entre os melhores poemas de autores medievais, não apresentando, contudo, uma sistematização tão cerrada quanto em Dante. Sob êsse aspecto, podemos falar de magia, de obscuridade manipulada intencionalmente; ao envolver o poema num véu, ao circundá-lo numa atmosfera misteriosa, o poeta pretende aumentar a singularidade de sua expressão, tornando-se um invocador de palavras dotado de acentuado poder de comunicação, mesmo quando o sentido de sua linguagem passa despercebido ao leitor que o admira. É a isso que a crítica inglesa desde Ben Jonson chama *lucidez poética*, em oposição à *lucidez intelectual*. O importante para um grande poeta não é se fazer compreendido ou entendido; mais importante é transmitir algo que tenha para o leitor um caráter de revelação natural ou sobrenatural. Qualquer grande poeta o possui, em certa medida, se não é um diletante, se não está privado de uma concepção própria do mundo, uma concepção que seja sua e esteja escrita na alma como em *tábula rasa*. Creio que essa é uma das condições capazes de justificar aqueles poetas que vêem no realismo uma concessão ao vulgo, desde que se entenda como "vulgo" não o povo, sempre receptivo à obscuridade intelectual do *realismo poético*, não só na poesia, na literatura como nas artes em geral, mas os semi-letrados, impregnados de idéias políticas ou de teorias socio-

lógicas sôbre a arte, sempre dispostos a defender o povo contra o "vazio", a "obscuridade", o "hermetismo" a "falta de conteúdo", ausência do "sentido de vida" ou de "consciência social" dos artistas. Não entendem o realismo poético de Dante, por se processar num plano de analogia, até certo ponto fantástico, desenvolvendo-se sob uma contínua tensão provocada pela magia das imagens de sentido plurivalente, por uma utilização sistemática daquilo que integra a estrutura de uma verdadeira obra de arte poética: ritmo, símbolo, metáforas, efeitos harmônicos dos sons, aliterações, encadeamentos de rima, tudo equilibradamente disposto, contribuindo para aumentar a beleza da expressão e a luminosidade do campo poético. Por isso, estou de acôrdo com aqueles que defendem uma autonomia de têrmos para a crítica moderna. Os têrmos facilitam a compreensão do fenômeno criador. Fornecem-nos mapas para a compreensão dos mundos que estamos a percorrer. Assim, quando um crítico diz que o estilo de Dante possui uma "lucidez peculiar, porque o pensamento pode ser obscuro mas a palavra é sempre lúcida, ou melhor translúcida", sabemos o que êle quer dizer e quão interessante é o sentido dessa observação.

Para Dante, o símbolo, a imagem, possuem além de seu valor de relação com o objeto que procuram representar um significado próprio. Nêle, a imagem se configura, quase sempre, pela alegoria. Eis por que o leitor da *Divina Comédia* deve estar sempre atento à compreensão do sistema de formas alegóricas adotado por Dante. Claro que o mais importante para o leitor é sentir a própria poesia; mas tenho minhas dúvidas de que alguém pudesse sentir a *Comédia*, se Dante não criasse os meios indispensáveis à visualização dos conceitos abstratos ou espirituais. A consciência formal de Dante realiza essa tarefa, porque nêle o poder visualizador das formas é altamente desenvolvido. Tais formas são quase sempre representadas por linhas, estátuas, carros, monstros, círculos, montanhas, jardins, árvores, cruzes, estrelas, coroas, lagos, flôres, aves, chamas. São inumeráveis, tôdas dotadas de grande fôrça expressiva. É o método alegórico em pleno exercício de sua função estética. Vejamos algumas dessas formas. Por exemplo: a estátua que chora eternamente e cujas lágrimas formam as correntes do Aqueronte, do Flegetonte, do Estígio e do Cocito, os rios infernais perpétuamente abastecidos pelo pranto que flúi do Tempo. A estátua é aqui a *forma* concreta que representa o abstrato conceito de Tempo e os rios plenos de lágrimas e chamas simbolizam a dor, o choro oculto dos homens que no mundo (a estátua está situada no mundo) sofrem e cujas paixões formam as chamas punitivas da cidade de Dite, das margens do Flegetonte, onde Brunetto Latini, num apêlo patético a Dante pede-lhe que preserve o seu Tesouro "sieti raccomandato il mio tesoro", única chama de vida que resta de sua alma morta.

No *Purgatório*, uma constelação de quatro estrelas constitui outra *forma*, cujo objetivo é visualizar as virtudes cardeais. Essas estrêlas espalham seus raios com tanto fulgor sôbre a face de Catão, símbolo da liberdade civil, que é sua luz igual à própria luz do sol, embora a visão ocorresse pela madrugada: "Li raggi de le quattre luce sante/ fregiavan si la sua faccia de lume/ ch' lo 'l vedea 'l sol fosse davante".

Noutra passagem do *Purgatório* (Canto XXIX) as mesmas virtudes apresentam-se em forma de mulheres que dançam à esquerda do carro, na procissão da Igreja em triunfo: "Da la sinistra quattro facean festa,/ in porpora vestito, dietro al modo/ d'una diler ch' avea occhi in testa". Esta mulher que tem os três olhos na testa é a Prudência. Os 3 olhos simbolizam as dimensões do tempo: passado, presente e futuro.

No *Paraíso*, os representantes da sabedoria, no quarto céu, governado pelas Potestades, aparecem em *formas* de coroas luminosas; no céu de Marte, a forma em que se apresentam os heróis da luta pela fé é uma cruz de estrelas, uma constelação de 9 cavaleiros. Em versos soberbos, Dante nos mostra como êles apareceram à medida que Cacciaguida lhes anuncia os nomes:

"Però mira ne'corni de la croce:
quelle ch'io nomerò, li farà l'atto
che fa in nube il suo foco veloce".
Io vidi per la croce un lume tratto
dal nomar Josuè com' el se feo
né mi fu noto il dir prima che'l fatto.
E al nome de l'alto Maccabeo
vidi moversi un altro roteando,
e letizia era ferza del paleo.
Cosi per Carlo Magno e per Orlando
due ne segui lo mio attento sguardo
com'occhio segue suo falcon volando.
Poscia trasse Guiglielmo, Renoardo
e'il duca Gottifredi la mia vista

per quella crose, e Ruberto Guiscardo.
Indi, tra l'altre luci meta e mista
mostrommi l'alma che m'avea parlato
qual era tra i cantor del cielo artista.

Dante raramente usa a metáfora. Contudo, quando o faz poucos poetas o superam, se é que haja algum capaz de superá-lo. Observe-se o primeiro terceto, quando fala Cacciaguida: Porisso olha para os braços da cruz, e aquele que eu chamar se fará presente como na nuvem o seu fôgo veloz.

Êste fôgo é o relâmpago. A metáfora é, portanto, altamente expressiva. O segundo terceto confirma o que Cacciaguida lhe dissera, pois um traço rutilante percorreu a cruz, ao ouvir o nome de Josué, tão ràpidamente que não pôde notar quem se fêz primeiro: a *voz* ou a *luz*. São passagens como esta que me levam a crer quão certo estava Eliot quando fala de Dante como um poeta de *imaginação visual*. Observe-se, por exemplo, as belas imagens visuais da estrofe em que êle fala de Maccabeo. "Vidi moversi", girando como um pião radiante; com atenção aguarda Carlos Magno e o sobrinho, tão atento "com' occhio segue suo falcon volando", diz nêste verso de uma modernidade surpreendente. Ao reunir num terceto o conde de Oringa, Rinoardo, o duque de Bouillon e o príncipe Roberto, mostra-nos como o sentido da visão está sempre desperto: "la mia vista/ per quella croce..." Por fim, aparece novamente Cacciaguida: "mostrommi l'alma che m' avea parlato/ qual era tra i cantor del cielo artista". Assim, verifica-se que a *forma* da cruz representa uma visualização ilustrada com exemplos históricos, da potencialidade interna que possui cada homem de lutar e morrer por suas crenças, por seus ideais, por sua fé, constituindo para Dante tal virtude uma razão para alto prêmio, tão alto que êsses cavaleiros se elevam por cima de Santo Tomás e dos doutores da Igreja. Os símbolos de tal potência interior são os que vimos: Josué, Judas Macabeu, o imperador Carlos, seu sobrinho Rolando, o conde Guilherme de Orange, Rinoardo, o duque Godofredo, conquistador de Jerusalém, Roberto Guiscardo e o tetravô de Dante, Cacciaguida, morto em batalha, lutando contra os sarracenos. Mais uma vez observa-se aqui o princípio da composição numerológica: a cruz é formada por 9 estrelas.

A forma de cruz em Marte é seguida em Júpiter por uma *forma* complexíssima: a imagem da águia, que simboliza o espírito dos monarcas modelares. Ao criar a águia, podemos observar o tremendo poder de Dante como artista. Um poder sobretudo de associação. Nenhum poeta fizera isso anteriormente. A águia não é apenas o símbolo do Império nem de uma ave mortal, *l'aguglie mortali*, como diz Dante. É uma águia coroada, mas ainda que sua coroa nos lembre a Monarquia, pois se forma do M de TERRAM, da expressão latina que aparece no final do Canto XVIII do *Paraiso*, a *forma* que agora se apresenta é antes de tudo um processo técnico, uma fusão dos espíritos de seis imperadores, sendo que o ôlho, a pupila da águia, é formada por David:

Colui che luce in mezzo per pupilla
fu il cantor de lo Spirito Santo,
che l'arca traslatò di villa in villa:

Se Dante não houvesse conseguido criar esta forma — e esta é uma criação exclusivamente sua, pois me parece não encontrar apoio na tradição — êle não poderia fazer cada um desses monarcas falar sem romper o sistema da composição numerológica. A Águia começa a aparecer no Canto XVIII e o Cântico inteiro não pode ter mais de 33 Cantos. Êle podia escrever quantos Cantos quisesse, mas como explica no último Canto do *Purgatório*, o freio da arte não lhe deixa ir além: "non mi lascia piú ir lo fren de l'arte". Ao estudar essa passagem, conclui que não se devia interpretá-la como aplicável apenas ao segundo Cântico, isto é, ao *Purgatório*, mas a qualquer outro trecho do poema. Estudando mais atentamente o Canto XX do *Paraíso* observei que a descrição que a águia faz dos espíritos que a integram, se inicia na estrofe 14, com um traço estilístico típico: a expressão "ora conosce". Ela aparece seis vêzes, a partir da estrofe 14 a 24, alternando-se de forma absolutamente regular. Exemplo:

Ora conosce il merto del suo canto,
in quanto effetto fu del suo consiglio,
per lo remunerar ch'é altrettanto.
Dei cinque che mi fan, cherchio per ciglio,
colui che piú al bécco mi s'accosta,
la vedovella consoló del figlio:
Ora conosce quanto caro costa
non seguir Cristo, per l'esperienza
di questa dolce vita e de l'opposta.

O primeiro "ora conosce" se refere a David. A seguir, explica a Aguia que dos outros cinco imperadores que ornam seus belos olhos, aquele que mais se aproxima do bico, la vedovella consoló del figlio. Não é necessário saber, por enquanto quem é a viuva e o filho, mas o "ora conosce" que se segue é muito expressivo, porque já não nos permite dúvidas: esta luz é o imperador Trajano. A expressão "ora conosce" se repete seis vêzes, abarcando exatamente um grupo de tercetos que formam um total de 33 versos, a contar do primeiro terceto onde ela aparece até aquele onde surge pela última vez. Não conheço nada igual, do ponto de vista técnico-artístico, em qualquer literatura. Talvez seja melhor enviar o leitor ao próprio texto da *Comédia*. Acredito, porém, que a união dos espíritos que modela a Águia obedece ùnicamente à necessidade de síntese resultante de uma consciência formal sempre desperta e o impulso construtivista, de um pensamento de engenheiro, suportes de uma atividade criadora que emula com Deus no plano da analogia, como demonstram as estrofes finais do Canto XXXIII do *Paraíso*:

Oh abbondante grazia ond'io presunsi
ficcar lo viso per la luce eterna
tanto che la veduta vi consunsi.
Nel suo profondo vidi che s'interna,
legato con amore in volume
ciò che per l'universo si squaderna.

Dante raramente se serve da metáfora. Na passagem citada a metáfora do livro estabelece uma relação entre a *Divina Comédia* e o Universo criado por Deus. Depois de contemplar a luz eterna, e nela penetrar até o centro, consumando a visão almejada, o poeta viu que se interioriza nessa luz, como num livro encadernado por amor, tudo o que pelo universo se esquaderna. A criação foi comparada a um livro escrito por Deus: legato com amore in un volume. Dante, todavia, tendo sido guiado por São Bernardo na fase final de sua viagem, teve a visão de Deus, e ao vê-lo, foi como se houvesse lido o livro divino, pois êle diz que la "forma universal di questo nodo/ credo ch' i' vidi". Mas o ver apenas não é o suficiente. Não poderá traduzir tal visão senão aquele que se torne parte integrante da própria luz eterna, ou seja do próprio Deus. Para

escrever o seu livro, expressando tudo o que viu, Dante tinha que tornar-se Deus pelo conhecimento experimental do *Inferno*, do *Purgatório* e dos diferentes reinos da hierarquia celeste. Dante pode entender essa Luz porque ela vive nêle. Surge então o belo terceto, no qual expressa em versos soberbos e altamente representativos do seu gôsto pelas aliterações e *annominatios*, sua integração à Trindade:

O luce eterna che sola in te sidi
sola t'intendi, e da te intelletta
e intendente te, ami e arridi.

De qualquer modo, podemos dizer que a compreensão da alegoria básica do poema não constitui problema para a sensibilidade de um leitor inteligente, dotado de certa faculdade crítica operante. Primeiramente temos que admitir pelo menos as interpretações formuladas pelo próprio Dante em sua famosa carta ao Can Grande della Scala. A primeira seria uma interpretação literal: a segunda alegorica, a terceira tropológica e a quarta mística ou anagógica. Outros níveis de interpretação podem ser encontrados, mas o roteiro deixado por Dante revela-nos que a *Comédia* não pretende ser mais do que um poema, uma visão poética do Universo, e justamente por ser uma visão tão universal, é que os planos filosóficos, místicos, tropológico e teológico não podiam escapar a imensa rêde em que se estrutura os seus diferentes níveis.

A interpretação literal serve ao leitor comum. Devia ter uma fôrça maior ainda para o leitor da Idade Média, quando a concepção teocêntrica do mundo colocava Deus no centro da História. Ainda hoje, a interpretação literal agrada sumamente ao homem que efetivamente crendo ou descrendo nos reinos de ultra-tumba, goza com as descrições de Dante, com sua técnica expressiva, e o tom novelesco da *Comédia*. Para tal leitor, a *Divina Comédia* seria uma obra de ficção como outra qualquer. Por exemplo: um romance de Dostoévski, uma novela de Proust ou de Balzac. Mesmo entre os leitores modernos poucos são os que não interpretam literalmente as obras de arte literária, tanto dos autores antigos quanto dos modernos.

Mas o sentido literal não deve ser entendido apenas nêsse nível. Dante exige, do leitor que o interprete literalmente, a

aceitação, como realidade, de tudo o que foi por êle expresso na *Comédia*. Em tal caso, o poema exprimiria uma antevisão da vida do espírito após liberar-se da carne.

Os outros níveis podem resumir-se num único sentido, "senso translato", em que o tropológico e o anagógico ou místico representam "l'uomo in quanto capace di meritare e demeritare per suo libero arbitrio, e perciò dispendenti della giustizia premiatrice e puniatrice", diz, citando Dante, o professor F. Chiapelli, em sua erudita apresentação de *La Divina Commedia*, edição da Universale Mursia, Milão, 1965.

Contudo, seja qual for a posição de Dante em relação aos mundos de suas crenças, a *Divina Comédia* constitui uma luminosa teoria da humanidade, um código moral cuja obediência aos seus preceitos levaria o homem à reconquista do *Paraíso Perdido*. Como escrevi certa vez, em um estudo sôbre Jorge de Lima, acredito que o *Inferno* e o *Purgatório* são símbolos representativos de condições humanas concretas, transferidas ao espiritual e daí arrancadas e incorporadas ao sensível. *Inferno* e *Purgatório* são reinos da sensibilidade. Tanto um quanto o outro refletem "estados" que podem ser comprovados experimentalmente. *Inferno* e *Purgatório* são mundos de nossa experiência e da experiência coletiva; da experiência individual e da experiência social. A Terra significa ambos: no hemisfério antípoda do *Inferno* se ergue a montanha do *Purgatório*, em pleno mar: o mar do ser. A diferença fundamental entre os "habitantes" desses dois hemisférios está no fato de que no *Inferno* o corpo se encontra privado da alma. O *Inferno* é a treva em que vivem submersos os assassinos, os traidores, os ladrões, os invejosos, os mentirosos, os bajuladores, os iracundos. Todos os homens vivos que tendo caído em tal "estado" (pois o Inferno não é um lugar) perderam definitivamente a oportunidade de encontrar quem os retire da *selva selvaggia*. O *Inferno* é a perda do poder da escolha, é o abismo em que vivem todos os que se submetem ao império de suas paixões. Nele são atirados todos os que se negam a cooperar na vida civil, os fariseus, os hipócritas, os fraudulentos, que possuem rosto de homem honesto como o de Gerião "la faccia sua era faccia d'uomo giusto" mas cujo corpo é de serpente, com cauda de escorpião escondida no vazio tenebroso do poço infernal. Eis como Virgílio aponta a Dante, no Canto XVII, êsse monstro metafísico, símbolo da fraude:

"Ecco la fiera con le coda aguzza,
che passa i monti, e rompe i muri e l'armi;
ecco colei che tutto, l mondo appuzza!"

Que leva, porém, o homem ao *Inferno?* Simplesmente o pecado? Não. O pecado em si mesmo não conduz o homem ao "estado" tenebroso. Não porque exista uma hierarquia para o pecado; Mas porque se pune com o Inferno a perda de um princípio. No início do Cântico primeiro, Dante põe na boca de Virgílio a revelação do mal para cuja redenção não há esperança:

Noi siam venuti al loco ov'io t'ho detto
che tu vedrai le gente dolorose
c'hanno perduto il ben de intelletto.

Perder o bem do intelecto é perder o que Dante não perdera quando se viu sòzinho, dominado pela paixão política, condenado à morte e cheio de ódio, de rancor e de inveja, aos 35 anos "nel mezzo del cammin di nostra vita". Não tendo perdido o bem do intelecto, encontrou em Virgílio o exemplo de como o homem podia se elevar da *selva selvaggia* à visão de Deus, que afinal se consuma no Canto XXXIII do *Paraiso*. Perder o bem do intelecto é perder, do ponto de vista psicológico, a capacidade de julgamento moral. Perdida essa noção do bem, o homem não encontrará mais os caminhos que o conduzam à prática da virtude, à defesa da paz, ao cultivo do amor, da caridade, da esperança e da justiça. Não fôra isso e não se justificaria que o mesmo tipo de pecado que atira o homem ao *Inferno* é aquele que o conduz ao *Purgatório*, onde Catão, que do ponto de vista teológico não devia escapar ao limbo, por ser pagão, nem a floresta "di color fosco", por ser suícida, é o núncio de Deus, "o mestre das almas que desejam libertar-se de sua natureza viciada". Contrariando ensinamento teológico, Dante colocou Catão no *Purgatório*, o hemisfério continuamente iluminado por duas constelações (as virtudes cardeais e teologais), por que para êle o homem virtuoso que se suicida para salvar a pátria e a liberdade civil não pecou mor-

talmente contra Deus. Por isso, se Catão não pode entrar no *Paraíso* também não entrará no *Inferno*, sendo a única figura destinada perpètuamente ao Purgatório, onde vive sem sofrimento, com a face sempre iluminada pelos "raggi de la quattro luce sante".

Se o têrmo "participante" não estivesse tão desgastado por certa crítica tendenciosa, eu diria que nenhum poeta até hoje foi mais participante do que Dante. Nenhum poeta se mostrou mais integrado ao mundo, e aos mistérios do mundo que também fazem parte da vida. Dante é participante porque o homem mais unido ao mundo, às suas dores e aos problemas humanos é o que mais próximo está de Deus e da graça santificante que dêle o aproxima. Mesmo no *Paraíso*, Dante não se aliena, e os personagens que ali se apresentam estão firmemente unidos à terra, à história e ao tempo.

O plano estético

Pondo à margem qualquer interpretação da *Comédia* como obra teológica, filosófica, antropológica, tropológica mística ou moral, resta-nos o principal nível sob o qual tôda obra de criação artística deve ser considerada: o estético. Poucos poetas escreveram versos tão belos quanto Dante. Em seus melhores momentos, nenhum se iguala a êle. Não me refiro a uma beleza convencional, uma beleza que pudesse inclusive se desgastar, sempre que transformações na estrutura da sociedade provocassem, como geralmente ocorre, modificações no gôsto das pessoas estèticamente educadas. Sabemos que Baudelaire, Mallarmé, Rimbaud, além de outros grandes poetas deste século — todos considerados modernos no mais extenso sentido — já começam a parecer bolorentos quando colocados frente a frente à expressão poética de Dante. Tudo o que um poeta de vanguarda possa tentar hoje como inovação não constituiria segrêdo para Dante. Com a diferença de que êle não foi um cerebralista, tanto quanto julgam alguns poetas de vanguarda. Nêle o racional e o sensível estão sempre em constante equilíbrio. Como teórico, exigia do poeta culto a elaboração do poema com "magistério de arte", não devendo abandonar-se mecânicamente, por *casualidade*, aos caprichos do sentimento. Contudo, não desprezava o que o "coração ditava", posição comum a todo o grupo "stilnovista". Jamais foi um experimentalista puro. Nêle, as teorias funcionavam como mapas, guardando uma função essencialmente instrumental. O certo, e êste é um fato histórico que não se discute, é que tôdas as realizações, tôdas as conquistas de poesia italiana a partir de Dante até muitos séculos depois foram de certo modo o resultado de pesquisas, de experimentos. Creio, todavia, que não devo repetir aqui o que já disse sôbre o assunto em ensaio sôbre Camões. Naquele estudo, eu afirmo que ao contrário dos poetas de vanguarda, que lançam manifestos sucessivos, sem se deterem no trabalho criador, os experimentalistas da Renascença e da pré-Renascença, viam suas formas muito cedo internacionalizadas, resultando dai os "estilos de cultura" e as grandes obras como o *Orlando furioso*, à *Jerusalem libertada*, *Os Lusiadas*.

Ao iniciar a *Divina Comédia*, Dante já não é mais um experimentalista. A "reflexão técnica" nêle é constante; mas ao avistar Virgílio está consciente de com êle haver apreendido "lo bello stilo che m' ha fatto onore". No limbo, êle é o sexto entre os maiores poetas do mundo. Suas experiências nunca o levaram a desligar-se da tradição, daquilo que existiu no passado mas não passou, pois vive com a eternidade, "a cabeça erguida no presente do tempo".

O conhecimento das obras poéticas de Dante é de importância para o crítico de poesia. O estudo da *De Vulgari eloquentia* revela que para Dante o poema deve estar impregnado de História, de Filosofia, de Teologia, de Ciência. Os meios de fundir êsses elementos, num símbolo altamente representativo dos valores existenciais e humanos, são as artes, das quais a poesia é a primeira, por lidar com a palavra, signo intelectual e sensível, capaz de expressar a totalidade dos valores do espírito e incorporá-los aos diferentes níveis da consciência. Daí a riqueza de sua técnica literária, dos elementos de que se serve para tornar bela a expressão, utilizando e ampliando as unidades sonoras através do emprêgo das aliterações, annominatios, anáforas. No *Inferno*, deseja empregar rimas 'aspre e chiocce"; no *Purgatório*, rimas melódicas e suaves, no *Paraiso* anáforas e rimas intensificadoras de efeitos luminosos, além de rimas metafísicas, psicológicas ou teológicas. Por exemplo, Cristo

não pode ser rimado com nenhuma outra palavra embora a consonância seja perfeita em muito outros vocábulos. A rima não pode realizar-se por coincidência de sons, mas de valores espirituais, valores psicológicos. Por tal razão, Cristo só pode rimar com Cristo por que a palavra aqui perde sua função de signo semântico para converter-se numa imagem, num signo espiritual, para o qual não existe correspondência: Cristo é único:

Qui vince la memoria mia lo'ngegno
ché quella croce lampeggiava Cristo
si ch'io non so trovare esemplo degno;
ma chi prende sua croce e segue Cristo
ancor mi scuserè di quel ch'io lasso,
cedendo in quell'albor balenar Cristo.

Seguindo a convenção do número 3 para significar a Trindade, o primeiro Cristo é o Pai, o segundo, o Filho e o terceiro o Espírito Santo. A rima é perfeita do ponto de vista teológico e do ponto de vista artístico. A rima não se repetiu, senão quando se considera apenas do ponto de vista dos valores sonoros, eliminando-se tôda carga espiritual.

O Canto XIII do *Inferno*, em que se descreve o bosque de "color fosco" formado pelos espíritos dos suicidas, nos dá exemplos de anáforas duplas ou internas e aliterações bem representativas do estilo de Dante. Para recordar ao leitor não apenas o emprêgo desses valores sonoros mas a própria arte poética de Alighieri, que tanta influência tem exercido sôbre os poetas contemporâneos, transcrevo aqui os três primeiros tercetos daquele Canto:

Non era ancor de là Nesso arrivato,
quando noi ci mettemmo per un bosco
che da nessun sentiero era segnato.
Non fronda verde, ma di color fosco;
non rami schietti, ma nodosi e'nvolti;
non pomi v'eran, ma stecchi com tòsco.
Non han sí aspri sterpi né sí folti
quelle fiere selvagge che no d'io hanno,
tra Cecina e Corneto, i luoghi cólti.

Como se vê, as anáforas alternadas "non" e "ma" são do tipo frequentemente empregadas pelos maiores poetas da atualidade. Ainda nêsse Canto, quando Pietro della Veglia explica

por que Frederico II mandou vasar-lhe os olhos, levando-o ao desespêro e ao suicídio, as aliterações surgem como fôrças que demonstram a grande potência intelectual de Dante:

La meretrice che mai da l'ospizio
di Cesare non torse li occhi putti
morte comune e de le corti vizio,
infiammò contra me li animi tutti
e li'nfiammati infiammar si Augusto,
che i lietti onor tornaro in tristi lutti.

Observe-se que aqui a nota da tristeza está intensificada no último verso pela acumulação da vogal *i* que aparece não menos de sete vêzes, juntamente com a consoante *t*. Em todo o terceto o *i* aparece 19 vêzes. Efetivamente, o episódio é de uma grande beleza triste. Quase tão triste quanto o de Francesca e tão patético quanto o de Brunetto Latini, no Canto XV, e o de Ulisses e Diomedes no Canto XXVI. Ainda no Canto XIII, êste exemplo de aliteração, soberbo por sua modernidade:

Io credo ch'ei credette ch'i' credesse
che...

Outra grande fôrça de Dante é aquela em que êle se mostra capaz de reproduzir no espírito do leitor certos estados típicos da alma, revelando-se, sob êsse aspecto, um psicólogo-poeta tão grande quanto Shakespeare. Por exemplo, seu encontro com Casella, na praia do Purgatório. Acredito que dificilmente o sentimento humano expresse com igual nível de beleza uma atmosfera tão civilizada e tão plena de sentimento nostálgico. Limito-me a transcrever o terceto em que Casella começa a cantar, a pedido de Dante:

"Amor che la mente mi raggiona"
comminciò elli allor si dolcemente
che la dolcezza ancor dentro mi sona.

Para sentir-se quanto cantava bem o grande Casella (hoje diriamos o Grande Caruzo) e quão bela era a letra dessa canção escrita pelo próprio Dante, basta dizer que a doçura de seu canto ainda agora soa no espírito de qualquer leitor estèticamente sensível e não apenas do poeta, como êle disse no último terceto.

O *Paraíso* é sublime, perdoem-me o "sublime" os que não

admitem tais têrmos em crítica literária. As imagens luminosas são constantes nêsse Cântico; mas também aqui se manifestam artíficios e fórmulas perifrásticas ao gôsto dos mais revolucionários poetas modernos. Por exemplo, esta passagem do Canto XVIII, depois de passados em revista os Cavaleiros que lutaram pela fé:

E come augelli surti di rivera
quasi congratulando a lor pasture
fanno di sé or tonda or lunga schera,
sé dentro ai lumi sante creature
volitando cantavano, e faciensi
or D, or I, or L in sue figure.

Quando estabeleci inicialmente uma relação entre Dante e os modernos, acredito haver deixado bem claro que me referia aos grandes poetas, na posse de uma consciência de sentido histórico, que geralmente falta nos maus escritores sempre preocupados com maneirismos formais, ou em parecerem maiores, como homens "situados em seu tempo", do que suas próprias criações. Minha conceituação de *moderno* tem o sentido de *nôvo*, mas do nôvo que não rompeu com a tradição, incorporando-a, ao contrário, aos valores do presente. A grandeza de Dante como poeta está condicionada por essa consciência de sentido histórico. Tal consciência associada a uma personalidade poética soberba, permitiu que êle se elevasse por cima de Virgílio e Homero. Bastariamos recordar a dificuldade de certos processos; certos problemas técnicos que êle foi chamado a resolver, como o uso do terceto encadeado. Dante, com poucas palavras, ou seja as palavras iniciais que formam as primeiras rimas de cada Canto, conseguiu uma explosão de rimas em cadeia num total de 14.234. Não há nada igual em qualquer literatura. Também é admirável o seu poder de síntese nas comparações épicas.

Gostaria de ter feito uma análise mais sistemática de sua poesia. Mas numa comemoração como esta, verifiquei que seria melhor chamar a atenção dos estudantes de Letras para certos aspectos da arte poética de Dante, hoje um tanto desprezados por aqueles que dão mais importância a um computador eletrônico, a uma máquina de compor poemas, do que ao cérebro de um Shakespeare, e até de um Baudelaire ou de um

Gonçalves Dias. Sòmente pela prática e assimilação de certos valores culturais um poeta bem dotado poderá repetir em nosso tempo algo que tenha o sentido de versos como êstes, em que se associa ao resplendor musical a clara consciência de uma potência interior mais capaz de falar ao futuro do que ao presente, o que é de suma importância para o verdadeiro artista:

O somma luce, che tanto ti levi
da'concetti mortali, a la mia mente
ripresta un poco di quel che parevi.

e fa la lingua mia tanto possente
ch'una favilla sol de la tua glória
possa lasciare a la futura gente;

ché, per tornare alquanto a mia memoria
e per sonare un poco in questi versi,
piú si conceperà di tua vittoria.

A CORDIALIDADE NA REVOLUÇÃO PERNAMBUCANA DE 1817

NILO PEREIRA

Tôda revolução tem o seu espírito e não apenas a sua letra. O espírito da revolução pernambucana de 1817 — resultante também da sua letra, das suas proclamações, da sua ordenação jurídica — é o de cordialidade. É preciso vê-la como um capítulo da psicologia brasileira, psicologia cordial da nossa gente, e como uma página, a seu modo, de habilidade política dos seus dirigentes. Nem a cordialidade nem a habilidade — virtudes também brasileiras — lhe tiram a beleza, a significação do martírio dos seus heróis: heróis sem mêdo e sem mancha. Se algum "revisionismo" fôsse possível nessa revolução, que é bela também pela sua coerência, seria o que a História já fêz há muito tempo: lançar por terra argumentos de historiadores que não hesito em chamar "aulicos", como Varnhagen ou Pereira da Silva, que, a respeito da revolução pernambucana de 1817, escreveram para agradar à Côrte e não para dizer a verdade.

Sem pretender ser original, tentarei uma interpretação psicológica do movimento de 17 à base do sentimento brasileiro de cordialidade.

"Já se disse numa expressão feliz — escreve Sérgio Buarque de Holanda no seu livro RAÍZES DO BRASIL, 3a. edição, pág. 209 — que a contribuição brasileira para a civilização será a cordialidade — daremos ao mundo o "homem cordial" — salienta bem, repetindo a expressão de Ribeiro Couto em carta dirigida a Alfonso Reyes. Trata-se dum estilo brasileiro que faz parte da nossa personalidade. Isso nunca nos privou do heroismo com que está marcada a nossa História. Um heroismo generoso como êsse que encontro na Revolução de 1817, nos documentos que ela deixou, no seu espírito humanitário e fraterno. Nada mais chocante, por isso, do que ver a Côrte

reagir ante essa generosidade com uma justiça sanguinária, descompassada, que é um doloroso contraste com a cordialidade da Revolução.

Em defesa dessa tese pretendo analisar a Revolução pernambucana de 1817 sob o ponto de vista, repito, psicológico, nos seguintes aspectos:

a) — A Ordem administrativa; o regime estabelecido; as proclamações;
b) — A ordem político-social. Um apêlo a tôdas as classes. O problema da escravidão. Formação duma opinião política;
c) — A ordem jurídica. A Lei Orgânica. O problema dos europeus naturalizados. A justiça social e a liberdade de imprensa.

Tratando-se de simples palestra, e não de ensaio, está claro que êsses ítens serão apenas sumariados. São um roteiro para encontrar na Revolução o seu espírito, o seu sentimento, a sua habilidade, a grandeza do seu apostolado político no contexto da vida brasileira, tumultuada, mas cordial. Para o Reino pesou apenas o chamado crime de lesa-majestade; mas para nós, brasileiros, havia nesses "Patriotas", que os documentos oficiais portuguêses chamavam "homens empestados", uma profunda intuição da nossa psicologia, uma vivência interior que não era simples habilidade, mas cordialidade, o espírito que vivifica a própria Revolução.

a) — *A Ordem Administrativa*

As revoluções são geralmente imprevisíveis, no seu início, se alcançam o Poder. São suscetíveis de violência. Nabuco disse que, sem os exaltados elas não podem ser feitas, e com êles não se pode governar. Umas são apenas o instinto de vingança, a morte dos inimigos. Vitoriosa a Revolução pernambucana de 1817, prêso o governador, a palavra oficial, em lugar da vindita, prega a concórdia. Teria sido o momento trágico do mata-mata-marinheiro, a revanche histórica, se, acima de tudo, o espírito cordial não houvesse ditado os primeiros pro-

nunciamentos, pondo uma nota de fraternidade onde havia injustiça e opressão.

O govêrno instaurado com a vitória do movimento tinha que ordenar a revolução. É o momento supremo do equilíbrio sem concessões, da serenidade sem tibiezas. Não há dúvida de que, nessa hora decisiva, em que as palavras têm de ser medidas, o padre Miguelinho deu de si mesmo o melhor do seu temperamento, da sua arte política. Como ninguém, refere Dias Martins, soube unir a sua atividade à prudência. A revolução escapa à demagogia. Na primeira proclamação do Govêrno Provisório — note-se que o Govêrno, sendo provisório, denotava que não tinha ambição do poder — as expressões oficiais são duma cordialidade a tôda prova. Não é possível transcrever tôda essa Proclamação, que é longa; mas atentemos nessa expressão, que diz o essencial: "Tudo se fêz em um instante; tudo foi obra da prudência, e do patriotismo". E remata: — "A Pátria é a nossa mãe comum, vós sois seus filhos, sois descendentes dos valorosos Lusos, sois Portuguêses, sois Americanos, sois Brasileiros, sois Pernambucanos". Tem-se a idéia dum congraçamento, dum apêlo a todos, para que cooperem na grande obra democrática que estava começada.

Era o Govêrno revolucionário lançando as bases duma Democracia étnico-social fundamentada na união de todos os homens capazes de compreender a mutação política; um pedido de ajuda, em suma.

A bandeira da nova República exprime êsse sentimento, que não é de cautela, mas de união. A princípio, foi um estandarte todo branco, cuja côr, segundo Tollenare, não vinha ao acaso: tinha por objetivo — acentua Pereira da Costa (*Anais Pernambucanos, vol. VII, pág.* 412) — tornar menos brusca a transição e apresentavam-na como símbolo de intenções pacíficas. A descrição que Tollenare faz da bandeira é exata. O arco-iris é precisamente o símbolo dessas intenções pacíficas, desfraldadas numa cidade rebelada, insubmissa, mas atenta ao perigo dos excessos.

O Padre Dias Martins — *Mártires Pernambucanos,* 1853, pág. 49, afirma que o Govêrno Provisório pôs fim a tôdas as distinções odiosas: "não admitindo outras, que não sejam as do talento, virtude e patriotismo". O ambiente de segurança, em

que se empenhava o Govêrno republicano, era uma preocupação dos patriotas. Quando, em outros documentos, sentiu necessidade de repetir êsses propósitos, mostrava que não temia os europeus — expressão muito em voga — por três motivos, assinalados pelo padre Dias Martins (*Mártires*, pág. 51): — 1.º pelas alianças recíprocas dos matrimônios; 2.º por serem pais e parentes de tantos bravos patriotas; 3.º por serem inocentes nos vícios do extinto Govêrno. Essas razões mostravam, por parte do Govêrno Provisório, a intenção quase sentimental com que se conduzia numa hora de extremos, quando tudo pode acontecer se a palavra oficial não é prudente, sem ser medrosa, e não é acolhedora, sem deixar de ser enérgica. Um século depois da Revolução Pernambucana de 1817, quando, por Decreto n.º 459, de 23 de fevereiro de 1917, assinado pelo Governador Manuel Borba e referendado pelo Secretário Geral, Prof. Andrade Bezerra, o Govêrno do Estado restabelece a bandeira dos Patriotas de 17 e converte-a em Bandeira de Pernambuco, êsse Documento, de grande significação política, é todo êle uma exaltação aos altos ideais humanitários da Revolução. As Proclamações e a Bandeira mostram que o movimento não era feito por "lobos", como diria mais tarde a Côrte portuguêsa, por homens que apenas tiveram o atrevimento de divergir de D. João VI, como afirmava Varnhagen, mas por homens cordiais, cuja tarefa democrática tinha um lastro humano que impedia a violência.

b) — *A Ordem Político-Social*

Como disse, êsses ítens são apenas sumariados para uma palestra ligeira, que pretende sugerir uma interpretação psicológica da Revolução.

Tem-se falado muito em motivação nativista dêsse movimento. O nativismo não esgota a Revolução pernambucana de 1817. Ela não é apenas um choque entre pernambucanos e lusitanos. Traz essa herança, sem dúvida; mas ultrapassa o ressentimento colonial; é uma ordem político-social que se funda, um regime, uma conjuntura histórica que faz de Pernambuco Província pioneira no ideal republicano proclamado. 1817 é a República, o sonho liberal realizado, a etapa decisiva que,

como remate de secretas conspirações, escapou à perspicácia de Caetano Pinto de Miranda Montenegro. Para êle os mações apenas se divertiam — a expressão é sua — em jantares, nas lojas, nas Academias. O nativismo tomara forma concreta de patriotismo. A denominação de "Patriotas", dada aos revolucionários de 17, e da qual tanto garbo faziam, não vinha ao acaso: êles designavam com isso, claramente, uma situação política específica. Era uma Pátria que nascia, sob a forte emoção criadora do ideal republicano proclamado em forma de regime antecipadora da própria Independência. Não importa que, em 1822, tivéssemos sido Império: o ideal de 1817 era de autonomia e de liberdade. O mais importante na Revolução pernambucana de 1817 estava nisso: ela era uma opinião política. Trazia consigo os ideais nativistas da Restauração Pernambucana até o 6 de março de 1817 — uma corrente de idéias que se foi formando como consciência libertadora. Seríamos libertados pela desobediência, desde a Restauração, quando se desobedeceu ao Rei para melhor servir ao Rei, até 1822. Mas 17, em Pernambuco, é uma opinião, sufocada é verdade, mas bastante forte, inclusive como fator emocional, para impor até o fim — cinco anos depois — a Independência. Antes disso um fato ocorre com uma significação extraordinária, que nem sempre é registada. Nas Côrtes de Lisboa, em 1821, Muniz Tavares, historiador coevo da Revolução, profere, à véspera por assim dizer da Independência do Brasil, veemente discurso contra a prisão sumária de brasileiros, tidos como implicados no atentado a Luiz do Rêgo. Nesse memorável discurso pediu que fôssem postos em liberdade "os míseros pacientes" e terminava, categórico: — "Tome-se estrita conta ao déspota, quando voltar; e renove-se a ordem para o seu solícito regresso. Se assim obrardes, Senhores, unireis mais, e mais os Brasileiros à Causa que tão heròicamente haveis proclamado; a Justiça é a única sólida base dos Governos". (Muniz Tavares, — *História da Revolução de Pernambuco em* 1817, terceira edição, revista e anotada por Oliveira Lima, 1917). A proposição foi unânimemente aprovada. Que significava isso com relação a Luiz do Rêgo, que ligou o seu nome ao trucidamento dos heróis? Simplesmente que a Revolução de 1817 havia impôsto uma opinião, uma determinação política irreprimível. O regresso de

Luiz do Rêgo, já tardio, marcava a vitória do pensamento dos revolucionários pernambucanos, que ontem não podiam rebelar-se contra o Rei, mas agora podiam pedir, com absoluto êxito, que o seu representante se retirasse de Pernambuco!

A ordem político-social instaurada era um apêlo a tôdas as classes, entre as quais não se faziam distinções. A Democracia étnico-social que se formou, menos por decreto do que pelo próprio instinto nacional, é precursora desta que realizamos como um milagre de unidade e de coesão. Já houve quem dissesse que, se em 1822, houvesse sido proclamada a República com um Príncipe-Presidente, outra coisa não restaria fazer senão pôr em execução a República de 17, que não resultou apenas duma rivalidade, dum ressentimento, mas duma opinião política organizada e dinâmica, que levou o Brasil à sua Independência.

Nessa organização político-social o problema da escravidão, sob a forma duma solução progressiva, mostra, uma vez mais, como os revolucionários de 17 sabiam tratar um assunto tão grave — e que ao mesmo tempo não podia escapar ao imediato interêsse duma República de tantas côres raciais — com a cordialidade e a prudência que vinham mantendo desde a primeira hora. Numa Proclamação que honra o Govêrno Provisório o problema é pôsto de maneira admirável. Os proprietários de terras e de escravos suspeitavam de soluções drásticas. Mas o Govêrno advertia contra a insinuação, mostrando dum lado que as propriedades, "ainda as mais opugantes ao ideal de justiça serão sagradas" e que "deseja uma emancipação, que não permita mais lavrar o cancro da escravidão: mas deseja-a lenta, regular, e legal". Comenta Muniz Tavares: — "Bastava êsse ato do Govêrno Provisório para perdoar-lhe os seus erros".

O que eu quero salientar, focalizando êsse problema de tamanha significação humana e econômica, é a serenidade e a elevação dos Patriotas, que, senhores da situação, não deram um passo para soluções apressadas e demagógicas. Entre o proprietário de terras e os escravos estabeleceu-se então um vínculo de segurança que é o fruto da reflexão dos homens de govêrno: a lenta e progressiva emancipação, para que a economia não sofresse um colapso, que sofreria mais tarde, em 1888, e

a salvaguarda das propriedades. O alto senso dessa Proclamação faz pensar na clarividência dos revolucionários, que fundavam uma ordem político-social sem vinganças e sem agitação.

c) — *A Ordem Jurídica*

Por fim, a ordem jurídica em que se baseou a Revolução para disciplinar as paixões e os interêsses. Nada faltou ao movimento de 1817 para ser ordeiro e pacífico. Mas as Proclamações não bastavam a essa disciplinação: eram advertências cordiais, humanitárias, algumas vêzes filosóficas. Raramente apelaram para as armas e muitas vêzes para o desarmamento dos espíritos. Procuravam nivelar as classes, sem quebrar as hierarquias. A substituição do tratamento de V. Excia. e V. Senhoria por vós — mais conectivo, mais simpático e mais cordial para o momento — era u'a maneira de aproximar o Govêrno das classes menos influentes, embora não tenha agradado a Muniz Tavares. O Projeto de Lei Orgânica, publicado no n.º XVIII do *Typhis Pernambucano* em redação definitiva, para a qual, por isso mesmo, remete Pereira da Costa o leitor, é o esbôço da Constituição que devia reger a nova República. Em ofício de 29 de março o Dr. Antônio Carlos Ribeiro de Andrada Machado e Silva remetia o referido Projeto ao Juiz Ordinário e mais oficiais da Câmara de Olinda, a fim de que fôsse votado pelo povo de tôdas as classes sociais. O ato devia ser solene. Ofícios iguais foram dirigidos às demais Câmaras Municipais, a fim de que a sanção da Lei Orgânica fôsse proposta ao povo reunido em Câmara, como assinala Dias Martins. Vê-se por aí que o Govêrno Provisório, ao baixar normas constitucionais, não queria que fôssem só por si sancionadas. Interessava nelas o povo reunido em Câmara. O Projeto, por sua vez, teve longa elaboração, o que prova com que zêlo e meticulosidade foi escrito e como, por isso mesmo, ficou isento de paixões e vícios, que nessas horas não faltam. De fato, é um documento tranqüilo. Podia ser um decalque da Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, da Revolução francesa de 1789. O que logo se sente no Projeto de Lei Orgânica é o realismo que o inspira. Trata-se nìtidamente dum documento pernambucano e regional, feito para a hora que passa, considerando imediatamente os

problemas locais. Consta de 28 artigos, pouco enfáticos mesmo nas definições. Não cogita pròpriamente — acentua Oliveira Lima — da organização futura e definitiva da República. São disposições constitucionais transitórias, mas que, no seu todo, exprimem um anseio de justiça social e tributária, de harmonia, de paz, que a Província rebelada tanto desejava. A criação dum Colégio Supremo de Justiça, na Capital do Govêrno, (art. 15), a complexidade de funções dadas aos Juízes Ordinários e outras disposições mostram logo que o grande problema era o de fazer justiça — a justiça pela qual se haveria de confiar na nova ordem estabelecida.

Não há nenhum rancor nesse documento. Pelo contrário, há como que um apêlo à cooperação geral, inclusive dos estrangeiros. Para os naturalizados abre o art. 26 a perspectiva da entrada para os emprêgos da República, desde que ofereçam provas de adesão "ao partido de regeneração e Liberdade", condição em que o citado dispositivo os considera como Patriotas. E o art. 25 sàbiamente antecipa, em Pernambuco, o princípio da liberdade de Imprensa consagrado nesses têrmos, que vale a pena relembrar: — "A liberdade de imprensa é proclamada, ficando o autor de qualquer obra, e seu impressor, sujeito a responder pelos ataques feitos à Religião, à Constituição, Bons costumes, e caráter dos indivíduos, na maneira determinada pelas leis em vigor".

Numa época em que não havia ainda imprensa organizada — pois o primeiro jornal que houve, em Pernambuco, foi a *Aurora Pernambucana,* — a regulação do princípio, aplicável apenas aos avulsos, *Precisos* e documentos dessa natureza, saídos de prelo particular incipiente, é simplesmente notável. Denota que, em tudo, a nova República pugnava pela liberdade. No caso, a liberdade com responsabilidade perfeitamente definida.

Foi, assim, a Revolução pernambucana de 1817, coerentemente, do primeiro ao último dia, um brado de liberdade e de justiça. Nem mesmo quando a espada homicida do Leão Coroado abre os acontecimentos, ou quando, já no fim, proclamada a Pátria em perigo, Domingos Teotônio Jorge lança um manifesto desesperado e ameaçador, perde o movimento o seu caráter cordial e pacifista. O primeiro é um ato individual; o segundo é uma intimidação romântica do Ditador, numa última desesperação, que nem sequer espera pela resposta do seu "ultimatum". Retira-se vencido, mas honrado, pois, levando consigo os cofres públicos, devolve-os depois intactos.

Essa cordialidade dos Patriotas pernambucanos, essa fraternidade que está em palavras e atos, não foi correspondida pela justiça real, no Reino chamado unido. A rigor, nem éramos mais colônia. A idéia de vingança inspira a justiça implacável de Luís do Rêgo. O Hino Realista, assim intitulado: Hino cantado a duo e respondido por todos os circunstantes, finda a execução de cada paciente — infernal cantata, como chama Dias Martins — começa de modo muito expressivo como idéia de vindita:

> Vamos todos inspirados
> Pelo Marte Tutelar,
> Resgatar um povo aflito
> O melhor dos reis vingar.

Em 28 de maio, quando aportava à Bahia uma sùmaca conduzindo os doze primeiros mártires da malograda República, cantava-se em sinal de desprêzo:

> Bahia é cidade.
> Pernambuco é grota.
> Viva o Conde d'Arcos
> Morra o Patriota.

Nessa "grota" asilou-se uma consciência, um sentimento, uma alma que fariam, daí a pouco, a nossa soberania.

Sr. Presidente do Instituto Arqueológico, Histórico e Geográfico Pernambucano: Permita-me V. Excia. uma confissão. Eu conhecia a letra da Revolução, mas só agora conheço melhor o seu espírito de cordialidade. Essa Revolução é antes diminutiva que aumentativa. Diminutiva no sentido da vida e da linguagem brasileiras, como lembra Sérgio Buarque de Holanda, assinalando nessa forma afetiva de expressão e de tratamento o nosso modo de ser. Até o próprio Cristo é para nós diminutivo. Meu Jesus Cristinho! — do poema de Manuel Bandeira. Termino, por isso, dizendo que a Revolução Pernambucana de 1817 é a mais bela, a mais coerente e a mais cordial Revolução brasileira até à Independência.

BILAC E FERNANDO PESSOA — UMA PRESENÇA BRASILEIRA EM "MENSAGEM"?

ARIANO SUASSUNA

Maria Aliete Dores Galhoz, grande especialista portuguêsa na obra de Fernando Pessoa, afirma que êste é um "poeta-luso-brasileiro, não só pela receptividade alcançada em ambos os lados do Atlântico pela sua mensagem na língua comum, senão, ainda, pelo simbólico e voluntário exílio de Reis no Brasil".

Apesar de não ser um especialista em crítica ou história literária, desejo alinhar aqui algumas considerações para sugerir que Fernando Pessoa talvez seja um poeta luso-brasileiro por motivo mais fundamental do que os dois por ela apontados: é que, ao que tudo indica, a parte quase-épica, celebrativa e nacional de sua obra — o poema "Mensagem" — teve, entre outras, uma gênese brasileira, através do poema "Sagres", de Olavo Bilac.

Não se trata aqui, é claro, de reivindicar prioridades nacionais, nem de diminuir a importância e a originalidade da obra de Fernando Pessoa, nem de medir ridìculamente, para compará-los, os respectivos tamanhos dos dois poetas. Já está mais do que esclarecido pela crítica que o fato de receber influências só diminui a importância dos poetas que não têm nenhuma; além disso, mesmo que Bilac fôsse um poeta sem importância, há inúmeros casos de grandes artistas que receberam influência de outros menores do que êles: bastaria citar, no caso de uma arte plástica, a influência de Monticelli em Van Gogh, e, no da literatura, da novela picaresca em Cervantes; parece mesmo que o normal é o gênio ser, ao mesmo tempo, a soma e a culminância de uma série de influências anteriores que preparam a grande obra e que, fornecendo uma

porção de pequenas visões, permitem finalmente a grande síntese, a Visão profética e pronunciadora, que olha o futuro como fermento do passado e que só assim pode superar a voz individual para se tornar voz do seu povo e da humanidade. Vou mesmo mais longe, a propósito dêsse capítulo das influências: creio que tôda obra que entusiasme ou simplesmente toque um escritor ou um artista, o influencia. Se êle é apenas um colecionador de ressonâncias, sua obra será uma colcha de retalhos onde se distinguem claramente tôdas as vozes que ouviu; mas se possui uma personalidade original, tudo o influencia, mas apenas no sentido de revelar a si mesmo virtualidades que se encontravam dentro de si, talvez adormecidas mais presentes; a voz que êle escutou e que o entusiasmou será fundida no cadinho particular que todo verdadeiro artista ou poeta possui; e, como dizia Montaigne, das abelhas, com o polem bebido em tôdas flôres, êle termina por fabricar o mel que é sòmente seu.

No caso particular de Fernando Pessoa isso é tanto mais verdade porquanto parece que foi a resposta dêle que disseram, com muita justeza, que "se recebia influências de todo mundo era porque tinha o mundo inteiro dentro de si" — frase que se poderia aplicar a qualquer dos grandes poetas de qualquer país e especialmente àquêles que, como disse antes, superam a voz individual para assumir a nacional e, através dela, a da humanidade.

Não estou afirmando que Bilac seja um dêsses; penso que nem mesmo Fernando Pessoa atingiu êsses ares puros do alto, que só os de Homero, de Cervantes, de Dante, de Shakespeare. As águas em que navegamos agora, as de "Sagres" e de "Mensagem" são bem menos épicas do que as "marítimas águas consagradas" de Camões. O que me interessa sugerir, entretanto, é que tanto Bilac como Pessoa esboçaram uma saída das suas vozes particulares e individuais, transcendendo o círculo de suas dores pessoais através de uma poesia quase-mítica, tradicional e nacional. Fernando Pessoa, ao fazer isso, tinha seu lastro a um tempo histórico e poético no grande poema marítimo que é o poema nacional de sua pátria; mas Bilac, antes dêle, já tinha recriado mìticamente a História marítima portuguêsa, levado, no seu tradicionalismo, pela verdadeira obsessão que sentia por Portugal — fêz isso escolhendo com

seu herói um dos heróis que iriam reaparecer na "Mensagem" de Fernando Pessoa.

A muitos, pode parecer estranho que um poeta nacionalista brasileiro tenha escolhido para seu tema um personagem português, como o Infante Dom Henrique; o fato, porém, não tem nada de estranhável, porque para todo nacional-tradicionalista brasileiro, o Brasil começa com Portugal, é-lhe ainda umbelicalmente ligado, e o mundo da língua portuguêsa guarda ainda hoje dentro de si uma unidade de sangue. É por isso que, ao cantar o Infante Dom Henrique, Bilac devia escutar, pulsando dentro de si, o mesmo sangue que se exaltava à inovação de Fernão Dias Paes Leme. É também por isso que nós sentimos, como originais, autênticos, nacionais e pessoais, êsses dois cantos que êle dedicou ao Sertanista e ao Navegador, e, como literários e livrescos, os sonetos que, talvez por influência de Heredia e de outros parnasianos, dedica a Cleópatra, Nero ou Messalina. Já os que êle dedica a Édipo, porém, talvez pelo significado mítico e humano da figura, atinge um nível mais alto, mais puro e mais profundo.

Aliás, em Bilac, essa preocupação de transcender suas dores individuais através da História e do mito já estava presente, por um todo, na magistral tradução que fêz do poema "O Cavaleiro Pobre", de Púshkine, e por outro no soneto dedicado aos Cruzados; assim como seu nacionalismo luso-brasileiro o impulsionaria a cantar Anchieta, o Padre Voador, as Índias e o Brasil. Todos êsses poemas quase-épicos preparam "O Caçador de Esmeraldas" e "Sagres". Na verdade, um de meus objetivos principais, ao empreender as presentes sugestões, é mostrar que Bilac não é, absolutamente, um poeta sem importância. Mais ainda: comumente, quando se fala de Bilac, salienta-se a maior qualidade de seus poemas líricos, eróticos e pessoais, acusa-se de frieza cerebral a segunda parte de sua obra, exatamente aquela onde, através de alguns poemas, êle beira o épico, através de uma poesia tradicionalista e coletiva, de caráter heróico e nacional. Essa superioridade do Bilac lírico dos primeiros versos sôbre o segundo é uma opinião corrente e dá-se o favor do público como prova de seu acêrto. Dispensando-me de citar outros, resumo aqui essa opinião com o seguinte texto de nosso grande Manuel Bandeira, o qual, em

"Apresentação da Poesia Brasileira" diz sôbre a publicação das "Poesias" de Bilac: "O sucesso do livro foi imediato. Mas só em 1902 dá o Poeta uma segunda edição da obra, aumentada de novas partes: "Alma Inquieta", "As Viagens", "O Caçador de Esmeraldas". Não se ultrapassou nelas. O esfôrço mais considerável estava no último poema".

Por êsse texto, vê-se que a nosso grande poeta Manuel Bandeira — que é também um admirável crítico de poesia — passou despercebida a beleza do poema "Sagres", o qual, fazendo parte de "As Viagens", é, a meu ver, superior a "Caçador de Esmeraldas" e supera, de muito, o Bilac lírico. Recebi, quando adolescente, a influência dêsse Bilac mítico e épico, que ainda hoje considero o melhor Bilac, que não renego e que, a meu ver, influenciou o grande Fernando Pessoa para escrever "Mensagem".

Dir-se-á: no caso, talvez se trate, antes, de influências de outros poetas que repercutiram ao mesmo tempo em Bilac e em Fernando Pessoa. Mas o fato é que, ao escreverem "Sagres" e "Mensagem", Bilac e Pessoa, pela própria natureza do assunto, encontraram-se, com Dom Henrique, sós diante do Mar, dêsse mundo a um tempo terrestre, marinho e mítico que é o mundo luso-brasileiro; para guiá-los só tinham o farol do Ôlho Vidente de Camões, pelo que julgo improcedente a alegação que porventura se fizesse neste sentido. Uma coisa porém devo confessar: não possuo nenhum dado de fato para afirmar a influência de "Sagres" na gênese de "Mensagem". Digo, porém, que se não houve essa influência direta, estamos diante do maior caso de coincidência da literatura luso-brasileira.

Vejamos, em primeiro lugar, as poucas datas e os poucos fatos que possuo em apôio de minha convicção. "Sagres", o poema de Bilac, é de 1898 e foi publicado em livro em 1902, conforme esclarece a nota já citada de Manuel Bandeira. Se é verdade, portanto, o que tantas coincidências de forma e conteúdo me fazem crer, não há dúvida quanto à questão da precedência, pois, a maioria dos poemas de "Mensagem" é de 1928 e 1934. O mais antigo deles, único escrito nesse tempo — pois o mais antigo que se lhe segue imediatamente é de 1918, — é o poema dedicado a "Dom Fernando, Infante de

Portugal", de 1913. Ora, em 1912, Bilac realizou um dos sonhos de sua vida, que era ir a Portugal; fêz conferências e leu versos em Lisboa. Não tenho dados para afirmar que Fernando Pessoa — que então estava em Lisboa — tivesse ouvido o "Sagres" em alguma leitura pública ou lido o livro de Bilac, mas bem pode indicar o fato de ter o poeta português escrito seu primeiro poema nacional e tradicionalista no ano que se seguiu à visita de Bilac a Lisboa. Aliás, a idéia da "organização de um núcleo de poemas de sentido místico-nacionalista" se formou provàvelmente em 1913 na alma de Fernando Pessoa, conforme acentua Maria Aliete Dores Galhoz. E se nada nos autoriza a afirmar, também nada nos obriga a negar que tenha sido ouvindo "Sagres" que ela se formou no subconsciente do íbis português de chapéu negro.

Na verdade, o grande tema de "Mensagem" é a febre de Além, a visão, o Sonho, a loucura que impele os homens a enfrentar um Destino superior a suas fôrças. Em todo o poema perpassa a idéia de que um poder superior e divino enlouquece o homem, através da Visão, para que o Herói, elevando-se pela vontade e pela loucura à altura de um dever superior, tenha as fôrças necessárias para enfrentar o Fado, incarnado em várias figuras, das quais as mais comuns são o Mar, o Mostrengo, o Cabo do Assombro, o Segrêdo, o Enigma. Fernando Pessoa acentua tudo isso pelo modismo das maiúsculas, dando a elas um valor que é, ao mesmo tempo, gráfico e simbólico. O Encoberto — que, como a "Rosa" de Yeats, tem um sentido ao mesmo tempo nacional e místico — se revelará pela façanha, empreendida pelos heróis, de vencer o Invencível. Por isso, só os loucos, os santos, os visionários, os castos e os profetas — como Dom Sebastião, como o Bandarra, como Antônio Vieira (com seu sonho do Quinto Império) — têm a coragem necessária para a Emprêsa impossível de enfrentar o Monstro Mundo por mar e tentando decifrar o Enigma. O preço que todos pagam é a solidão e mesmo a insensatez, ainda mais porque estão votados à derrota; mas não importa: se tentaram, venceram e seu aniquilamento não é senão a prova de sua grandeza; se êles empreenderam o Impossível foi porque tinham sido capazes de ouvir a voz dos deuses: por isso, depois de mortos, serão consagrados e ungidos como heróis divinos e suas vozes irão suscitar outros heróis que

novamente partirão para vencer o Mar, decifrar o Segrêdo e revelar o Encoberto.

Pois bem: tudo isso, tôda essa idéia central de "Mensagem", já aparecia no poema "Sagres", de Bilac, inclusive com o modismo do valor simbólico das maiúsculas que dão ao mar, por exemplo, o sentido de Monstro-Mundo a vencer como figura do Fado ou do Destino: "tu, mortal, tu, pequenino, vences o Mar Tenebroso, ficas senhor do Destino", diz Bilac do Infante Dom Henrique.

Aliás, Dom Henrique, de certa forma, resume, sòzinho, o caráter dêsses loucos de gênio que, exatamente por serem de substância superior, se elevam acima da medida humana e preparam a Decifração do Segrêdo: casto, severo, enlouquecido de coragem, sacrifica-se a si próprio e a sua família; seu sonho vai muito além: é o domínio do Mundo pelo Mar, do mundo simbolizado pelo globo que êle sustém nas mãos e cujo domínio é, por sua vez, simbolizado pela Esfera Armilar de Ouro. Esta Esfera Armilar foi a insígnia do Rei Venturoso, Dom Manuel, sob cujo reinado se daria a epopéia dos Descobrimentos. Foi dada como armas ao Principado do Brasil pelo primeiro Bragança reinante, Dom João IV; no século XVII; confirmada depois ao Reino do Brasil por D. João VI; e, finalmente, adotada por Dom Pedro I, continuou como insígnia heráldica do Brasil durante o Primeiro e o Segundo Impérios. Dom Henrique, com seus globos-mundos mapas e astrolábios, é (além do Heroi que sacrifica, impassível, seu irmão, o Infante-Santo, às prisões muçulmanas), uma espécie de mago ou advinho medieval, colocado no limiar da Renascença, um Visionário que sonha, compelido pelos deuses, indo seu sonho fazer em relação ao mundo, o mesmo que os deuses em relação a êle: é seu sonho, sua Visão de gênio guerreiro e navegador, que novamente suscitará outros Heróis, fazendo saltar do Nada um mundo novo. É assim que Fernando Pessoa o vê:

> Em seu trono, entre o brilho das esferas,
> com seu manto de noite e solidão,
> tem aos pés o mar nôvo e as mortas eras
> o único imperador que tem deveras
> o globo mundo em sua mão.

Mago medieval de chapéu alto — como no painel de Nuno

Gonçalves — assentado em seu trono, entre mapas, esferas e astrolábios, com o manto azul-negro da noite salpicado de estrêlas: é quase assim que o encontramos também no poema de Bilac. E, para que a coincidência fôsse ainda maior, Bilac, como brasileiro, liga as esferas que Fernando Pessoa vê no trono do Infante, à Esfera Armilar de ouro que os Braganças deram ao Principado, ao Reino e ao Império do Brasil:

> Tu, que, casto, entre os teus sábios,
> murchando a flor dos teus dias,
> entre mapas e astrolábios
> encaneces e porfias;
>
> Tu, buscando o oceano infindo,
> tu, apertado dos teus,
> (para, dos homens fugindo,
> ficar mai perto de Deus);
>
> Tu, no agro templo de Sagres,
> ninho das neves esbeltas,
> reproduzes os milagres
> da idade escura dos Celtas...
>
> .....
>
> Como o reflexo de um astro
> cintila e a frota abençôa
> no tope de cada mastro
> o Sant'Elmo de Lisboa
>
> E, alta já, de Moçambique
> a Calicute, a brilhar,
> olha, Infante Dom Henrique:
> passou a Esfera Armilar!

Note-se: "para, dos homens fugindo, ficar mais perto de Deus". Essa idéia do homem superior que se afasta dos outros para se aproximar da Divindade, claramente presente nos versos de Bilac, é, como ressaltei, um tema muito caro a Fernando Pessoa. Um dos versos que resumem a idéia central de "Mensagem" é, por sinal, de um dos poemas dedicados a Dom Henrique:

> Deus quere, o homem sonha, a obra nasce.

Essa Divindade, Fernando Pessoa a personifica ora no Deus meio-cristão meio-grego de seu monoteísmo, ora nos anjos, ora nos deuses inumeráveis de seu neo-paganismo. Em todos

os casos, porém, é sempre uma fôrça superior e divina que impele o homem a se elevar acima de si mesmo. Já nas "Odes de Ricardo Reis", num poema de 1914 — isto é, escrito um ano após o mais antigo poema de "Mensagem" e dois anos após a viagem de Bilac a Lisboa — êle escrevia:

Anjos ou deuses, sempre nós tivemos
a visão perturbada de que acima
de nós e compelindo-nos
agem outras presenças.

Estas presenças, com seu influxo divino, compelem o homem ao Dever, a cumprir o Destino; mesmo ao falhar, o fato de ter ouvido a voz da Tentação e empreendido a Tarefa insana, dá ao homem a dignidade real e divina a que só os heróis têm direito. É assim que Fernando Pessoa fala, no poema dedicado a Dom Duarte, Rei de Portugal:

Meu dever fez-me, como Deus ao mundo.
A regra de ser Rei almou meu ser,
em dia e letra escrupuloso e fundo.

Firme em minha tristeza, tal vivi.
Cumpri contra o Destino o meu dever.
Inùtilmente? Não, porque o cumpri.

No poema de Bilac, está presente essa mesma idéia central: os deuses impelindo o Herói a enfrentar o Destino e consolando-o da derrota inevitável com a idéia de que seu Sonho continuará e de que o simples fato de ter lutado já é a vitória. Tudo isso, como ressaltei, com o mesmo modismo das maiúsculas a que o predispunha a herança seiscentista portuguêsa e a poesia do barroco brasileiro, e que — no caso de ter havido menos a influência, nos sugere que F. Pessoa não só ouviu como "viu" os seguintes versos de Bilac:

Entre os zimbros e a névoa, entre o vento e a salsugem,
a voz incompreendida, a voz da Tentação,
canta ao surdo bater dos macaréus que rugem:
.....
"Vê como a noite está cheia
de vagas sombras... Aqui,
deuses pisaram a areia
hoje pisada por ti.

E, como êles, poderoso,
tu, mortal, tu, pequenino,
vences o Mar Tenebroso,
ficas senhor do Destino!"
.....
Não verás, com o olhar em chama,
abrir-se no oceano azul,
o vôo das náus do Gama,
de rostros feitos ao sul...

Que importa? Vivo e ofegando
no ofêgo das velas sôltas,
teu sonho estará cantando
à flôr das águas revôltas.

Como se vê, em Bilac e em Fernando Pessoa é a mesma idéia: a voz da Tentação impele o heroi a vencer o Mar Tenebroso, com o que ficará senhor do Destino; e se não vê realizada a tarefa, o Sonho continuará no ofêgo das velas sôltas. É que êsse mago e navegador é o mesmo guerreiro que, por sua castidade, fortaleza e divina insensatez, plasmou a alma de Portugal no brilho de seu Gládio. A imagem do Herói forjando a Obra-Portugal com a espada, que assume também um caráter mítico, depois é "Excalibur,", sagrada que aparèce frequentemente em "Mensagem". Temos, por exemplo, no poema sôbre o Conde Dom Henrique essa idéia de luta consumada através da Espada mítica:

Todo comêço é involutário.
Deus é o agente.
O herói a si assiste,vário
e inconsciente.

A espada em tuas mãos achada
teu olhar desce.
"Que farei com esta espada?"

Ergueste-a e fez-se.

Também noutro poema — aquêle mesmo poema de 1913 e dedicado a Dom Fernando, Infante de Portugal e irmão de Dom Henrique, — diz Fernando Pessôa:

Deu-me Deus o seu gládio, porque eu faça
e sua santa guerra.
Sagrou-me seu em honra e em desgraça...
E esta febre de Além, que me consome,
e êste querer grandeza são seu nome
dentro em mim a vibrar.

E, para acrescentar ainda uma reiteração da imagem, eis uma estrofe do poema de "Mensagem" sôbre Nunálvares:

Esperança consumada,
São Portugal em ser,
ergue a luz da tua espada
para a estrada se ver!

Vejamos o mesmo tema em "Sagres" de Bilac, destacando, ao mesmo tempo, a constante idéia da insensatez sobrehumana, da castidade, da fortaleza, da impossibilidade, do Herói que consuma sua grandeza através do desbarato, com o Montante mítico, com o Gládio sagrado, com a Exacalibur que forja alma portuguêsa:

Forte, em Ceuta, ao clamor dos pífanos de guerra,
.....
viram-no levantar, imortal e brilhante,
entre os raios do sol, entre as nuves doppó,
a alma de Portugal no aceiro do montante.

Em Tânger, na jornada atroz do desbarato,
duro ensopando os pés em sangue português,
empedrado na teima e no orgulho insensato,
calmo, na confusão do horrendo desenlace,
vira partir o irmão para as prisões de Fez,
sem um tremor na voz, sem um tremor na face.

É que o Sonho lhe traz dentro de um pensamento
a alma tôda cativa.

"Em Tânger, na jornada atroz do desbarato"; "É que o Sonho lhe traz dentro de um pensamento a alma tôda cativa": se eu não temesse aventar definitivamente, sem apôio em dados de fato, a idéia central que dirige êste ensaio, diria que bastariam êsses versos para provar que "Sagres" foi a gênese mais direta de "Mensagem". Não é só essa idéia do sonho que empolga, cativa e obseda a alma tornando o sonhador ao mesmo tempo um insensato e um herói; não é só o modismo das maiúsculas que transfigura o sonho em Sonho e o destino em Destino; é isso e é mais ainda um certo giro barroco do verso para conseguir uma espécie de dureza na expressão, um engaste de diamante em que o pensamento é, ao mesmo tempo, claro e duro; e para observar o paralelismo evidente, é bastante colocar ao lado do verso de Bilac, um de Fernando Pessôa:

Empedrado na teima e no orgulho insensato
é que o Sonho lhe traz dentro de um pensamento
a alma tôda cativa.

Louco, sim, louco, porque quis grandeza
qual a Sorte a não dá.

O Dom Henrique de Bilac e o Dom Sebastião de Fernando Pessoa são ambos portadores da fortaleza, da calma, do "orgulho insensato": sonhadores insensatos, "empedrados" em sua teima, são aniquilados pela própria grandeza. Mais do que pelos areais africanos, são mortos pelo fogo da Visão que os devora por dentro como o abutre a Prometeu. É assim, pelo menos, que Bilac fala:

A alma de um sonhador
guarda em si mesma a terra, o mar, o firmamento.
e, cerrada de todo à inspiração de fora,
vive como um vulcão, cujo fogo interior
a si mesmo imortal se nutre e se devora.

Nesses versos de Bilac temos uma idéia que é, ao mesmo tempo, cara ao pensamento grego e a Fernando Pessoa, o neopagão: essa de a visão humana capturar em seu sangue o Mundo hostil, a Necessidade cega e indiferente, captando dentro de si, para domá-lo, o monstro-mar, o Caos informe e sem sentido ao qual o homem às suas custas tem de impor, um significado, para salvar-se, o que êle só consegue empreendendo a decifração do Segrêdo. Aliás, como veremos adiante, é a OEdipo, figura eterna do homem ante o Monstro e o Enigma, que Bilac compara o Herói Navegador que êle põe diante do mar, a Esfinge. É impelido pela mesma idéia que Fernando Pessoa fala nos mêdos do Mar Anterior. É por isso que a ambos Portugal aparece como um comêço, uma praia, na qual o herói, pôsto sôbre um promontório e diante do Monstro — que é o mar — fita nele os olhos, de braços cruzados, sonhando com o dia em que há de rendê-lo e domá-lo a essa figura do Caos invencível. Assim fala Fernando Pessoa de Dom João II:

Braços cruzados, fita além do mar,
Parece em promontório uma alta serra —
o limite da terra a dominar
o mar que possa haver além da terra.

Seu formidável vulto solitário
enche de estar presente o mar e o céu
e parece temer o mundo vário
que êle abra os braços e lhe rasgue o véu.

Ora, tôdas essas imagens já se encontravam no poema de Bilac. A solidão do Herói, a idéia do limite do mundo representado pela orla da praia, o vulto do Sonhador sôbre um promontório — imagem do mundo, da praia, da ribanceira onde o homem foi um dia arremessado — o desejo de rasgar o Véu do segrêdo, seu pressentimento de que para além das águas do Monstro pagão de cabeleira anilada existam reinos ou terras novamente marcadas com o Sêlo cristão e divino, tudo isso já estava em "Sagres":

Retorcem-se, gemendo, os zimbros sôbre a areia...
E, impassível, opondo ao mar o vulto enorme,
sob as trevas do céu, pelas trevas do mar,
berço de um mundo novo o promontório dorme.

Só, na trágica noite e no sítio medonho,
inquieto como o mar sentindo o coração,
mais largo do que o mar sentindo o próprio sonho,
sorvendo a ventania e espiando a escuridão,

queda como um fantasma o Infante Dom Henrique.
Quem sonda êsse abismo e rompera êsse véu?
"Mar Tenebroso! aqui recebes, porventura,
a síncope da vida, a agonia da luz?...
Começa o Caos aqui, na orla da praia escura?

É a mortalha do mundo a bruma que te veste?
Mas não ! por trás da bruma, erguendo ao sol a Cruz,
vós sorrides ao sol, Terras Cristãs do Preste!

Promontório Sagrado! Aos teus pés, amoroso,
chora o monstro... Aos teus pés todo o grande poder,
tôda a fôrça se esvai do Oceano Tenebroso...
Que ansiedade lhe agita os flancos? Que segrêdo?

Êsse verso de Bilac, "começa o Caos aqui na orla da praia escura" parece, sem dúvida, do Fernando Pessoa de "Mensagem" ou do Ricardo Reis das "Odes". Outra coincidência curiosa: no poema de Bilac, o "vulto enorme" que olha o mar é ao mesmo tempo o Promontório Sagrado, Portugal e o próprio Herói, Dom Henrique. Assim termina "Sagres":

O Infante, a meditar,
Como um fantasma segue entre as rochas abruptas...
E, impassível opondo ao mar o vulto enorme,
fim de um mundo sondando o deserto do mar,
berço de um mundo novo — o promontório dorme.

Aliás, no subconsciente de Bilac, na noite criadora de sua visão, parece que boiava, informulado, durante a sua concepção e feitura, o poético jogo de palavras "agro templo de Sagres" e "Sagrado". Pois bem: no poema de Fernando Pessoa, também informulada — mas dessa vez, a meu ver, pela presença inconsciente do poema brasileiro — boia a mesma idéia, sugerindo outra associação poética entre "Sagres", e a "Sagração" que êle vê Deus conferindo a Dom Henrique, herói infante e Navegador, para que êle fôsse capaz de rasgar o véu e vencer o Escuro do mundo:

Deus quis que a terra fôsse tôda uma,
que o mar unisse, já não separasse.
Sagrou-te e foste desvendando a espuma.

Também em Fernando Pessoa o "vulto" que enfrenta o mar é ao mesmo tempo o Herói — no caso dele Dom João II — e ao mesmo tempo Portugal, o Promontório. No primeiro poema de "Mensagem" diz Fernando Pessoa que a Europa,

fita, com olhar esfíngico e fatal,
o Ocidente, futuro do passado.
O rosto com que fita é Portugal.

Para acrescentar mais uma ressonância bilaquiana no poema de Pessoa, devo dizer que êsse olhar esfíngico do semi-deus bifronte Terra-Herói também está no "Sagres"; em ambos aparece com escopo de desvendar a espuma, de rasgar a bruma, o véu do mar-esfinge que o desafia. Vimos isso em Fernando Pessoa, vejâmo-lo agora em Bilac:

Verás dêstes mares largos
dissipar-se a cerração!
Aguça os teus olhos, Argus,
tomará corpo a visão...

Sonha afastado da guerra,
de tudo ! — em tua fraqueza,
tu, dessa ponta de terra,
dominas a natureza!

Na escuridão que te cinge,
OEdipo! com altivez,
no olhar da líquida esfinge
o olhar mergulhas e lês.

Diante dessas evocações de Bilac a OEdipo, à Esfinge, a Argus e ao Caos, somos tentados a dizer que não é por acaso que Fernando Pessoa evoca os "olhos gregos" da Europa, ou fala em "olhar esfíngico e fatal", ou dá a Vasco da Gama o nome de "Argonauta", ou ainda, a propósito de Bartolomeu Dias, evoca Atlas, mostrando, alto, o mundo no seu ombro. Aliás, neste último poema, Fernando Pessoa dá outra imagem muito cara à Musa que o possuía a de que os cabos — como o Cabo das Tomentas — os areais morenos da África, fincados de padrões, são etapas vencidas pelo homem na luta contra o monstro, o segrêdo, o assombro, o mar tenebroso do mundo:

Jaz aqui, na pequena praia extrema,
o Capitão do Fim. Dobrado o Assombro,
o mar é o mesmo: já ninguém o tema!
O esfôrço é grande, o homem é pequeno.

No mesmo sentido encontramos o verso de Bilac no qual a voz da Tentação diz a Dom Henrique que, mortal, verá vencido o Cabo, a "ponta encantada", senão por êle, Herói aniquilado pelo da própria alma consumido pelo fogo da própria alma e aniquilado pela grandeza da Tarefa empreendia, pelos outros heróis suscitados por seu Sonho divino:

Tu, mortal, tu, pequenino,
vences o Mar Tenebroso,
ficas senhor do Destino!
Vencida a ponta encantada
do Bojador, teus heróis
pisam a África, abrasada
pela inclemência dos sóis

Em "Mensagem", a Distância é o desafio supremo ao homem. Por isso, a prece que o Herói faz à Divindade é a seguinte:

Dá o sôpro, a aragem — ou desgraça ou ânsia —,
com que a chama do esfôrço se remoça,
e outra vez conquisttemos a Distância
do mar ou outra, mas que seja nossa!

Morto no areal, como Dom Sebastião, ou consumido pelo fogo interior, como Dom Henrique, o Sonho divino do herói é que o salva e lhe dá permanência: com uma Nau que foi destruída na luta contra o monstro, o Herói será recolhido ao derradeiro pôrto, o pôrto sagrado e Divino, a que teve ingresso pelo sonho:

Que importa o areal e a morte e a desventura
se com Deus me guardei?
É O que eu me sonhei que eterno dura,
é Êsse que regressarei.

É por isso que no poema de Bilac a voz da Tentação, apesar de reconhecer que os heróis de Dom Henrique já dominam os areais africanos, impele-o mais para diante ainda, dizendo:

Não basta! Avante! Tu, morto
em breve, tu, recolhido
em calma ao último pôrto,
— pôrto da paz e do alvido,

não verás, com o olhar em chama,
abrir-se no oceano azul
o vôo das naus do Gama,
de rostros feitos ao sul...

Que importa? Vivo e ofegando
no ofêgo das velas sôltas,
teu sonho estará cantando
à flor das águas revôltas.

Novamente temos que voltar a Fernando Pessoa, porque não pode ser simples resultado do acaso essa idéia do herói, aparentemente vencido, mas que apenas foi recolhido, como uma Nau heróica, ao último pôsto, êste divino. O poeta brasileiro pergunta: que importa a destruição? O sonho do herói continua vivo e ofegando no ofêgo de suas velas sôltas; de passagem lembro que essa idéia de que o Homem é uma Nau vogando no mar do Mundo, aparece, assim mesmo, numa poesia eriçada de maiúsculas, nas canções e sonetos do barroco luso-brasileiro:

Se a Nau, o Sol, a Rosa, a Primavera,
Estrago Eclipse, cinza, ardor cruel,
sentes nos auges de um alento vago;
olha, cego mortal, e considera
que és Rosa, Primavera, Sol, Baixel,
para ser cinza, eclipse, incêndio, estrago.

Será o sonho da Nau heróica e vencida, recolhida ao úl-

timo pôrto, que, no poema de Bilac, viva no ofêgo das velas sôltas, continuará viva. Será êle que, junto aos deuses, passará, por sua vez, a impelir outros heróis à façanha impossível. Como no poema de Fernando Pessoa, é padrão a padrão que o esfôrço humano vai marcando o areal moreno do mundo e ninguém sabe afinal quem é maior, de onde mais se origina a destruição implacável: se do sol africano que abrasa de fora, se da febre de Além (de Fernando Pessoa) ou do "fogo interior, que, a si mesmo imortal, se nutre e se devora" (de Bilac). É assim que Fernando Pessoa fala de Diogo Cão:

O esfôrço é grande e o homem é pequeno.
Eu, Diogo Cão, navegador, deixei
êste padrão ao pé do areal moreno
e para diante naveguei
.....
A cruz ao alto diz que o que me há na alma
e faz a febre em mim de navegar
só encontrará de Deus na eterna calma
o pôrto sempre por achar.

Êsse é o Destino do herói, cuja sêde interior só em Deus pode ser saciada. Sua sorte é marcada pelo aniquilamento inevitável, mas só quanto a êle, como pessoa: o Dedever porém foi cumprido e a Tarefa continua. O homem, ao leme da Nau, impelido pela ordem da Divindade ou do Herói, aniquilado e por vêzes transmutado em semi-deus (como Dom João II), tem de continuar enfrentando o Mostrengo. Assim como Fernando Pessoa vê numa nova espécie de mito íbero e céltico — Viriato — a reincarnação do mito grego — Ulisses — semi-deus e navegador que impele o heroi português a enfrentar um nôvo mito nacional — o Mostrengo vencido e o Encoberto revelado — Bilac também parte do mito grego — OEdipo, Argus — que vê redivivo nos deuses "da idade escura dos Celtas". É pelo menos isso que me sugere, no caso de Bilac, a epígrafe tirada por êle da "História de Portugal", de Oliveira Martins, colocada no início de um povo e que é, por si só, altamente significativa da idéia central de "Sagres" e de "Mensagem": "Acreditavam os antigos celtas, do Guadiana espalhado até a costa, que, no templo circular do Promontório Sacro, se reuniam à noite os deuses, em misteriosas conversas com êsse mar cheio de enganos e tentações". Lendo êsse texto de Oliveira Martins, somos

tentados a divisar a Voz Ibérica vinda de Portugal até o Brasil, pelas "águas consagradas" de Camões, consagradas pelos mais míticos da Cruz de Cristo, e, voltando à Península, pela voz de Bilac, para ser escutada de nôvo, no Promontório Sacro, por Fernando Pessoa — aquele outro — isto é, a voz de Camões, o Caolho, retomada por Bilac, o vesgo e devolvida depois pela ave marinha e portuguesa de chapéu negro. Sim, porque Bilac também vê o Herói-Navegador vencendo o Mito marinho, português e camoniano dos Cabos das Tormentas, das "pontas encantadas", dos Bojadores que, como os marcos de Diogo Cão, marcam a Distância e mostram etapas que o homem vai vencendo na sua sêde de Absoluto: Na verdade, parecem de Pernando Pessoa êstes versos de Bilac:

Vencido, o peito arquejante,
levantado em furacões,
cheia a bôca e regougante
de escuma e de imprecações,

rasgando, em fúria, às unhadas
o peito, e contra os escolhos
golfando, em flamas, iradas,
os relâmpagos dos olhos,
louco, ululante e impotente

como um verme, — Adamastor
verá pela tua gente
galgado o Cabo do Horror!

Êsse desejo de "galgar o Cabo do Horror" contado por Bilac, é o mesmo de "dobrar o Assombro", de F. Pessoa, é o desejo de vencer o inominável que atrai sempre o homem. É êle que ressoa em Bilac na "voz da Tentação", em Fernando Pessoa na "voz da terra ansiando pelo mar", pois é pela luta contra o mar do mundo que o homem se transcende em Herói ungido e divino. Essa Voz, Fernando Pessoa a entrevê como um arroio que busca o mar:

Arroio, êsse cantar jovem e puro
busca o oceano por achar;
e a fala dos pinhais, marulho obscuro,
é o som presente dêsse mar futuro,
é a voz da terra ansiando pelo mar.

Bilac põe Dom Henrique, solitário e grande, diante do mar, que êle também entrevê como um ponto de chegada para

rios e arroios que passaram por cidades reais e por selvas (os pinhais de Fernando Pessoa) e que, ao mesmo tempo, ameaça o Herói com a morte que está além e tenta-o com a Voz, com o Chamado, que lhe enche a alma de asas e aspirações:

Promontório Sagrado! Aos teus pés, amoroso,
chora o monstro! Aos teus pés, todo o grande poder,
tôda a fôrça se esvai do Oceano Tenebroso!
Que ansiedade lhe agita os flancos? Que segrêdo?

.....

Que rios, através de selvas e areiais
vieram nele encontrar um túmulo ignorado?
Se tudo é morte além, porque, a sofrer, sem calma,
erguendo os braços no ar, havemos de sentir
estas aspirações como asas dentro da alma?

E torturado e só, sôbre o penhasco a pique,
com os olhos febris furando a escuridão,
queda como um fantasma o Infante Dom Henrique...
Entre os zimbros e a névoa, entre o vento e a salsugem
a voz incompreendida, a voz da Tentação
canta ao surdo bater dos macaréus que rugem.

Como se vê, até a "febre de Além" e "a voz da terra ansiando pelo mar" de Fernando Pessoa podem ser transposições inconscientes dos "olhos febris" do Infante, da "morte além" e da "voz da Tentação" de Bilac. E às vêzes a ressonância (ou semelhança) é tão grande, que uma pessoa que conheça a "Mensagem" e só depois o "Sagres" identifica como do português os versos do Brasileiro. Fiz essa experiência: reuni, de propósito, um extrato dos versos de "Sagres" que mais me lembravam os de Fernando Pessoa e submeti-os a pessoas, dois dos quais eram críticos literários, três poetas um leitor amante de poesia: todos atribuiram o poema a Fernando Pessoa. Um dêles, Fernando José da Rocha Cavalcanti grande ledor e antigo admirador de Fernando Pessoa — em cuja poesia, aliás, êle e José Laurênio de Melo me iniciara aí por 1948 — chegou a dizer que o poema, se não fôsse de Fernando Pessoa, era de uma pessoa que tinha tentado, numa só obra, fazer uma síntese da obra inteira de Fernando Pessoa e que às vêzes chegaram à cópia, nessa tentativa; citou textualmente os versos "vences o Mar Tenebroso ficas senhor do Destino" e "Verás pela tua gente galgado o Cabo do Horror" como cópia de Fernando Pessoa.

Outra idéia comum aos dois poetas que venho comparando é aquela de que o grande feito português foi a Ousadia de rasgar o véu de bruma do mar e decifrar o Segrêdo. Esta idéia está presente no poema de "Mensagem" intitulado "Ocidente":

A mão que ao Ocidente o véu rasgou,
foi alma a Ciência e corpo a Ousadia
da mão que devendou.

Em Bilac, a mesma idéia já tinha despontado, num verso que, sem dúvida, é daqueles que os leitores de hoje, mais ledores de Fernando Pessoa do que Bilac, atribuiriam ao primeiro:

Ao largo, Ousado! o segrêdo
espera com ansiedade
alguém privado de mêdo
e provido de vontade.

A vontade humana, enlouquecida pelo sonho, é chamada, pela voz da Tentação, a devendar a noite e a cerração, vencendo o Mar, que Fernando Pessoa avista como uma floresta de mêdos, de navios e corais, e que o seu Visionário entrevê como um obstáculo a vencer para, revelado o Encoberto, ter afinal o homem direito a receber a verdade iluminada:

Ó Mar anterior a nós, teus mêdos
tinham coral a praias e arvoredos,
Desvendadas a noite e a cerração,
as tormentas passadas e o mistério,
abria em flor o longe, e o sul sidério
esplendia sôbre as naus da iniciação...

O sonho é ver as formas invisíveis
da distância imprecisa, e, com sensíveis
movimentos da esperança e da vontade,
buscar na linha fria do horizonte
a árvore, a praia, a flor, a ave, a fonte
os beijos merecidos da verdade.

No poema de Bilac, também o Sonhador vê nas águas do mar corais, galeões, mastros, e a luz do dia vem coroar a visão evocada por um mito marinho — assim como a Verdade de Fernando Pessoa coroa a visão do Horizonte português vista no mar:

Longa e cálida, assim fala a voz da Sereia...
E o olhar do Infante vê, na água que vai e vem,
desenrolar-se vivo o drama das Conquistas.
Todo o oceano referve, incendido em diamantes,
desmanchado em rubis. Galeões descomunais,
crespas selvas sem fim de mastros deslumbrantes,
continentes de fogo, ilhas resplandecendo,
costas de âmbar, parcéis de aljofres e corais,

surgem redemoinhando e desaparecendo...
É o dia! — A bruma foge. Iluminam-se as grutas.
Dissipam-se as visões.

De vez em quando, como se vê, aparece no poema de Bilac essa imagem da Voz que tenta o visionário; antes, foi a voz da Tentação, aqui é a voz da Sereia, que acena para êle com a visão de continentes de fogo e, sobretudo, — sonho eterno do homem — essas "ilhas resplandecentes" que todos nós desejamos para nos isolar, recanto acolhedor dentro de um mar hostil. Fernando Pessoa canta essas "ilhas afortunadas" que a Voz nos instila no sangue:

Que voz vem no som das ondas
que não é a voz do mar?
É a voz de alguém que nos fala,
mas que, se escutarmos, cala,
por ter havido escutar.

São ilhas afortunadas,
são terras sem ter lugar,
onde o Rei mora esperando,
mas se vamos despertando,
cala a voz e há só o mar.

Entretanto, para que a semelhança fôsse maior ainda, Bilac também já cantara essas mesmas "ilhas afortunadas", fazendo um novo jôgo poético de palavras entre o nome e o símbolo; em seu poema, a menção a essas ilhas também aparece como ditada por uma voz; e dispondo de propósito seus alexandrinos como se fôssem versos de seis sílabas, para acentuar a semelhança deles com os de Fernando Pessoa:

É que o Sonho lhe traz
dentro de um pensamento
a alma tôda cativa...

"Terras da Fantasia!
Ilhas Afortunadas!

Virgens sob a meiguice
e a limpidez do céu,
como ninfas à flor
das águas remansadas!

— pondo o rumo das naus
contra a noite horrorosa,
quem sondara êsse abismo
e rompera êsse véu"?

Êsses dois alexandrinos finais de Bilac podiam, quase tão bem quanto os outros versos que citei do próprio Fernando Pessoa, resumir a idéia poética central de "Mensagem". A Noite, o caos, o segrêdo, o monstro, desafiam o homem. Êste, porém, impelido pelo Sonho divino que o enlouquece, põe o rumo das Naus contra êles e triunfa por ter rompido o Véu, empreendendo o impossível. E termino as comparações dizendo que essas Terras da Fantasia, essas Ilhas Afortunadas que Bilaque entreviu primeiro, essa Conquista e essas crespas Naus que êle fêz Dom Henrique ver nas ondas salgadas do Mar, reaparecem num poema de Fernando Pessoa que contém em si tôda a idéia central de "Mensagem" — com sua Costa longínqua que se pressente, com sua Ilha próxima e remota, com seu País Afortunado onde um Rei desterrado está encoberto, velado pela Cerração que é preciso dissipar e pelo Véu que é preciso rasgar:

Que costa é que as ondas contam
e se não pode encontrar
por mais naus que haja no mar?
O que é que as ondas encontram
e nunca se vê surgindo?
Êste som de o mar praiar
onde é que está existindo?

Ilha próxima e remota,
que nos ouvidos persiste,
para a vista não existe.
Que nau, que armada, que frota
pode encontrar o caminho
à praia onde o mar insiste,
se à vista o mar é sozinho?

Haverá rasgões no espaço
que deêm para o outro lado,
e que, um deles encontrado,
aqui, onde há só sargaço,
surja uma ilha velada,
o país afortunado
que guarda o Rei desterrado
em sua vida encantada?

E tenho que concluir confessando que, como sempre, em meus ensaios, o Demônio da criação me tenta mais do que a musa da Exegese. Talvez a maior tentação, o maior encanto que achei ao conceber êste mito sôbre a parcela da verdade que tudo se encanta tenha sido a Dúvida em que até hoje permaneço. Mas se mesmo assim insisti em revelar o que vi — essa Ilha dos Açores, isto é, dos gaviões — colocada no centro marinho do Reino Mítico que é o Atlântico, a meio caminho entre o Brasil e a África, mediadora do caminho asiático para as Índias. Porque para mim — ao contrário do que acontece nor-

malmente com os brasileiros que valorizam a "tradição portuguêsa" — êste é o caminho brasileiro, o caminho africano e asiático, o caminho do chamado Terceiro Mundo, único caminho pelo qual podemos ser fiéis ao que Portugal representou nos séculos de nossa formação e ao qual está sendo, agora, infiel. E, numa idéia que, pelo visto, seria talvez cara aos dois Poetas aqui comparados, bem pode ser que o olhar claro e iluminado da Crítica venha um dia, com sua lucidez de Argus, dar um corpo consistente e inteligível àquilo que por enquanto é apenas uma Visagem — o sonho poético de um simples e modesto visionário.

ROMANCES DE GRACILIANO RAMOS A REINVINDICAÇÃO SOCIAL NO DIÁLOGO

JOEL PONTES

Uma primeira observação de quem estuda o diálogo nos romances de Graciliano Ramos: *Caetés* (1933) tem que ser examinado à parte. Levando-se em conta que só foi publicado cinco anos depois de escrito (R. Morel Pinto, op. cit.) ou nove anos depois (H. Pereira da Silva, op. cit.) mas sobretudo examinando-se o que significa junto aos demais romances, pode-se dizer com justiça que o diálogo aí aparece muito e vale pouco enquanto nas obras posteriores de Graciliano Ramos dá-se exatamente o contrário: por ser escasso e utilizado em última instância, sobe de valor como componente estético e documento da realidade.

Em *S. Bernardo* (1934) e *Angústia* (1936), romances de pessoa como o anterior, os personagens-autores preferem contar o conversado a conversar diretamente, e no romance de 3a. pessoa, *Vidas Sêcas* (1938), uma explicação inicial que aqui vai transcrita nos poupa, de momento, a maiores detalhes: "Ordinàriamente a família falava pouco. E depois daquele desastre viviam todos calados, raramente soltavam palavras curtas". (p. 12).

Escritor de emoção recolhida e muito cuidadoso de evitar as redundâncias e incoerências naturais da conversa. Graciliano Ramos refugia-se na vida interior dos personagens, reduzindo assim a pensamentos e frases sôltas tudo aquilo que podia ter expressão no diálogo e desta maneira reforçar o fundo social tão nítido que acompanha seus romances à guisa de paisagem. Além disso, êle focaliza os personagens em momentos de crise, quando examinam a vida em busca de uma ordenação mental num ato que é também de purgação de culpas. Então, por essa

limitação consciente de meios estéticos e por essas específicas finalidades, o diálogo cresce de importância no relativo às reivindicações sociais, como protesto direto do autor mistura ao personagem, que salta assim do plano da reflexão para o da ação. Apesar disso, o diálogo se reduz frequentemente ao mínimo essencial de pergunta e resposta ou se dissolve no texto narrado sem chegar a constituir-se, e no entanto essas partículas não podem ser desprezadas pelo muito que esclarecem a respeito do pensamento principal. Certas perguntas sem resposta e certas respostas a perguntas que não foram feitas deixam no ar significações pesadas e iniludíveis. É que, seja claro ou subentendido, o diálogo completa a narração como se estivesse ilustrando uma teoria. Aparece como enunciado ou têrmo final, sempre dependente da análise dos fatos. Se avulta em alguma cena para apressar o ritmo ou liquidar uma situação, só em poucas oportunidades vale por si só como unidade que pudéssemos destacar para daí sacar conclusões. Não seria fora de propósito lembrar o diálogo subjacente das pessoas taciturnas.

Temos, pois, como resumo:

a) o diálogo tradicional, recurso extremo.

b) o diálogo sintetizado sob forma de narração.

c) a frase sôlta com o travessão significativo, como se personagem estivesse contestando a alguém ausente ou inexistente — no mais das vêzes a repetição monótona de palavra ou frase curta.

De tudo isso resulta que, ao considerarmos a reivindicação social sob um aspecto reduzido de técnica novelística, não devemos perder de vista cada romance como um todo e a maneira como o conjunto dêles vai se transformando à medida em que os títulos vão surgindo.

Desde logo é preciso lembrar que Graciliano Ramos não está solidário com o protagonista do seu primeiro romance, um pobre-diabo fronteiriço de categorias sociais, que não se enquadra em nenhuma ao aspirar sua integração nas dominantes. Valério não se adentra para conhecer-se, nem tampouco chega a indicar sôbre questões de justiça na organização social. Isto cabe um pouco a Luísa (e muito a Madalena em *S. Bernardo*) mas sob um prisma de intuição ou caridade, devendo-se notar

que as mulheres não são os personagens relevantes de Graciliano Ramos.

Pela visão geral da obra, podemos avaliar o que significaram para o autor aquêles anos de espera para a edição de *Caetés*. A demora — que não se repetiu em relação aos romances posteriores — separou-o do texto, apesar de tôdas as refundições. Texto e autor progrediram desemparelhados e é possível que o livro tenha sido publicado já sob o travo de um imponderável desgôsto. Anos mais tarde Graciliano Ramos haveria de classificar o seu romance como uma "porcaria" e dar o seu aparecimento como "consequência de uma leviandade". (R. Morel Pinto, op. cit. p. 42).

Só a linguagem guardou alguns contornos de coisa definitiva — a sua própria e a dialogal. O que esta segunda vale como reivindicação social, tanto neste como nos demais romances, é coisa que ainda não foi estudada.

Consideramos a linguagem como uma propriedade do povo, que deve ser usada pelo artista e devolvida com juros de verdade e beleza. Tudo indica que Graciliano Ramos assim entendeu e êsse pagamento êle o realizou à sua maneira, isto é, — com uma verdade seletiva que busca o têrmo comum sem cair na vulgaridade e com uma beleza casta que evita, e mais que evita condena, o brilho dos adornos e sonoridades encantatórias. Conseguiu o milagre de escrever um português já considerado por muitos como clássico sem falsificar suas origens nordestinas, de harmonizar essas origens com a correção gramatical, duro e sério em sua convicção de que a língua falada e a língua escrita só diferem nas possibilidades desta quanto a limpeza, síntese, ordenação. Daí reivindicar pelo exemplo uma escrita literária que não se isole da língua falada.

A êsse respeito, como se não fôsse bastante a própria demonstração, tem afirmações contundentes. Eis o desabafo de um fazendeiro que encomenda sua biografia a um jornalista:

"— Vá para o inferno, Gondim. Você acanalhou o troço. Está pernóstico, está safado, está idiota. Há lá ninguém que fale dessa forma!" (*S. Bernardo*, p. 9).

Eis um comentário de Luís da Silva sôbre um jornal, em *Angústia*, p. 108:

"— É o que lhe digo. Não serve. A linguagem escrita

é uma safadeza que vocês inventaram para enganar a humanidade, em negócios ou com mentiras".

Resta conservar a linguagem condenada quando o personagem exprima uma verdade linguístico-social: o tom parenético dos padres ou a literatice de jornalistas e bacharéis, conservados na própria vida cotidiana com propósitos depreciativos. O que importa é que falem e pensem dentro dos setores profissionais a que pertençam, em nome de uma realidade conhecida por todos. Graciliano Ramos compreende-a mas não a justifica, tanto que parte para a ironia e dos seus protagonistas o único com o qual não se solidariza é o de *Caetés* — literato de cidade do interior típico, produto de uma educação errada, a serviço dos mandatários da sociedade como um bôbo da Côrte que se julgasse pelo menos ministro. Vende-se, a elogiar políticos inescrupulosos; mente, para alcançar vantagens pessoais; mas também se ilude cândidamente com uma vida literária e sonhos que nada têm de comum com a sua vida rasteira. É o romancista frustrado a reconhecer que seria "incapaz de saber o que se passa na alma de um antropófago", que nunca vira um índio caeté e que continuava tentando escrever um romance histórico, debaixo de fórmulas banidas, enquanto a vida se desenvolve a seus olhos com oferecimentos bem superiores, depois e por fim aproveitados.

Só nesta atitude de inegável reconhecimento de culpas é que o romancista sente-se ligado ao personagem, como mais tarde se sentirá permeável ao drama de *S. Bernardo*. Neste romance, o fazendeiro protagonista é o primeiro a merecer-lhe integral solidariedade, pela situação humana sem máscara e pela linguagem e pela linguagem adequada, de plebeísmos vigorosos. Êste e não o jornalista é quem reivindica para o romance brasileiro a integração na vida através da palavra. É quem mostra o instinto saneador, a escolha, o extrato — enfim, o fundo crítico da escrita que de ordinário escapa quando se fala: "Essa conversa, é claro, não saiu de cabo a rabo como está no papel. Houve suspensões, repetições, mal-entendidos, incongrugências, naturais quando a gente fala sem pensar que aquilo vai ser lido. Reproduzo o que acho interessante. Suprimi diversas passagens, modifiquei outras". (p. 89).

As demais reivindicações contidas nos diálogos decorrem

de uma visão estraçalhante da vida segundo a qual explorados e exploradores se confundem na mesma mediocridade. Chega-se a lembrar o capítulo de Machado de Assis sôbre um ex-escravo que comprou outro negro para vingar-se nele dos vergalhos sofridos. A falta de consciência de classe entre os exploradores, tão típica do desenvolvimento pré-capitalista, dá-lhes um caráter feroz — e temos Paulo Honório ("o explorador feroz em que me transformei", p. 218, *S. Bernardo*) a maltratar seus antigos iguais, ou o desalento nauseado de Luís da Silva em *Angústia* após insultar a noiva numa situação em que ela de tão humilhada não tinha qualquer meio de se defender. Nenhum dêsses protagonistas pensa em têrmos coletivos. A vida se resume em cada um passar para a esfera social superior. No romance em que isto não acontece porque o homem amplia seu horizonte até o futuro dos filhos — *Vidas Sêcas* — ainda aí a teoria do vergalho transferido aparece às claras: o soldado de polícia espanca o vaqueiro e êste dá pontapés na cachorra, por não ter ninguém que lhe seja inferior na escala social... É todo um mundo de infelicidades a desfilar dentro da mira de um autor que se recusa a qualquer sensacionalismo, pedido de piedade, enfatização ou polêmica. Mundo como o de Machado de Assis: "a onça mata o novilho porque o raciocínio da onça é que ela deve viver, e se o novilho é tenro tanto melhor: eis o estatuto universal". (*Memórias Póstumas de Brás Cubas*).

Só a partir do segundo romance, Graciliano Ramos começa a solidarizar-se com os protagonistas. No "feroz explorador" Paulo Honório essa auto-conceituação e a própria redação do romance em primeira pessoa são indícios, como também o reconhecimento de algumas qualidades positivas no fazendeiro, que antes de se tornar senhor de terras fôra trabalhador de enxada e guia de cego. Em certa altura chega a colocá-lo, ainda pequeno proprietário, frente a um *coronel* antigo-regime. Bem compreendemos que a serpente velha está humilhando a serpente nova:

" —Trabalhador alugado, hem? Não se incomode. O Fidélis, que hoje é senhor de engenho, e conceituado, furtou galinha." (p. 33).

Aí está o embrião da luta de classes, no orgulho do velho

que não tem outro jeito se não aceitar a fôrça do arrivista, mas que procura envergonhá-lo atirando-lhe na cara a origem humilde do seu dinheiro. Paulo Honório sobe por si, pensando em si e transferindo vergastadas. Mas o coronel fala com o ressentimento de tradicionais preconceitos, de cima de um pedestal de privilégios agora ameaçados. O que se segue é a ascenção do servo e sua transformação em nôvo senhor feudal, enquanto alguns dos seus dependentes, inclusive a própria espôsa, passam a oferecer-lhe resistência sob uma vaga noção de direitos sociais. O importante nessa resistência é que Madalena e o agregado Padilha se opõem buscando proveitos próprios e sim defendem os trabalhadores com a consciência de que êstes são elementos de outra classe.

Em consequência, os acontecimentos do romance podem ser entrevistos de outro ângulo. O desamparo do camponês exposto a uma velhice mantida pela caridade (p. 112), o problema ("A profissão é que me deu qualidades tão ruins", p. 221), a simples esmola de sobras — tudo isto tem duas faces, a de Paulo Honório e a de Padilha-Madalena. A terceira face, que seria a exigência de direitos pelos camponeses, sem intermediários e caracterizaria em definitivo a luta de classe apenas se deixa entrever, encoberta pela crosta da ignorância.

Nas últimas páginas de *S. Bernardo* Graciliano Ramos encontra um dos *leit-motivs* marcantes de sua obra: "Bichos. As criaturas que me serviram durante anos eram bichos". Depois, em *Angústia*, Luís da Silva se compara a um rato, a um bicho do mato. Por fim em *Vidas Sêcas* o crescendo atinge o quase inconcebível. Até então, dizendo-se bicho o homem tinha a consciência de estar se rebaixando. Mas o vaqueiro Fabiano vive em tal nível de pobreza, é tão desprovido de inteligência (um retardado mental?) que se compara a um bicho e ainda julga estar se enaltecendo. Ao dizer para si mesmo "Fabiano, você é um homem" (p. 22) estaca espantado do seu atrevimento e retira do fundo da natureza agreste estas palavras que lhe parecem a verdade retificada: "Você é um bicho, Fabiano". Depois orgulha-se do achado e diz para a cachorra: "Você é um bicho, Baleia".

Com Luís da Silva e Fabiano estamos cada vez mais fora das ambiguidades do mundo bacharelesco e do arrivismo social.

Sobretudo com Fabiano, produto secular da exploração, embrutecido a ponto de apenas pressentir pelo instinto seus direitos a uma vida melhor, sem que a consciência lhe sugira qualquer medida reivindicatória. Pouco lhe falta para ser um homem da Idade da Pedra, e no entanto Graciliano Ramos transfere-se para êle colocando-o no centro do romance e dando aos acontecimentos as dimensões do seu ponto de vista. Resulta então a falta de diálogo no romance, pela rusticidade dos personagens (que se comunicam por meias palavras, gestos grunhidos) e pelo admirável ritmo narrativo, a soldar no mesmo influxo o mundo interior e o mundo exterior, como nos diz Antônio Cândido em *Ficção e Confissão*, op. cit.

O que há de fato é um determinismo incutido de maneira atávica nos personagens, como toneladas de servidão carregadas às costas de gerações sucessivas — o que Floriano Gonçalves chamou "determinismo das fôrças estruturais da vida." Quando Fabiano diz a si mesmo "tenha paciência. Apanhar do govêrno não é desfeita" (p. 127) — está exprimindo uma subserviência a entidades quase sobrenaturais, porque êle não sabe o que é govêrno. Aceitá-la como um dogma é vitória da exploração e, para o explorado uma espécie de defesa da dignidade ofendida. Temos aí um parágrafo de exceção no código de honra consuetudinário dos sertanejos, onde consta igualmente que "cadeia foi feita para homem" e ainda, como um sonho de heroismo — que homem não leva desafôro para casa. Tudo se acomoda pela terrível ambiguidade da frase para a manutenção da injustiça social: "apanhar do govêrno não é desfeita".

A submissão de Fabiano se mistura a um rancor de localização indeterminada, ligeira fenda no fatalismo atávico. Não se pode deixar de entender que alguma coisa em sua embotada natureza humana se revolta quando a entidade govêrno se materializa em um soldado franzino que o espanca. Depois parece acomodar-se:

"—Conversa. Dinheiro anda num cavalo e ninguém pode viver sem comer. Quem é do chão não se trepa". (p. 113).

Essa conformidade, que não é tanta — pois precisa se expressar em voz alta como um convencimento por repetição — aparece também em *S. Bernardo* e, se não no diálogo, em ou-

tras partes das demais obras. É a expressão de um estado de coisas aceitáveis pelos senhores, apesar da recalcitrância subconsciente por parte dos servos.

Sete anos se passaram sôbre a publicação do último romance de Graciliano Ramos e só então êle se filiou ao Partido Comunista: no mesmo ano em que começava a publicar suas memórias. Parece que lhe aconteceu, como a Paulo Honório, a necessidade de rememorar e pôr em escrito todo o acêrvo de acontecimentos e idéias que carregava dentro de si. Dos quatro romances, três indicam a necessidade da confissão posta no papel. Romancista e personagens parece coincidirem na necessidade de se reorganizarem para compreender a vida e dar-lhe um sentido, embora tardio. Escritor que estreou em idade madura; comunista que se filiou no fim da vida. Memoralista que deixou auto-biografia incompleta por ter começado a escrevê-la demasiado tarde; romancista que chegou ao romance pelo processo de ampliação de contos — que sentido tem essa série de protelações?

Desconfiança de tudo, talvez; ceticismo como barreira máxima para sua integração na sociedade, inclusive na ação partidária. "Sei lá se isso tem valor!" foi o seu eterno resmungo diante da vida.

CONVERGÊNCIAS DA PLANIFICAÇÃO ESTATAL E DA LIVRE EMPRÊSA

VAMIREH CHACON

Muito se tem falado, nos últimos tempos, no Mundo inteiro, em superação dos "ismos". Quase sempre, porém, a questão é posta em têrmos emocionais: cada qual tenta negar o "ismo" alheio em nome do seu próprio, ou alegando um nôvo, do qual é evidentemente corifeu.

Vem até se tornando moda aplicar a palavra "ideologia", e seus derivados, como pejorativos. A idéia, aliás, não é nova. Napoleão I costumava referir-se com desprêso aos "ideólogos" do seu tempo, isto é, a Destutt de Tracy, que cunhou a palavra, e aos seus companheiros.

E no caso da superação do "Capita*lismo*" e do Socia*lismo*", não falta quem celebre de véspera as exéquias, com os futuros finados ainda vivos e bolindo. Entretanto surgem no horizonte sinais prenunciadores da sua superação, que não se efetuará hoje, nem talvez amanhã, porém com certeza depois-de-amanhã. Até lá, não passará de uma profecia galilêica, e não um mero "wishful thinking".

Nisto, também não haverá muita novidade, porque o próprio Marx disse que atravessámos ainda a Pré-História da Humanidade, anterior à suspirada sociedade sem classes, quando só então começaria a autêntica História, com o desenvolvimento pleno da capacidade humana, liberta das alienações.

Foi Djacir Menezes, quem se lembrou de mostrar aos brasileiros, em livro recente, a origem cem por cento em Marx da "novidade" da superação gerencial e tecnocrática dentro do próprio Capitalismo, embora sem liquidar a sua essência. Com efeito, lá está no III volume d'*O Capital*, tão elogiado e atacado e apesar disto, tão pouco lido: "A propriedade do capital é totalmente separada da função no processo capitalista de reprodução, como essa função na pessoa do diretor capitalista". "As

sociedades por ações — expandidas pelo crédito — têm a tendência de separar cada vez mais o trabalho da administração como função distinta da propriedade do capital, próprio ou não..."

E, em 1911, Schumpeter distinguia as tarefas específicas do empresário e as do detentor do capital, em obra famosa, também muito citada e menos lida ainda...

A crítica anti-stalinista de Trotsky — n'*A Revolução traída*, retomada depois mais amplamente por Djilas — terminou servindo de instrumento para as generalizações anti-marxistas e anti-socialistas de James Burnham, para desagrado do próprio Trotsky. Antes dêles, Rosa Luxemburgo, tinha previsto muita coisa.

Daí em diante não cessou mais a barragem de artilharia tonitroando a conquista do poder econômico e político pelos "managers", "executives" e "tecnocratas". Como sempre, acabaram aparecendo os franceses com seu brilho notório, querendo tomar conta do assunto. Georges Friedman e, principalmente, Raymond Aron, não perderam tempo.

Daí também a oportunidade da pergunta de Aaronovitch, repetida por Djacir Menezes: "Que significa aquela "tecnologia puramente neutra?" E conclui: "A maioria de técnicos e diretores das maiores firmas inglêsas (por exemplo) constitui o stratum que eliminou, aparentemente, o capitalista sem eliminar as relações fundamentais do processo analisado por Marx". "Perdeu a direção técnica do processo, não perdeu os resultados como beneficiário — o que é inteiramente outra coisa".

Noutras palavras: o gerente "tecnocrata" pode ser règiamente pago, mas continua um assalariado... Isto é, a atual "Tecnocracia" surge mais como um meio que um fim em si mesma, a serviço do Capital*ismo* e do Social*ismo*, pelo menos até quando possa construir uma Cosmovisão que os substitua, o que não parece muito fácil.

Por isto Djacir Menezes conclui irônicamente: "Mas a paródia de Berle e Means (e doutros néo-capitalistas defensores da superação gerencial e "tecnocrata" do Capitalismo) é bem curiosa. Não deixa de ser divertida a coincidência. Sim, leitor malicioso, coincidência burlesca, ironia do acaso, talvez molecagem dos deuses". (1).

Em 1962 foi analisado o assunto num Colóquio Internacional em Varsóvia, dedicado à Teoria marxista do Desenvolvimento, sob o patrocínio da UNESCO, em colaboração com a Academia Polonesa de Ciência e a Escola Prática de Altos Estudos de Paris, cujos resultados foram publicados na revista *Perspectives Polonaises*, na capital polaca, em agôsto-setembro do mesmo ano.

Um dos presentes, o marxista polonês Kowalik, concluia que "A Teoria Econômica tende, no Socialismo, para êste gênero de evolução que podemos igualmente notar nos países capitalistas". E Kowalik atraveu-se a citar um dos anunciadores disto, nada mais nada menos que o revisionista alemão Hilferding, que afirmava que "a Economia Política evoluiria para transformar-se numa espécie de Ciência se consagrando à quiqueza dos povos". Surgiria então uma "desideologização" dos estudos econômicos, nas etapas mais altas de Desenvolvimento, onde as soluções tendem, cada vez mais, a ser técnicas. O episódio contraria um tanto os que proclamam ser impossível êste tipo de manifestações em países socialistas...

Com efeito, a quantificação mais perfeita só será possível num país onde os dados sejam de tal modo controlados, que se possam utilizá-los com segurança para superar as discussões emocionais. E, mesmo assim, não se pode omitir o qualitativo, o extra-econômico, sempre trazendo à discussão elementos incapazes de apreensão em variáveis matemáticas.

Não será, então, o caso de prever-se uma futura coexistência, ou até colaboração, entre Ideologia e Tecnologia, num plano mais objetivo de logos, além das paixões dos "ismos"? Se isto não fôr, por sua vez, outra forma de Racional*ismo*...

Não nos compete, todavia, resolver os problemas do século XXI, e sim apenas, o que já é muito, encaminhar algumas das premissas aos pósteros. No final das contas, John Maynard Keynes cìnicamente lembrou que a longo prazo estamos todos mortos.

E enquanto não vem a Idade de Ouro, sucedem-se as recíprocas invasões e os mútuos estragos.

A propósito, pouca gente sabe que Leontiev, apesar de radicado e consagrado nos Estados Unidos, não só é soviético de

origem, como também o são as suas técnicas de calcular o "input-output".

Afastado da pátria, talvez mais evadido que emigrado, êle rumou para um lugar propício à aplicação dos seus estudos. O resultado irônico é que os soviéticos acabaram por redescobrí-lo e a readaptar seus métodos, oriundos de experiências de planos quinquenais moscovitas, transportados para os Estados Unidos... Foi Nemchinov o patrocinador desta reabilitação, durante e após a II Guerra Mundial. Oskar Lange contribuiu outro tanto, depois.

O paradoxo chega ao ponto de alguns países capitalistas terem desenvolvido melhor e antes a programação linear, que os seus competidores socialistas. (2).

O pudor soviético chegou ao ponto de contabilizar juros e lucros doutras maneiras, conciliatórias com seus princípios filosóficos, evitando técnicas mais simples, como a "input-output analysis", sob complicados pretextos ideológicos, até o momento em que descobriu que os outros estavam levando vantagem prática e aí os ortodoxos acabaram fazendo mais uma concessão.

Idênticos pruridos puristas assumem os apóstolos da chamada livre emprêsa, diante de intervenções estatais inevitáveis.

Estas concessões aproximativas práticas são paralelas, e mesmo interinfluentes, com outras aproximações teóricas, embora, evidentemente, as doutrinárias sejam mais lentas e difíceis: nada pior do que privar um homem de sua própria música.

Precisamos não esquecer o parentesco intelectual nas origens, entre Liberalismo e Socialismo, ambos limítrofes do Utilitarismo, numa vizinhança tão íntima que as influências transbordam e alagam-se. No final das contas, há uma base naturalista, tanto no otimismo liberal, quanto no Socialismo, no referentes às possibilidades humanas.

Já mostramos isto em ensaios anteriores e não será demasiado relembrar Lewis Mumford, quando escrevia: "Os filósofos do industrialismo, de Bacon e Bentham, de Smith e Marx, insistiram em que a melhoria da condição do homem constituia a mais alta exigência imposta pela Moral. Mas em que consistia essa melhoria? A resposta parecia-lhes tão óbvia que nem se deram ao incômodo de justificá-la: a expansão e a satisfação das necessidades materiais do homem e a extensão

dêsses benefícios, dos poucos que antes lhe tinham gozado o privilégio aos muitos que durante tanto tempo tinham vivido dos restos e migalhas que Dives, o homem rico, havia lançado à sarjeta. O grande dogma dessa religião é o dogma das necessidades crescentes. Para multiplicar as fôrças de produção é preciso igualmente multiplicar a capacidade de consumo". (3).

Portanto, a discordância entre Marx e Bentham, quanto ao Utilitarismo, gira em tôrno da extensão dos benefícios do confôrto ao maior número possível. Marx acha que o subjetivismo benthamiano é egoista na sua incapacidade de tornar o conjunto da sociedade satisfeita através de um sistema de livre emprêsa que, no final das contas, acabaria por satisfazer apenas um pequeno grupo. Propõe, então, caminhos objetivos, que julga científicos, para extender à maioria ou mesmo à totalidade as vantagens da industrialização.

Daí Stalin ter escrito: "A essência da lei econômica fundamental do Capitalismo contemporâneo consiste em assegurar o lucro máximo por meio da exploração do homem pelo homem. Ao contrário, a essência da lei econômica fundamental do Socialismo em assegurar ao máximo a satisfação das necessidades crescentes de tôda a sociedade, desenvolvimento e aperfeiçoamento sempre a produção socialista na base de uma técnica superior".

Os depoimentos avolumam-se, no testemunho do parentesco. É também Keynes quem afirma, ainda mais claramente: "O Socialismo de Estado do século XIX brota de Bentham, livre competição, etc., e é uma versão, em alguns aspectos mais clara, noutros mais misturada, da mesma filosofia subjacente no Individualismo do século XIX. Ambos enfatizam igualmente a Liberdade, um de modo negativo para evitar limitações na Liberdade existente, outro de modo positivo para destruir monopólios naturais ou adquiridos. São diferentes reações à mesma atmosfera intelectual". (4).

Estabelecidos êstes pontos em comum nas origens, não seria tão difícil a convergência na prática...

Contudo, não superestimemos os pontos em comum.

Havia, e há, divergências doutrinárias que obstaculam a aproximação.

Por exemplo: o maior otimismo naturalista ricardiano,

transmitido a Marx, no pressuposto de predominar a abundância e não escassês de recursos, ao contrário do que pretendia Malthus. Quando, na realidade, são a Ciência e a Técnica que dominam o meio, superando assim os pressupostos tanto de Malthus, quanto de Ricardo.

Muita gente, inclusive pretensos cientistas sociais, ignoram que o Malthus mais importante para a Economia não é o demógrafo, e sim o criador da teoria da demanda efetiva, num sistema monetário. O Malthus amadurecido, dos *Principles of Political Economy*, de 1820, e não mais o polêmico de 1798, das arengas com o pai, devoto admirador de Rousseau e Godwin . Daí o título completo do livro inicial, precedido por ensaios menores: *An Essay on the Principle of Population, as it affects the future improvement of Society with remarks on the speculations of Mr. Godwin, M. Condorcet, and other writers.*

Devido ao maior otimismo de Ricardo, em *The Principles of Political Economy and Taxation*, surgidos em 1817, onde se esboça um modêlo de competição tão perfeito que se ignora por completo a circunstância monetária, seu esquema se prestava muito aos planos de igualdade que o frio realismo monetário e demográfico de Malthus.

Se, por um lado, o sonho igualitário era profético, também podia tornar-se quimérico; daí Keynes concluir: "Se apenas Malthus, em vez de Ricardo, tivesse sido a fonte donde procede a Teoria Econômica do século XIX, como o mundo seria hoje muito mais sábio e mais rico!" (5).

Usando o pressuposto ricardiano da abundância, o lucro não poderia ser aos olhos dos socialistas, senão uma extorsão e nunca um incentivo, um estímulo à superação da escassês natural.

Dizem, porém, os alemães que as idéias são fêmeas e os fatos são machos, a não ser que se pretenda repetir o suposto filósofo, diante de fatos desmentindo suas idéias: "Tanto pior para a realidade".

Na prática, o desperdício e o desajuste crônicos mostraram que o Estado não era tão capaz de sintonizar a função paramétrica dos preços, evitando super-produção e sub-consumo, quanto pretendia. E pior do que que isso: o desperdício e o desajuste econômicos iam de braços dados com o crescente despotismo político, impedindo ou retardando demasiado a desalienação prometida messiânicamente pelos marxistas, embora não pelos marxianos. Aquêle muito mais uma seita, êstes muito mais analistas críticos.

Nas palavras de um dos melhores heterodoxos marxianos: "Não há dúvida que os métodos de economia de guerra, que substituem os estimulantes econômicos pela decisão administrativa e a arregimentação político-moral, podem ser necessários e úteis durante um certo tempo, não podendo contudo converter-se em métodos permanentes de direção da Economia nacional. E por isto nos distanciamos paulatinamente dêstes métodos. As deformações consistiram em que os ditos métodos foram aplicados mais tempo que necessário e, em conseqüência disto, o aparêlho centralista-burocrático converteu-se, em certo sentido, numa fôrça política e econômica independente, da mesma maneira que o aparêlho de segurança se converteu numa fôrça independente do organismo estatal. E assim a ditadura do proletariado cedia lugar, gradualmente, à ditadura dêste aparêlho centralista-administrativo".

Quem escrevia isto não era nem um diletante, nem um irresponsável destrutivo, e sim Oskar Lange, professor da Universidade de Varsóvia e um dos vice-presidentes da República Popular da Polônia, há pouco falecido.

Lange propunha, entre outras medidas, para combater o burocratismo e o policialismo, primeiro "unir a planificação central e a direção da Economia nacional, com a maior descentralização possível na administração" e, segundo "a administração da Economia se baseará na gestão autônoma operária e, em parte, também na cooperativa, que atuam ao compasso da planificação central e da direção do conjunto da Economia". (6).

As sementes da heresia já estavam no espírito de Lange há muito tempo.

Filho de um industrial de Cracóvia, apesar disto jovem militante do Partido Socialista Polonês, embora nunca do Partido Comunista, êle foi também bolsista da Fundação Rockefeller antes de 1939, e professor das Universidades da Califórnia e de Chicago. Já pouco antes da II Guerra Mundial, Oskar Lange escrevera uma resposta a Hayek, Mises e Robbins, que se tor-

nou célebre. Refutou então as acusações que uma Economia socialista não poderia funcionar, pura e simplesmente, por não se levar aí em conta o mercado, e sim preços artificiais ditados pelo Estado, ignorando os custos e a demanda. Lange respondeu que, pelo contrário, seria a Economia socialista muito mais capacitada para ajustar procura e oferta, que uma Economia capitalista, sem o volume de informações e o poder de contrôle nas fontes, só possíveis através do Estado.

A competição perfeita, sonhada por Walras e Marshall, estaria mais próxima ao Socialismo, que do Capitalismo, onde caberiam melhor as análises oligopolísticas de Joan Robinson e Chamberlin.

Esta posição aparenta ocultar uma defesa da oniciência e onipotência estatais, porém visava algo muito diferente: a defesa, isto sim, da introdução de mecanismos de mercado numa Economia planificada-centralizada. Tanto assim que o mesmo Oskar Lange chegou à audácia de defender também várias teses de Bukharin em fins da II Guerra Mundial, quando se preparava para retornar à Polônia e Stalin se encontrava em pleno fastígio. Conforme se sabe, Nikolai Ivanovitch Bukharin pretendeu ir mais longe que o NEP leninista, na liberação da iniciativa privada e na concessão de incentivos de lucros, quando a União Soviética começava a sua obra de reconstrução através de Groman e doutros economistas, que traduziram em linguagem técnica as propostas políticas bukharinistas. (7).

Depois de 1948 foi se tornando cada vez mais difícil manter a unidade de caminhos no bloco socialista. A Iugoslávia surgiu como a primeira a tentar o seu, logo excomungada por Moscou como "herética", mais adiante reabilitada por Khruschtchiov, porém ainda vista com desconfianças pela U.R.S.S. e repelida com horror por Pequim. O policentrismo ocorre nos dois lados do Elba. A Rumânia representa a contrapartida da França gaullista, para não falar da Polônia e da Iugoslávia. Só os ingênuos ou os de má fé alegam que um bloco se fragmenta, enquanto o outro se torna rígido.

O grande cisma iugoslavo ocorreu não só na sua política externa, tão independente a ponto de jogar tirando vantagens entre os dois blocos, como também no plano interno, promovendo uma descentralização nunca observada antes em Economia socialista.

Foi até instaurada competição entre empresas públicas, cada qual passando a disputar mercados, e os incentivos de lucros andaram de par com a democratização na direção das firmas, daí em diante eleita pelos próprios trabalhadores. À comissão central de planejamento ficou apenas reservada a função coordenadora.

A União Soviética precisou esperar até a desestalinização para voltar a algumas teses de Bukharin. A Polônia adiantou-se, inspirada em vários pontos por Lange.

Desde 1956 que um professor da Unidade de Kharkov, até então obscuro, Evsei Liberman, publicava artigos no periódico *Kommunist*, de Moscou, insistindo na rentabilidade como instrumento de aumentar a eficiência e a qualidade.

Os ensaios atrairam a atenção de Nemchinov, respeitado como o decano mais ilustre dos economistas soviéticos. Êle não vacilou em atrair o provinciano à capital e, em 9 de setembro de 1962, Liberman publicava na *Pravda* um artigo que deflagraria a grande polêmica: "Plano, lucro e incentivos".

Economistas russos conservadores, quase dizíamos "reacionários" do tipo dos acadêmicos Plotnikov e Fedorenko, começaram a espernear, denunciando "infiltrações capitalistas" no santuário marxista-leninista.

Outros, mais audazes, quase dizíamos "progressistas" do tipo de Malyshev, Vice-diretor do Instituto Central de Estatística, indagavam sarcásticos: "Esperam, vocês matemáticos, ser capazes de ver, através do principal centro de computadores, todo nosso vasto território, das geladas rochas de Murmansk ao tórrido sol de Kolkhida, no Cáucaso, para descobrir como o povo semeia e colhe, como funciona cada complexo químico, como opera cada máquina? Se algo anda errado em Khabarovsk, podem vocês apertar simplesmente um botão e resolver tudo? Estranha utopia. A sociedade não é uma soma de zeros matemáticos e de algarismos. É um corpo vivo, criador".

Eis uma nova linguagem na boca dos planificadores soviéticos, espantando tanto os conservadores, quanto supostos progressistas, do lado de cá, que teimam em negar as profundidades das transformações na planificação socialista, embora cada qual com objetivos diferentes: uns visando esconder sua improtância construtiva, outros procurando ocultar os pontos de convergência. Nenhum dêles observando que assim encaminham

o Mundo para as fantasmagorias de Orwell e Aldous Huxley.

Na prática, foram escolhidas inicialmente duas fábricas de tecido, para experiência das idéias de Liberman: a Bolshevichka, em Moscou, e a Mayak, em Gorky. Seus preços, qualidade de produtos e margem de lucros se viram liberados. O resultado surgiu tão satisfatório que o método foi estendido, logo em seguida, a mais 400 fábricas têxteis e 78 dos seus fornecedores. O consumidor passava a ser ouvido em grande escala, de modo inédito na U.R.S.S. Apareceram até alguns economistas mais audazes, como Lazukov, que propuseram a liberação também da publicidade comercial, no rádio, TV, e ruas, para estimular ainda mais a competição entre empresas socialistas. Produtividade supõe competição...

Agora já não estamos diante de um pequeno país, pioneiro mas sem recursos para bradar aos quatro ventos o seu êxito, como a Iugoslávia. Trata-se da União das Repúblicas Socialistas Soviéticas, com sua poderosa máquina de propaganda, capaz inclusive de reagir contra os ortodoxos chineses numa proporção nunca sonhada por Belgrado. Os primeiros a recolherem o eco são, evidentemente, os países socialistas. Até comunistas estrangeiros, como Togliatti, começaram a falar em "caminho italiano para o Socialismo" e em "policentrismo".

Um dos últimos números da revista nova-iorquina *Time* deu nova repercussão a êste "relaxed Communism". (8).

Que dirão os "reacionários" dos dois lados do Elba?...

Argumentarão que nada mudou, aproveitando-se do fato que estas mudanças estão apenas no comêço, "in the very beginning", tentando esmagá-las antes que elas derrubem suas carcomidas ortodoxias.

É tremendamente sintomático que hoje os chineses usem contra os soviéticos as mesmas acusações lançadas outrora contra a Social Democracia alemã, pelos radicais daquêles tempo, sobretudo russos... Com efeito, na resposta chinesa ao convite do P.C. da U.R.S.S. ao seu último Congresso, o 23.º, lê-se, entre outras "amabilidades": "Depois da morte de Stalin, os chefes soviéticos, encabeçados por Khruschtchiov, embarcaram no velho caminho dos sociais-democratas Bernstein e Kautsky, que trairam Marx e Engels". E não se venha alegar, com dissumulada calhordice, que a repulsa chinesa se limitiva a Khruschtchiov; *o 23.º Congresso ocorreu em 1966;* portanto, os chineses não consideram morta a sombra khruschtchioviana, quase dizíamos bukharinista...

O mais curioso de tudo é que esta tentação de convergência não é nova.

Desde 28 de abril de 1918 que Lenin escrevia, na *Pravda*: "A possibilidade do Socialismo será determinada pelo nosso êxito em combinar o Govêrno e a organização soviética com as últimas conquistas do Capitalismo. Devemos introduzir na Rússia o estudo e o ensino do nôvo sistema Taylor, bem como a sua experimentação e adaptação sistemáticas".

E Stalin, tão acusado depois, também escrevia: "O Leninismo é uma escola teórica e prática, que forma um tipo particular de militante no Partido, como no aparêlho do Estado, que cria um estilo particular no trabalho, o estilo leninista. Quais são as características dêste estilo? Quais são as suas particularidades?

"Estas características são duas: o 'élan' revolucionário russo e o senso prático americano. O estilo do Leninismo é a aliança destas duas particularidades no trabalho no seio do Partido e no aparêlho do Estado.

"O senso prático americano é a fôrça indomável que não conhece nem reconhece barreiras, que arrasta os obstáculos de todos os gêneros e espécie, por sua industriosa tenacidade; que não pode deixar de levar até o fim a tarefa uma vez começada, por mínima que ela seja, fôrça sem a qual não se saberia conceber um sério trabalho de construção.

E Khruschtchiov foi ainda mais claro, quanto ao aspecto do "senso prático" estadunidense que mais o impressionava: "Não será um pecado aprendermos com os melhores exemplos dos capitalistas e acelerar a construção e o início do funcionamento de novas empresas". "Devemos elevar a significação do *lucro*, da *rentabilidade*. Para melhor cumprir os planos, devem ser dadas às empresas maiores possibilidades de dispor dos lucros, de aproveitá-los com mais amplitude para estimular o bom trabalho do seu pessoal e para ampliar a produção. Revestem-se de grande importância a elaboração e a introdução de formas de estímulo coletivo a fim de interessar mate-

rialmente cada trabalhador não apenas nos resultados do seu trabalho, como nos de todo o trabalho coletivo". (9).

A discussão em tôrno da produtividade e do lucro gira, em última instância econômica, em tôrno do problema da eficiência da fôrça de trabalho. Afinal de contas, se a U.R.S.S. quer mesmo superar os níveis da Economia estadunidense, tem antes de eliminar todos os principais desperdícios. Para alcançar-se isto, conforme notou o professor Warren W. Eason, da Universidade de Princeton, em depoimento perante o Congresso de Washington, cumpre alterar as promessas futuras duma sociedade sem classes, com outras mais próximas, de "private and present gain".

Por outras palavras, combinar a coação com a sedução, nas palavras de G. Warren Nuttet, da Universidade de Virgínia, em idêntico debate.

Não podemos esquecer a passagem da União Soviética de um estágio agrícola para outro muito complexo, o industrial, onde os indivíduos se tornam mais exigentes e o contrôle social, portanto, mais sutil.

Por trás do Desenvolvimento soviético levanta-se a pergunta se uma expansão muito rápida assume grande significado como indicadora da elevação da capacidade produtiva. (10).

Após o inevitável esfôrço quantitativo inicial, surgem as reivindicações qualitativas mais refinadas, inseparáveis de uma maior reivindicação decisória do mercado.

Teria sido impossível resistir ao cêrco capitalista, e industrializar o país de modo a torná-lo quase auto-suficiente a ponto de resistir às invasões estrangeiras, sem uma rígida centralização, porém é também impossível reduzir o desperdício ao mínimo e elevar a produtividade, sem facilitar mais a exigência das escolhas de consumidor e sem estimular o trabalhador com participação crescente nos lucros.

Os efeitos de maior desigualdade salarial serão atenuados, e mesmo superados a longo prazo, mediante uma competição que diminuirá as distâncias da curva de Lorenz. Numa sociedade sensitiva, para usar a terminologia de Sorokin, a luta de classes e a axiologia daí resultante, induzem os indivíduos a procurar simultâneamente o êxito material, que uns obterão em maior proporção, e outros em menor, porém com distâncias recíprocas menos profundas que numa sociedade ideacional, onde apenas alguns sabidos se aproveitam do sobrenaturalismo crédulo da maioria, merecendo o célebre aforismo de Bruno Bauer, repetido por Marx e Lenin, que a Religião é o ópio do povo.

Com efeito, a partir de pressupostos factivos ou sensitivos, o próprio mecanismo científico da Economia imporá a verdade histórica que só há produção em massa, e altos lucros, com um mercado em massa. Nas palavras de Wicksell: "Assim que nos defrontamos sèriamente com a totalidade dos fenômenos e tratamos de estabelecer as condições necessárias para promover o bem geral, logo surgirão os problemas que afligem o proletariado, não existindo mais que um passo para que se proclame a igualdade de direitos". (11).

O principal equívoco dos dogmáticos devotos da chamada livre iniciativa consiste em confiar mais no interêsse que na previsão. Para êles, o fenômeno de ajuste ocorre espontâneamente, dispensando qualquer racionalização sistemática, por mais eufemista que seja a expressão. Por outro lado, os não menos dogmáticos devotos da planificação só acreditam na previsão, crendo angelicalmente no Homem, enquanto os anteriores o rebaixam demoniacamente, e nenhum dos dois procura vê-lo nas suas fáusticas limitações, superiores e inferiores. Sem dúvida os dois limites são dilatados cada vez mais pelas descobertas da Ciência e pela perplexidade em utilizá-las de modo humanista, porém os limites existem, nas próprias contradições da História.

Gunnar Myrdal mostrou muito bem a falácia maniquéia da oposição entre interêsse e previsão, isto é, entre iniciativa não mais tão livre, e planificação, não mais tão centralizada: "A expressão 'economia planificada' contém, é claro, uma tautologia evidente, já que a palavra 'economia', em si mesma, implica numa atribuição de meios disponíveis para se atingir um fim ou um objetivo. Acrescentarmos "planificada' à mesma, para indicar que tal coordenação de atividades tem um objetivo, que não faz sentido e, pelo menos, podemos afirmar que não é um bom emprêgo de palavras. (...).

"O motivo pelo qual essa expressão tautológica se tornou necessária para exprimir o pensamento reside no significado

da palavra 'economia', como foi empregada na teoria econômica liberal, desde sua criação, há mais de duzentos anos. Naquela teoria, a palavra exprimia a concepção teleológica da realização não-objetiva a um intuito e viu-se, assim, privada de seu significado original e comum, o da atividade de planejamento ou doméstica.

"Tal conceito de uma direção automática da vida econômica em busca de um objetivo inerente, isto é, de um 'planejamento não-planejado', foi a noção de valor metafísico fundamental existente naquela teoria, porquanto crescera ela dentro da estrutura das filosofias da lei natural e do utilitarismo. Floresceu, com especial vigor, naqueles ramos da especulação econômica que agrupamos sob o têrmo coletivo de *laissez-faire*. (Para exprimir a atitude política oposta, a de que o processo econômico deve ser intencionalmente dirigido, foi inventada a expressão tautológica 'planejamento econômico').

"Tal idéia de planejamento econômico foi geralmente relacionada a Marx e ao Marxismo. Nisso há um êrro de fato. Nem acredito mesmo que a expressão 'planejamento econômico', ou 'economia planificada', *Planwirtschaft*, possam ser encontrados nos trabalhos de Marx.

"Marx não era um planificador, e sim um analista e um previsor. Na primeira qualidade, exerceu imensa influência sôbre as atitudes fundamentais no estudo da História e na Sociologia. Na Economia, sua influência mostrou-se especialmente forte nas teorias de flutuação de desenvolvimento dos negócios. Como já indiquei noutras ocasiões, a influência de Marx foi principalmente forte nas Ciências Sociais da América, e mais forte ainda na Sociologia, embora muitas vêzes tenha sido inconsciente e raras vêzes reconhecida. (12).

Tanto o Marxismo não era especialista em planificação que as técnicas de programação linear e de análises de "input-output" não só foram desenvolvidas fora da U.R.S.S., como até seus estudiosos se viram repelidos pelos ortodoxos daquelas bandas. (Vide nota 2).

Reconheçamos, porém, que embora se possam conciliar interêsse e previsão, seus extremos são sem dúvida inconciliáveis: Shylock e Procusto não conseguem ser bons amigos.

Da mesma forma que os ultra-racionalistas, defensores absolutos da previsão planificadora centralizada, angelizam procusteanamente o Homem, seus rivais shylockeanos o demonizam nas baixezas do interêsse ultra-benthamiano.

Daí o horror dêstes últimos ao descobrirem as infiltrações intervencionistas estatais, prelúdios da temida planificação. Daí, portanto, a repulsa dos Eugênio Gudin ao genial, embora ainda tímido, John Maynard Keynes, denunciado como proponente da "eutanásia" do Capitalismo.

Reconheçamos, contudo, não ser fácil a síntese entre interêsses e previsão, por conseguinte entre decisões ao nível de mercado e decisões ao nível da planificação. Nisto se origina, por exemplo, a hostilidade dos marxistas diante da teoria marginal, qualificada como subjetivista, e a resposta histérica dos néo-marginalistas — do tipo de Hayek, Mises, Rœpke — que taxa de irreal a objetividade proposta pelos intervencionistas estatais. Mais uma vez, a verdade se encontra em algum ponto intermediário, num equilíbrio dinâmico e, portanto, variável. Nem se pode desprezar a influência subjetiva da utilidade marginal no mercado, nem muito menos a presença objetiva de crises que o interêsse não consegue ordenar sòzinho, precisando assim recorrer à racionalização planificadora.

O mais pitoresco é que, com freqüência, os governos realizam os programas das oposições, e seus adeptos só aceitam porque partiam de dentro do seu grupo. O "esprit de corps" induz a cada um regeitar as propostas dos adversários, apenas porque partem dêles, e a encampá-las, negando suas origens, quando parecer conveniente. Assim, por exemplo, a administração republicana de Eisenhower conseguiu o maior déficite em tempo de paz nos Estados Unidos, ao mesmo tempo que o maior índice de inflação naquele país nos últimos anos, tudo isto em nome do equilíbrio orçamentário e monetário... E, por outro lado, socialistas adotam técnicas capitalistas, etc, todos sempre trocando as palavras e ocultando as fontes de inspiração. Após uma fanática Idade Média ideológica na Economia, o Nominalismo começa a substituir o Maniqueismo...

Enquanto isto, o Mundo inteiro ruma, por caminhos diferentes embora cada vez mais próximos, na direção da Sociedade industrial, urbana, secular e pluralista, do futuro.

A industrialização trará soluções cada vez mais tecnoló-

gicas, embora as ideologias continuem representando o polo passional inevitável na natureza humana, pois, conforme lembra Galbraith, ninguém poude viver até hoje sem uma Teologia econômica. É um dos aspectos da tendência de fazer tudo girar em tôrno de um livro sagrado. O que não impede de reconhecermos, com Lewis Mumford, que o Mundo ainda está em plena era paleotécnica, muito longe da Neotécnica, onde Natureza e Cultura se harmonizem. A automação apenas começa o seu aparecimento como nova e maior Revolução Industrial, mais profunda e mais decisiva que a anterior.

E a sociedade industrial será necessàriamente urbana, compreendido êste têrmo no nôvo sentido de síntese entre Natureza e Cultura, onde tenham desaparecido os "slums" ricos e pobres, com seus cortiços e arranha-céus amontoados e empestados. Ainda Lewis Mumford demonstra como tôdas as grandes épocas giraram em tôrno de determinadas cidades, sínteses e símbolos. O que do campo converge e funde-se nestas urbes, aí se universalisa. Será então realizado o sonho de Marx em eliminar as diferenças essenciais entre cidade e campo, agricultura e indústria. A mais rápida capitalização desta acabará por beneficiar aquela, apesar das contradições iniciais. A agricultura estadunidense, o exemplo máximo, só atingiu sua etapa atual de produtividade através dos ecos, diretos e indiretos, da industrialização. E a população no campo acabou caindo a uns 10% do total.

Como consequência, a sociedade industrial e urbana é muito mais aberta aos contactos externos e assim dessacralizados. Daí a tendência atual de vários países socialistas, por exemplo a Rumânia e antes dela a Iugoslávia, de romper as limitações de "cortinas", tidas até hoje por impenetráveis pelos ingênuos e pelos interessados em manter ou agravar a chamada "guerra fria", em nome de interêsses inconfessáveis.

Finalmente, a secularidade produz um clima pluralista, onde os "ismos" são forçados a coexistir, dentro de outro, mais abrangente e mais tolerante.

Esta visão talvez seja um tanto otimista, pelo menos a curto prazo, quando os "ismos" e os "esprits de corps" exibem as garras, e a Tecnocracia que surge no horizonte, defendida por Burnham e Aron, é mais egoista e irracionalista do que

tudo que se fêz antes. Outrora as idéias caminhavam antes dos fatos, hoje êles se precipitam num turbilhão tal, que ninguém consegue mais ordená-los em tempo. Numa confusão que deixaria Hegel perplexo, parece que o Espírito não consegue entender-se mais, em suas realizações objetivas. Portanto, está ainda para nascer o Humanismo científico, que compreenda e oriente o Homem, numa soma do que se fêz e do que se está por fazer. O pensamento demiúrgico do Marx, em sua fase jovem, não poderá ser omitido desta nova síntese. Ninguém melhor que êle entendeu mais fàusticamente a libertação pelo progresso econômico.

Ninguém se iluda: não se superará o Marxismo senão quando as suas premissas se esgotarem, que se compõem das contradições que o geraram. A fome, o analfabetismo, as endemias, o desemprêgo, o subemprêgo e o embrutecimento no trabalho desumano, terão de ser eliminados, num processo do qual a inquietação marxista representa o principal catalisador. Além dêste apêlo material, o Marxismo apresenta outro, intelectual, com suas análises das falhas do sistema capitalista, e com sua plurivalência, que vai da crítica fáustica do jovem Marx, às técnicas revolucionárias leninistas e à experiência organizadora dos Partidos por êle inspirados. Da soma de tudo isto, resultam o seu carisma e sua capacidade mobilizadora, sem paralelo na História, até hoje. Daí Sartre o ter chamado a mensagem insuperável do *nosso* tempo.

Aliás, quem falar em superação do Marxismo, nêste sentido, estará sendo fidelíssimo aos próprios Marx, Engels e Lenin, que apresentavam sua mensagem não como o fim da História, porém apenas como o seu verdadeiro começo.

Por conseguinte, longe de ser um motivo de alívio que os "ismos" estejam sendo superados, todos devem preocupar-se com a confusão causada pela perda das bússolas tradicionais, antes que elas tenham dado tudo que podiam. Não esqueçamos que, embora mais um meio que um fim, o "ismo" encerra uma capacidade mobilizadora que a pura Razão não conseguiu alcançar. O "social control" pode ser tanto um incentivo ao "social change", organizando-o e canalizando-o, quanto um freio, sob o signo de um "ismo" qualquer. Isto é especialmente verdade nas regiões subdesenvolvidas, onde não se pode renunciar às ideolo-

gias, de modo sumário e precipitado, e a serviço de quem as nega.

Os "angry young men" existem nos dois lados do Elba. Cada devoto, de um dos principais "ismos" do Mundo atual, só se lembra de provocar a desagregação do bloco oposto, e tenta unir o seu próprio, esquecido que o policentrismo tende a implantar-se em tôda parte.

Lembro-me muito bem dos meus tempos de estudante no Recife e na Alemanha, quando colegas faziam sambas em honra de Stalin e se requebravam num Festival da Juventude em Berlim, incapazes de prever que, naquêles mesmos instantes de bajulação, crescia em silêncio a geração inconformista de Evtushenko, nos próprios países socialistas, cujas realidades os festivos brasileiros não conseguiam entender.

Lembro-me também das conversas que ouvi, quando estudante em Chicago, a respeito da "despolitização" da juventude norte-americana, assim apresentada como suposto modêlo. Mal eu saía da América do Norte, explodia a rebelião negra, com intensa participação dos moços. Surge agora uma nova geração, de "New Left" e "New Radicals", com revistas e antologias. Que dirão agora os bem pensantes, que proclamavam superada a geração de Hemingway, Farrell e Edmund Wilson, cujo Radicalismo "nunca mais voltaria"?

A sabedoria acaciana só consegue explicar o passado, incapaz de prever o futuro, embora se pretenda erudita e aberta.

Tudo isto se encontra também ligado aos problemas ideológicos, na intrincada teia da vida. Daí Thurman Arnold escrever: "Os credos econômicos básicos são de caráter religioso. Atravessamos hoje um período mais análogo à Reforma protestante que qualquer outro, na História". (13).

Tôda verdade é um paradoxo ou um lugar comum. Por enquanto estas verdades parecem paradoxais. Daqui a algumas décadas, porém, estarão transformadas em fatos banais. Então, muita gente que não teve coragem ou lucidês para proclamá-las, assumirá posturas superiores de evidência.

Tem sido sempre assim.

NOTAS BIBLIOGRÁFICAS

1) Djacir Menezes, *Proudhon Aegel e a Dialética*, Zahar Editôres, Rio de Janeiro, 1966, págs. 157 e 158.

2) Oskar Lange, *Économie Politique. Problèmes généraux*, I vol., Presses Universitaires de France e PWN Éditions Scientifiques de Pologne, Paris-Varsóvia, 1962, págs. 211 e 212. Há tradução brasileira.

3) Lewis Mumford, *A condição de Homem. Uma análise dos propósitos e fins do Desenvolvimento econômico*, Editôra Globo, Pôrto Alegre, 1955, pág. 343.

4) J. V. Stalin, *Problemas econômicos do Socialismo da U.R.S.S.*, também cit. por Anastas I. Mikoyan, em *Problemas*, maio-junho, 1953, n.º 46, pág. 44. John Maynard Keynes, "A short view on Russia" in *Essays in persuasion*, Harcourt, Brace & Co., New York, 1932, pág. 307.

5) J. M. Keynes, *Essays and sketches in biography*, Meridian Books, New, 1956, pág. 36.

6) O. Lange, *Algunas questiones relativas al camino polaco hacia el Socialismo*, Ediciones Polónia, Varsóvia, 1957, págs. 13, 14, 19 e 20.

7) Oskar Lange e Fred M. Taylor, *On the Economie Theory of Socialism*, The University of Minnesota Press, pág. 108 e passim.
O. Lange, "Marxian Economics in the Soviet Union", in *The American Economic Review*, *Março*, 1945, vol. XXXV, n.º 1, págs. 127-133.

8) N.º de 18 de março de 1966. Saiu, em 12 de fevereiro do ano anterior, uma longa reportagem sôbre Liberman, como "cover story".
O artigo de Plotnikov apareceu no número 11 da revista econômica moscouvita *Voprosy Ekonomiky*, em 1962, tôda dedicada a discutir Liberman, com artigos de Kazitsky, Kapustin, Alter e Kapitonov. Outro ataque lhe foi desfechado por Bor, no n.º 46, da *Ekonomitscheskaia Gaseta*, em 1962. Ainda hoje prossegue a discussão. Em tréplica recente, desta vez aos críticos ocidentais, Liberman lembrou que as mudanças por êle propostas eram mais quantitativas que qualitativas; e recordou que nas sociedades socialistas se continuaria a viver apenas do próprio trabalho e não da exploração do esfôrço, através do capital.

9) J. V. Stalin, *Les Questions du Léninisme*, I vol., Éditions Sociales, Paris, 1948, págs. 85 e 86.
N. S. Khruschtchiov, "Informe sôbre a atividade do Comité Central do Partido Comunista da União Soviética ao XXII Congresso do P.C.U.S.", em *Rumo ao Comunismo*, Editorial Vitória, Rio de Janeiro, 1962, págs. 190 e 192. Também citamos êstes testemunhos no n.º 3 do *Estudos Universitários*, janeiro-março, 1963, no artigo "Capitalismo, Socialismo e Cristianismo: uma perspectiva heterodoxa".

10) Warren W. Eason, "Comparison of the United States and Soviet economies: the labor force" e G. Warren Nutter, "The structure and growth of Soviet industry: a comparison with the United States", in *Comparisons of the United States and Soviet economies. Papers submitted by panelists appearing before the Subcommittee on Economic Statistics*, Joint Economic Committe Congress of the United States, part. I. United States Government Printing Office, Washington, 1960, págs. 91-93 e 118-120.
O n.º 4 da *Revista Brasileira de Economia* (ano 18, dezembro de 1964), foi todo dedicado à Economia soviética, com artigos como "Os métodos de planejamento na U.R.S.S." por Annibal Villela, "Evolução econômica da União Soviética" por Lúcia Silva Kingston e "A agricultura soviética" por J. R. Becker.

11) Knut Wicksell, trad. castelhana das *Lecciones de Economía Política*, M. Aguiar Editor, Madrid, 1947, pág. 6.

12) G. Myrdal, *O Estado do Futuro*, trad. de *Beyond the Welfare State*, Zahar, Rio de Janeiro, 1962, págs. 23 e 24.

13) Thurman Arnold, *The Folklore of Capitalism*, Yale University Press, New Haven and London, 1962, 1a. edição em 1937, pág. XXIII. Donde, "...the practical nature of the problems is invading the sanctuary and is troubling the priests". E "The greatest destroyer of ideals is he who believes in them so strongly that he cannot fit them to practical needs", (p. 393 e passim). (sic).

ECONOMIA EDUCACIONAL: INTRODUÇÃO EPISTEMOLÓGICA (*)

CARLOS FREDERICO MACIEL

Nota Prévia: Inserção da economia educacional em uma esfera mais ampla

A economia educacional haverá de ser uma especialidade. Mas antes de sê-lo ela pode ser considerada também como uma atitude, uma "atenção" ou "visée", quase digamos uma ideologia da valorização econômica das coisas extra ou supra-econômicas. Em uma época de sensibilidade econômica é preciso fazer ver o valor econômico e desenvolver uma percepção do aspecto econômico dessas coisas que ao economista podem parecer de somenos ou apenas um sub-produto de econômico. E mesmo deixando o economicismo de lado convém, dentro de um processo de tomada de consciência do econômico, pôr em luz como e por que essas coisas não são totalmente extra-econômicas.

Como argumento suportativo das reivindicações do social, da justiça social, dos programas de saúde, etc. é preciso mostrar o social como fator multiplicador, estabilizador e equilibrador. Não nos limitaremos aqui simplesmente a lembrar que, por exemplo, a inversão em saúde aumenta a produtividade e também o volume anos-produtivos disponíveis na população. Pois já se vem aceitando alargar a perspectiva que se introduziu de falar em investimentos em educação para falar em investimentos em homem ou em capital humano, sugerindo incluir gastos com saúde e assistência social dentro de uma economia dos recursos humanos de qual a economia educacional é uma parte. Não nos limitaremos a isso, mas queremos olhar para horizontes mais amplos embora saindo do científico, do positivamente estabelecível,

(*) Capítulo de um curso inédito e inacabado, datado de 1963. Levemente revisto.

para cair nos domínios das intuições audazes e das hipóteses aventurosas da metaciência.

Assim é o caso da justiça social, por tanto tempo encarado como uma alternativa face ao desenvolvimento econômico. Era o célebre falso problema: convém aumentar o bôlo ou repartir o bôlo. Ora, em primeiro lugar cabia observar que o problema era antes êste: qual o *modo* de aumentar o bôlo, se repartindo ou não repartindo. Mas, indo além disso, cabe ainda perguntar se não é possível ver na justiça social aspectos pelos quais ela possa aparecer não apenas como compatível, mas até mesmo, de certo modo como um *fator* do desenvolvimento econômico. A justiça social por exemplo, ao equilibrar a capacidade aquisitiva faz com que o consumo de bens suntuários ou conspícuos não possa aumentar à custa da deficiência no consumo de bens necessários e úteis, e, assim, amplia o mercado dêsses bens, contribui para dirigir o investimento (1). É o que reconhece já um economista como Galbraith: "da mesma maneira que a educação é econômicamente eficaz, assim o é a justiça social". E mais: "um estudo mesmo superficial do problema indica que o govêrno eficaz, a educação e a justiça social são fatores de suma importância" (2) para o desenvolvimento econômico. Ressalvemos, aliás, que ao ressaltar êsse valor econômico do social, nem por sombra aceitamos que isso implica em encará-lo como meio para o econômico, mas podemos continuar tranquilamente a considerar o social como fim, como super-ordenado ao econômico.

Assim também, dentro do mesmo sentido de perspectivas rasgadas, poderíamos falar de uma economia cultural, no sentido antropológico, aquela que visualizasse a eficácia, o valor econômicamente reprodutivo, por exemplo, dos regimes políticos e das concepções. Parece, por exemplo, que uma estrutura só-

(1) Da mesma maneira pode-se mostrar como a justiça familiar como caso da justiça social pode representar uma política anti-inflacionária que transfere um poder de compras de pessoas para quem êle representa uma parcela mais marginal para pessoas para quem essa parcela é menos marginal.
Cf. — CALDERAN BELTRÃO — *Vers une politique du bien être familière.* Comentado por *Carlos Frederico Maciel* em Cadernos Região e Educação n.ò 2, 1961, p. 116. Há tradução brasileira dêsse livro: *Política do Bem Estar Familial,* Agir, 1962.

(2) GALBRAITH — *O desenvolvimento econômico em perspectiva,* Fundo de Cultura, Rio, 1963.

cio-política democrática estimula o sistema do mérito, desenvolve a energia competitiva, "destampa", (universalizando os direitos para todos) o nível das aspirações, e, nêsse sentido, é uma condição muito mais favorável ao desenvolvimento econômico que os regimes patriarcalistas ou dinásticos ou mandarinistas, regimes em que a fôrça sofre os efeitos de privilégios que dão origem a pontos de estrangulamento, ou em que o nível de consumo e de aspirações é limitado por baixo (escravagismo) (3). Pode-se, perfeitamente, admitir que há um efeito econômico no princípio da igualdade de oportunidades. É um grande estímulo para o homem saber que suas conquistas serão limitadas apenas por seus talentos nativos, que nem berço, nem casta são uma desvantagem para a pessoa habilidosa e industriosa (4). Da mesma maneira também se poderia sustentar que o cristianismo parece uma cosmovisão — por ser mais aberta à ciênccia, mais compatível com a técnica, etc. — mas pré-adaptada ou mesmo impulsora do desenvolvimento econômico que as religiões orientais, fatalistas e não sensíveis ao valor da pessoa humana, promovida pelo cristianismo (5). O valor econômico de uma religião poderia ser um argumento apologético para ela.

Vê-se assim como coisas que não são mensuráveis econômicamente, que se situam mesmo fora das relações e fatos econômicos como tais, têm, não obstante, como modo, ou circunstância, ou condição dos fatos econômicos, um valor econômico que pode ser, ao menos, conotado e anotado.

(3) CELSO FURTADO discute em *A Pre-revolução brasileira,* a tensão entre nível de desenvolvimento social ("forma de convivência social mais complexa") e nível de desenvolvimento econômico, e as opções a fazer para alcançar êste sem prejudicar aquêle. É uma discussão na linha do que aqui sugerimos. Nós poderiamos sugerir uma avaliação, uma análise de "custo" e "produto" da democracia face ao totalitarismo, onde entraria, por exemplo, uma análise do custo do mecanismo parlamentar, etc.

(4) Cf. *Education and Economic Well-being in Americains Democracy* Cf. Ed. Pol. Comission, 1940, p. 9.

(5) Poder-se-ia também discutir esta hipótese temerária: a cultura católica é menos desenvolvimentista que a cultura protestante, como se depreenderia da comparação entre nações de uma e outra cultura. A cultura católica foi *de fato,* se não de direito, mais "humanística" e ligou-se a sistemas e cosmovisões filosóficas e científicas à margem da eclosão da ciência e do espírito moderno ou modernista. O catolicismo esteve a contra-corrente durante os últimos três séculos. É outra questão saber se isso pode ou não se modificar.

Definição âmbito e propósito da economia educacional (6).

Deixemos, porém, essas perspectivas mais amplas. A economia educacional será dentro dessa atmosfera, aquela especialização científica que terá por fim considerar o que se relaciona com a educação sob os ângulos e aspectos econômicos. Poderá ser entendida em sentido amplo e em sentido restrito. Em sentido amplo abrangerá não só o domínio do *escolar*, que será o seu capítulo maior e central, como ainda o que é educacional, sem ser instrução: recreação, cultura, educação strictu sensu, etc. Em sentido estrito se identificará com *economia escolar*. De qualquer modo terá como complementar ou integrante um capítulo relacionado com a economia da ciência, da atividade científica e cultural e em particular com a pesquisa tecnológica, principalmente a pesquisa tecnológica dentro das empresas (7). Tudo isso junto formaria uma 'economia cultural", novamente, mas não já agora no sentido antropológico e sim no sentido comum de cultura (8), quando se usa, por exemplo, a expressão "educação, ciência e cultura". Tudo pode ficar, afinal de contas, resumido, na expressão *economia educacional*, ora com, ora sem êsse capítulo anexo: economia da pesquisa.

Não é o que ficou no parágrafo precedente uma definição que não nos julgamos em condições de dá-la. Estamos procurando dar uma caracterização cautelosa que evite parcialismo ou falsificação, embora seja frouxa. Intentamos simplesmente *levantar* (arrolar) a *problemática da economia* educacional.

---

(6) Embora o nome "economics of education" se ache consagrado pela *International Social Sciences Review* da UNESCO (n.º 1-2, 1962), sugerimos a denominação "Economia Educacional", à semelhança da Sociologia Educacional e Psicologia Educacional, mais usadas entre nós.

(7) Êste tema da economia da pesquisa tecnológica é estudado, por exemplo, por A. PAGE: "L'investissement intellectuel", in *Tiers Monde*, n.º 9-10, 1962, Comentado por Myriam Vasconcelos em CADERNOS REGIÃO E EDUCAÇÃO, CRPE, Recife, n.º 5, 1963. A êste propósito ver também "Les ministres et la science", rapport de synthise de la première conférence ministeriell sur la science, 1963", publicado pela OCDE e "*Prospective* 12: La recherche scientifique, l'état et la société" e ainda *Tiers-Monde* n.º 1964, etc.

(8) Poderíamos então, propor uma distinção entre economia "culturológica", para designar o tema dagora. É uma coisa sem interêsse por enquanto.

Um autor, J. Vaizey, (9) tenta sintetizar o escopo da economia educacional, "em três domínios":

> "o primeiro é a análise das despesas para a educação" em diferentes épocas, lugares e condições, comparando-as;
> "o segundo é a análise da rentabilidade dos investimentos em educação";
> "o terceiro... é a comparação dos custos das diversas formas de ensino", a pesquisa de redução a custos dos métodos, técnicos e sistemas didáticos e pedagógicos.

Seções ou campos

Sem esperar chegar a um resultado definitivo e exaustivo é necessário tentar dar uma idéia das seções ou partes da economia educacional. Parece-nos que, na perspectiva do educador, a coisa começa por uma análise dos custos e preços e depois isso é pôsto em equação com tôda a problemática do desenvolvimento econômico. Talvez do ponto de vista do economista seja inversa a ordem dêsses dois capítulos ou partes que podemos distinguir, embora êles "overlap" mùtuamente:

Por um lado temos uma *visualização* da educação pelo prisma econômico, quer dizer uma visão, sob o "approach" macro-econômico, da educação como uma qualidade produzida, um bem consumido por certas pessoas, de modo a considerá-la já como consumo já como investimento e examinar suas correlações com a economia global. Digamos a educação como *fator da economia*, a educação como ingrediente da realidade, do mundo, da dimensão econômica e do crescimento econômico. Aí nós teríamos os seguintes capítulos:

— a educação como consumo;
— a educação como investimento (no plano individual e no plano social).

---

(9) J. VAIZEY — "L' économie de l'éducation et les pays sous-developpés" in *Tiers Monde*, n.º 1-2. Na mesma revista, em outro local — p. 49 — enumeram-se algumas pesquisas que seria bom empreender: métodos de ensino menos custosos e custos comparados de métodos de ensino; a aproximação entre as estatísticas de educação e aquelas de mão de obra; um estudo da rentabilidade da educação comparada à de investimentos diretamente reprodutivos, etc.

Poderíamos dizer que são os aspectos educacionais da economia: o papel que a educação desempenha numa economia. Uma realidade econômica vista sob o aspecto de suas implicações, ingredientes e conteúdo educacionais.

Por outro lado temos o *tratamento* da educação pelos aspectos econômicos, as questões de custo, ou seja, *o fator econômico da educação* (o empreendimento-educação, a empresa produtora e a produção da educação). É isso o que mais pròpriamente chamaríamos "economic of education" (economia da educação), enquanto o anterior nos parece que é mais adequado mesmo chamar de economia educacional. No anterior o econômico é o fator externo, englobante da educação. O desenvolvimento econômico é que é o tema global. Nêste outro capítulo o econômico é um fator interno da educação. É o problema dos recursos, dos gastos, etc. o problema do administrador, do financista da educação. É a economia do setor da educação.

Posição da economia educacional no quadro do saber

É evidente que, como ciência que aproxima dois domínios, a economia educacional terá interêsses tanto para o economista como para o educador. Do ponto de vista formal, como ponto de vista tradicionalmente especificador das ciências, ela pertencerá a economia, será um ramo da economia, assim, por exemplo, o ramo da economia dos transportes. Ao envolver a economia, e abordar tôdas as coisas, fatos e relações que se dão dentro de um espaço-tempo social, sob o aspecto econômico, e sobretudo quando a economia se converte em método de ação (planejamento), é claro que chega um momento em planejá-la, e, ao fazê-lo, descobre aspectos novos relacionados com a educação. Desenvolve-se então, especializa-se, um ramo novo para o economista.

De seu lado, porém, o educador — seja o pedagogo, ou o administrador escolar, etc. — procurando informar-se sôbre a educação pelos mais variados pontos de vista, sociológico, histórico, etc. e criando, assim, pelo prisma do tema ou objeto

material, uma *ciência geral da educação* (10), como uma dessas especializações inter-disciplinares que atualmente concorrem com as especializações disciplinares como um outro sistema de divisão do saber ao lado do sistema de especificação formal, o educador, dizemos, também verá na economia educacional um setor de seus estudos.

Métodos e processos

Como parte da economia do ponto de vista de especificação formal ("approach" ou "enfoque") a economia educacional utilizará os mesmos métodos dessa ciência, particularmente os métodos de observação e estatísticas, caracterizando-se como uma ciência indutiva (11). Se chamamos de processos e técnicas os artifícios e expedientes que concretizam o método, diremos que a economia educacional está, justamente — na fase inicial — em busca dos seus processos e técnicas. Alguns dêsses processos e técnicas, propostos, tentativa e pioneiramente, estão já se tornando divulgados através de cursos, resenhas, etc. A cada um dos principais deveria corresponder um capítulo próprio (12).

O velho capítulo das ciências afins

As ciências humanas, ao mesmo tempo que se multiplicam muito, são muito próximas, interpenetradas e interdependentes. Também a economia educacional há de refletir essa imprecisão e flexibilidade de limites, que, aliás, explica aquela multipli-

---

(10) Cf. CARLOS FREDERICO MACIEL — *Pesquisa Educacional — Pesquisa Social* CRPE, 1963.
Dentro dessa Ciência Geral da Educação, determinada por analogia com a Ciência Geral da Arte, dos alemãs, o autor distingue: um setor psico-pedagógico; um setor sócio-educacional (sociologia e antropologia educacional e economia educacional). O assunto será melhor retomado no estudo 'A Pedagogia e a "Educação" como ciência Geral", ainda inédito.

(11) Indutiva e empírica (mas não pròpriamente experimental) como, em geral, tôdas as ciências sociais.

(12) Outros capítulos dêste curso tratam de alguns dêsses métodos. Veja-se também as resenhas, incluidas em CADERNOS REGIÃO E EDUCAÇÃO, n.º 3 e 4.

cação. Nêsse sentido ela envolve tôda uma série de perspectivas e aspectos que, de outro modo, isto é, do ponto de vista de uma sistematização formal, poderiam ser adscritos às ciências afins. É esta uma discriminação ao velho estilo, que hoje desperta pouco interêsse visto que as ciências procuram reagrupar-se e reunificar-se em tôrno de dados "subject-matter" (ou "subjecta" como dizia a velha escolástica de Caetano e J. S. Tomás) de uma maneira interrelacionista ou interdisciplinar, e que, na prática, tem pouca utilidade porque é na agitação de um aspecto que se alimenta e enriquece outro, e assim por diante. O que importa é que haja um refluxo, em segunda formalização, digamos, de um "approach" sôbre outro, ou sôbre um objeto formal de outro "approach" de modo que o aspecto econômico seja percebido por trás do aspecto sociológico ou psicológico, etc., em conexão com o educacional (13).

E, sem dúvida, será a *sociologia econômica educacional*, no entrecruzamento entre a sociologia econômica e a sociologia educacional, a mais importante dessas ciências afins. E aí nós teremos desde estudos mais limitados que se relacionam com as repercussões do fator econômico no acesso à escola (14) ou dentro da escola (15), ou com as correlações entre educação e situação econômico-social (16); passando pelos numerosos estudos de sociologia ocupacional que são *úteis* ao planejamento econômico e ao planejamento educacional (17); até atingir uma dimensão global na literatura sôbre educação e

(13) Cf. CARLOS FREDERICO MACIEL — Pesquisa Educacional — Pesquisa Social CRPER, 1961, p. 21.

(14) De que podemos citar como exemplo o estudo de C. Peyre: "Rôle de système des bourses dans l'accession des enfants de familles ouvrièrs à l'enseignement sécondaire", in *Enfance* n.º 1, 1960, Paris. (outros exemplos se encontram em nosso "Levantamento Bibliográfico" já citado).

(15) SEXTON — *Education and income*, Viking Press, New York, 1961, onde se estuda o problema *pedagógico* do rendimento escolar de alunos de diferentes condicionamentos sócio-econômicos.

(16) Por exemplo, COSTER e ELST — *Mobilité Sociale et Enseignement*, Solvay Bruxeles, 1954, ou *Mobilidade e Trabalho*, do Centro Regional de Pesquisas Educacionais de São Paulo, 1960.

(17) Um *Jaccard*, intitula seu livro *Sociedade de l'éducation* (Payot, 1962). É um livro de fundamentação para uma programação educacional.

desenvolvimento econômico, que ainda não é economia educacional, porém, com mais propriedade, sociologia econômica educacional. Pois é sociologia educacional o estudo das influências recíprocas entre sistemas educacionais e sistemas econômicos.

Além disso existe também a possibilidade de uma psicologia econômica educacional, já num nível individual examinando as atitudes e o comportamento do indivíduo em face aspectos econômicos ligados à educacção (18), já no nível da psicologia social, pesquisando, por exemplo, o comportamento de uma classe sócio-econômica em face à educação (19).

Enfim, no domínio das "ciências auxiliares", parece-nos que deveríamos destacar como mais próximas e imediatas: do lado do educador, a educação comparada (no que diz respeito às finanças escolares) e a administração escolar; e, do lado da economia, a demografia e a estatística.

A *técnica* para a qual convergem e na qual são utilizadas as informações fornecidas por essas diversas fontes é a *técnica de programação educacional* como técnica do político, técnica de que se serve e se revigora a arte política no bom sentido. Sendo a programação educacional integrada na programação

(18) Vamos sugerir melhor o tema exemplicado com um fenômeno: todo aluno que paga uma aula particular (de línguas ou para preparar um exame de 2a. época, etc.) procura tirar dela o máximo proveito. Ora, no colégio particular há alunos que fazem tudo para diminuir ou matar a aula, que estão pagando. Que se infere daí? Talvez, que, na sua intenção, não está pagando a aula mas comprando o diploma, de cuja compra a aula é uma contingência enfadonha. Ou talvez a questão seja a do pagamento direto e o pagamento indireto. O que interessa aqui é sòmente dar um exemplo de psicologia econômica educacional. Outro exemplo: como se comportam diferentes tipos diante de uma opção entre continuar a estudar e pagar uma oportunidade de salário?

(19) Cf. LUTKENS — "Die Schule als Mittelklassn-Institution", in *Soziologie der Schule*, Koln, 1959. Em geral admite-se uma vinculação especial entre a classe média e a escola. Até aqui estamos dentro da Psicologia e da Sociologia educacional.

Mas passaríamos, sem dúvida, para a psicologia e a sociologia *econômica-educacional* se fizéssemos uma pesquisa, por exemplo, em que averiguássemos que proporção de seus proventos dispõem-se a gastar famílias de diferentes estratos econômicos com a escola; que esperam elas da escola, qual a "utilidade marginal" que lhe atribuém ou digamos: em quais grupos ou classes existe mais propensão marginal a consumir educação ou menor resistência a assumia seus ônus? Provàvelmente os grupos de classe média e do setor ocupacional terciário. O que nos interessa porém, é dar um exemplo de pesquisa no entrecruzamento da psicologia econômica e da sociologia econômica com a educação.

econômica, e sendo a economia a tônica dos planejamentos, pode-se considerar a programação como uma técnica derivada e fazendo parte da ciência econômica, e assim, a programação educacional será um prolongamento ou apendice da economia educacional. Em outro capítulo caberia examinar e descrever técnica da programação educacional e relacioná-la com a política educacional.

Estas parecem ser as principais anotações e compendiar do ponto de vista de uma mirada à nova disciplina sob o ângulo da Filosofia da Ciência ou Epistemologia (20).

(20) Como tudo em Filosofia, a questão das relações entre a Filosofia, como saber Universal (ou dos objetos por seus aspectos gerais), e as ciências particulares, não está definida. Partindo de algumas sugestões de Husserl e Heidegger, talvez se pudesse falar em *conceitos ontológicos* como aquêles que abrem um campo ou instituem um novo objeto formal de investigação e *conceitos ônticos*, aquêles que servem para tratar científico-tècnicamente (precisar, medir, ajustar, detalhar, comparar, classificar) aquêles objetos. Ou, dito numa linguagem aristotélica, os primeiros são os conceitos que dependem do "nous" e da "epagogé", os segundos da "dianoia" e do "silogismo". Os primeiros interessariam à filosofia, os segundos à ciência. Os conceitos instauradores de uma ciência interessam à ontologia e ao filósofo. O manejo dos dados dentro da região ontológica aborda por êsses conceitos é domínio privado do especialista. Acrescentemos que não nos satisfaz essa apresentação provisória, aproximação inexata de uma verdade entrevista.
De qualquer modo a visão dos conceitos-chaves e o descortínio dos novos campos é o que interessa, também ao generalista e à tôda pessoa de cultura geral.

UNIVERSIDADE: O MELHOR USO DOS RECURSOS

ROBERTO CAVALCANTI DE ALBUQUERQUE

1. *Introdução*

Na análise do processo do desenvolvimento econômico, renovada ênfase se tem dado, nos últimos anos, à importância dos investimentos em capital humano (educação, pesquisa e, mesmo habitação e saúde). A idéia é, bàsicamente, a de que os recursos humanos são predominantemente um *fator de produção produzido;* de que a maior parte dos desníveis interpessoais de renda é conseqüência de diferenças de graus de capitalização individual, sendo as discrepâncias em salários e ordenados determinadas, em grande parte, por investimentos em educação formal, saúde, treinamento-no-trabalho (1). Segue-se uma tentativa de aplicação dos conceitos da moderna teoria do capital ao estudo dos recursos humanos, se bem que se reconheçam as peculiaridades de mercado em que as respostas aos incentivos e pressões econômicas são necessàriamente imperfeitas.

O conceito de capital passa então a ser totalizante, nele incluindo-se os sêres humanos; e o estudo dos recursos humanos como fator do desenvolvimento é adaptado à nova moda e à nova linguagem falam-se de seus "custos reais de produção" e suas "taxas de retôrno"; consideram-se as relações "capital humano — produto"; e os "multiplicadores" dêsses investimentos sôbre a renda; ou debatem-se a importância da "formação de capital humano" para desenvolvimento e o modo de financiá-la com recursos privados e públicos.

Se há algum exagêro de quantificação nessas análises, não se pode negar o seu mérito e a sua valiosa contribuição, quer

1) Veja-se, a êsse respeito, THEODORE W. SCHULTZ, "Refletions on investment in Man", *The Journal of Political Economy*, Supplement: October, 1962, 2-8.

sob o aspecto pròpriamente teorético, quer como orientação para decisões sôbre política econômica.

É o último dêsses aspectos que se pretende, a partir de alguma evidência estatística obtida para a Universidade Federal de Pernambuco, considerar neste trabalho. A hipótese é que a análise — mesmo imprecisa e, o mais das vêzes, meramente especulativa — sôbre as relações entre o processo do desenvolvimento e os investimentos em recursos humanos — no caso, educação; sôbre a distribuição dos recursos públicos — sobretudo ao nível da educação universitária; e sôbre a estrutura dos custos da formação de capital humano — considerando-se particularmente o ensino superior — poderá servir de elemento auxiliar para as decisões que diàriamente se tomam ao nível dos órgãos de programação intra e extrauniversitária. O que se objetiva são algumas constatações, quer estatísticas, quer analíticas, sôbre um problema e um caso particular — o da Universidade Federal de Pernambuco, em possíveis interrelações com sua área de influência — e que tenham alguma validez ou possam ser extrapoladas para situações semelhantes, no Brasil e em outros países em desenvolvimento.

2. *Educação e desenvolvimento*

De um modo geral, a medida da contribuição dos fatôres produtivos, na hipótese de rendimentos constantes, para o aumento da produção, é simples: se o incremento dos fatôres é de 1 por cento, a produção deve crescer de 1 por cento (1).

No caso brasileiro, se a renda do fator trabalho representa 70 por cento da renda nacional do país (2), um aumento de 1 por cento na remuneração do trabalho provocaria incremento de 0,7 por cento na renda. Ora, sabe-se que, no período 1947-1963, a renda nacional "real" *per capita* aumentou de cêrca de

1) EDWARD F. DENISON, "Education, Economic Growth, and Gaps in Information", *The Journal of Political Economy*, Supplement: October, 1962, 124-128.

2) A participação do trabalho na repartição fatorial da renda para o setor urbano da economia brasileira foi de 65% em 1960 (Fonte: Instituto Brasileiro de Economia, Fundação Getúlio Vargas: Contas Nacionais do Brasil). Considerando-se que a remuneração mista do trabalho e do capital foi de 15%, pode-se admitir os 70% indicados como um dado aproximado, se bem que não se disponham de informações idôneas sôbre a repartição da renda no setor rural.

37 por cento (3): admitindo-se que o número de horas por dia de trabalho permaneceu constante no período e que o crescimento da fôrça de trabalho é o mesmo do da população total, cêrca de 70 por cento daquele aumento (isto é, 26 por cento) teriam sido devidos a incremento da remuneração do trabalho, decorrente de fatôres qualitativos (educação, sobretudo), de vez que os quantitativos (aumento da fôrça de trabalho) já foram descontados.

Na verdade, de vários modos já se indicou a correlação entre desenvolvimento e produtividade econômica e educação em geral, inclusive nos países subdesenvolvidos (1). E o exemplo brasileiro, como indicado, não seria discrepante. Observe-se ainda, salientando agora o problema da educação superior, que, no período considerado (1947-1963), em que houve um incremento do produto interno bruto *per capita* de 36 por cento, o número de alunos matriculados em escolas superiores por habitantes mais do que duplicou (era 0,63/1.000 habs. em 1947 e de 1.59/1.000 habs. em 1963) (2).

No caso do Nordeste e, especialmente, da área de mais imediata influência da Universidade Federal de Pernambuco — os Estados de Alagoas, Pernambuco, Paraíba e Rio Grande do Norte (3) — se bem que os dados sôbre a renda regional não nos permitam medir o seu crescimento no período considerado, estima-se que o mesmo foi considerável. E a expansão da educação universitária foi, na verdade, mais significativa do que a brasileira em geral: era de apenas 0,39 o número de alunos matriculados por 1.000 habitantes em 1947, e passou a 1,13/1.000 habs., em 1963 (Quadro 1)

Se, por outro lado, consideramos o ensino médio — cujas relações de crescimento com o superior são óbvias, sendo o seu

3) Trata-se da renda interna bruta. Fonte de dados: Instituto Brasileiro de Economia, Fundação Getúlio Vargas.

1) Veja-se, por exemplo, o estudo de F. HARBISON sôbre a Niasalândia Colômbia, China e Egito, *in Scientific American*, September, 1963, 95-104.

2) Fonte de dados: *Anuários Estatísticos do Brasil*, IBGE-CNE, vários anos.

3) Escolheu-se esta área antes do que a Universidade e o seu estado isoladamente, por oferecer a mesma base melhor de comparação entre os anos de 1947 e 1963, considerados.

QUADRO I

Estados de Alagoas, Pernambuco, Paraíba e Rio Grande do Norte: número de alunos matriculados no ensino superior, por 1.000 habitantes (1947-1963)

ESTADO	Número de alunos por 1.000 habs.	
	1947	1963
Alagoas	0,19	0,76
Pernambuco	0,74	1,55
Paraíba	0,02	0,72
R. G. do Norte	0,02	0,73
Total	0,39	1,13

Fonte: IBGE-CNE, Anuário Estatístico do Brasil, vários anos.

comportamento um dos meios de aferição do impacto, sôbre a democratização do ensino, da atividade de formação, pelas Universidades da Região, de docentes nível médio — o seu crescimento é também animador (Quadro 2), se bem que permaneçam ainda muito baixos os seus índices educacionais, comparados com o de outras regiões mais desenvolvidas.

Ressaltem-se, no entanto, os resultados perturbadores observados nos ensinos agrícola e industrial de nível médio, o primeiro estacionário e o segundo decrescente, em região agrícola e que presentemente se empenha em esfôrço de desenvolvimento industrial. Parece que a orientação dos estudantes para o chamado curso secundário, propedêutico do universitário, e, de um lado, o desestímulo pela atividade agrícola por parte de populações voltadas para as cidades, e do outro, o desmoronamento do artesanato e conseqüente decadência das escolas de artes e ofícios, não substituídas por modernas unidades de ensino industrial, criadas a partir da Universidade, são fatôres responsáveis pela distorsão, que política educacional comprometida com o desenvolvimento regional deve procurar remediar.

QUADRO 2

Estados de Alagoas, Pernambuco, Paraíba e Rio Grande do Norte: número de alunos matriculados no ensino médio (1947 e 1963), por 1.000 habs.

ESTADO	SEGUNDO OS RAMOS DE ENSINO										Total	
	Secundário		Agrícola		Comercial		Industrial		Normal			
	1947	1963	1947	1963	1947	1963	1947	1963	1947	1963	1947	1963
Alagoas	3,20	8,49	0,09	0,23	0,34	0,80	0,66	0,32	0,49	0,80	4,78	10,64
Pernambuco	4,12	13,23	0,13	0,08	0,88	1,48	1,65	1,57	0,53	1,32	7,31	16,68
Paraíba	1,72	5,87	0,15	0,14	0,75	3,43	0,53	0,19	0,32	0,73	3,47	10,36
R. G. Norte	2,69	8,28	—	0,14	0,11	0,12	1,70	0,43	0,07	1,34	5,21	13,03
Total	3,21	10,15	0,11	0,12	0,75	2,02	1,23	0,43	0,41	1,11	5,71	13,83

FONTE: IBGE-CNE, Anuário Estatísticos do Brasil, vários anos.

3. *A Universidade: o uso dos recursos*

Problema econômico fundamental, êste da distribuição de recursos escassos entre fins alternativos, que está na base da atividade do programador. Problema econômico porque pressupõe decisões fundamentadas em critérios e julgamentos de valor, definição de prioridades para projetos cuja importância se deve avaliar com vistas à sua utilidade social.

É, na verdade, falsa a opinião que se pretende existir entre estruturas sociais competitivas e diferenciadas no seu processo de decisões e uma correta programação de seu evoluir, em que a técnica de planificar tenha apenas função de tornar possível, no menor tempo e com a possível economia de recursos, a consecução dos objetivos e aspirações comunitárias.

Sob êste aspecto, decisões sôbre o uso dos recursos destinados à educação e à pesquisa científica — sobretudo porque, na maior parte, provenientes do setor público — devem se enquadrar em programas coerentes e orgânicos, que definam uma estratégia de ação, flexível, mas o suficientemente segura para afastar interferências e evitar o jôgo das pressões circunstanciais que tentem comprometê-los.

É, com efeito, relativamente vultoso o montante de recursos destinados à educação, em seus vários níveis, no País. Basta observar que em 1962, 11,1 por cento do total da Despesa Pública foram destinados à educação (1), e que a execução integral das metas educacionais previstas no atual Programa de Ação Econômica do Govêrno implica em recursos equivalentes de Cr$ 953, 3 e 1 162, 1 bilhões para 1965 e 1966, respectivamente (2).

Análise da programação dos recursos, na Universidade Federal de Pernambuco (UFPe.) pode ser feita a partir de estudo de seus orçamentos anuais, nos últimos anos. O Quadro 3 apresenta o esquema de sua distribuição, por tipo de despesa, em têrmos percentuais, para os anos de 1961 e 1965.

1) Os municípios despenderam, naquele mesmo ano, 6,8, os estados 17,4 e a União 6,7 por cento de seus orçamentos realizados com a educação (Fonte: *Anuário Estatístico do Brasil*, IBGE-CNE, 1964).

2) *Programa de Ação Econômica do Govêrno* (1964-1965), Ministério Planejamento e Coordenação Econômica (Doc. EPEA, n. 1), novembro de 1964, p. 209.

QUADRO 3

Orçamentos internos da Universidade Federal de Pernambuco. Distribuição percentual das despesas previstas (1961 e 1965)

ESPECIFICAÇÃO	1961		1965	
1. *Despesas de custeio*		73,0		73,8
1.1 Pessoal civel	50,1		52,5	
1.2 Material de consumo	3,6		2,2	
1.3 Serviço de terrenos	1.9		1,3	
1.4 Encargos diversos	17,4		17,8	
2. *Transferências correntes*		0,9		6,3
3. *Investimentos*		26,1		19,9
3.1 Obras públicas	19,4		14,1	
3.2 Equipamento e instalações	4,1		3,3	
3.3 Material permanente	2,6		2,5	
Total		100,0		100,0

Fonte: Orçamentos da Universidade Federal de Pernambuco, 1961 e 1965.

Observe-se, de início a relativa constância da participação percentual de alguns de seus componentes: despesas de custeio (73,0% e 73,8% respectivamente), pessoal (50,1 e 52,5%), itens que correspondem grosseiramente, aos custos de manutenção da atividade Universitária. No entanto, variações mais sensíveis se observam na destinação dos recursos para novos investimentos, tanto em têrmos percentuais como em têrmos absolutos: a redução da participação das obras públicas de 19,4 para 14,1%) e da aquisição de equipamentos e instalações (4.1 para 3,3%). Tal fato indica que, em 1961, maior atenção se deu ao programa de desenvolvimento da Universidade, reflexo talvez, sôbre as decisões do programador, do espírito geral de euforia desenvolvimentista presente no País, que atingia naquele ano, o cume de um processo de expansão econômica que se interrompeu, nos últimos anos. Mas observe-se, por outro lado que as limita-

ções de recursos foram em 1961, pelo menos ao nível do que se acreditou possível de programar (1), muito menores: com efeito, a preços de 1965, o montante de recursos previstos no Orçamento da UFPe. para 1961 seria equivalente a Cr$ 15.689 milhões contra Cr$ 13.945 para 1965 (2) (5,5% a mais, portanto), sendo as obrigações permanentes da Universidade em 1961 muito menores do que em 1965.

Outro aspecto do problema da distribuição dos recursos dentro da Universidade diz respeito à sua utilização entre as atividades de ensino e pesquisa. Observe-se que as duas atividades sòmente são, em alguns casos, complementares, do ponto de vista da atribuição de recursos; e que a pesquisa de interêsse didático nem sempre tem importância para o desenvolvimento e para o processo de criação e adaptação tecnológica que se empreende nos países subdesenvolvidos, sobretudo tropicais. Sob um outro ponto de vista, ênfase no desenvolvimento da pesquisa hoje pode significar diminuição do processo de transmissão e reprodução do conhecimento estabelecido e pode ocasionar amanhã redução na produtividade do esfôrço científico e mesmo futura involução do conhecimento técnico (3). De formas que, ao nível das Universidades de regiões tecnològicamente atrasadas, o problema da alocação ótima de recursos e sobretudo de pessoal técnico de alto nível — fator tremendamente escasso — deveria beneficiar muito mais o ensino de nível do que a pesquisa (4). Isto com vistas à maximização do esfôrço científico a longo prazo e por fôrça de uma definição, talvez menos ambiciosa, dos fins, a curto prazo, da Universidade, entendida mais como centro de formação científica e cultural em geral, do que como núcleo de criação do saber.

1) Na verdade, o que nos interessa, no caso, é a distribuição de recursos programados, e não realizados, isto é, os orçamentos e não os balanços.

2) Correção para preços feita com utilização do índice de preços publicados pela Fundação Getúlio Vargas para o Brasil (*Conjuntura Econômica* Índices Econômicos Nacionais, Coluna 2).

3 FRITZ MACHLUP, "Can There Be Too Much Research", *Science*, Nov. 1958, p. 1323.

4) Veja-se, a êsse respeito, VLADIMIR STOIKOV, "The Allocation of Scientific Effort: Some Important Aspects, "*Quarteley Journal of Economics*, May 1964, 307-323.

Saliente-se que se trata apenas de questões de ênfase na definição de objetivos a curto prazo, e que a pesquisa-treinamento, a pesquisa aplicada e a pesquisa pura constituem, na verdade, atividades indissociáveis da universitária. Estas observações não pretendem impugnar o esfôrço que se faz, na UFPe, em benefício da pesquisa, que é pouca e necessita desenvolver-se (1), mas sim indicar que empenho idêntico se deveria ter no sentido do desenvolvimento do ensino de alto nível, sobretudo pós-graduado, que assegure continuidade e permanência ao trabalho científico, inclusive à pesquisa.

4. *Universidade: Os custos de educação*

Os custos reais da educação superior medidos em têrmos de custos de oportunidade, compreendem não só as despesas com as atividades do ensino pròpriamente, como também gastos normais de manutenção do aluno e aquêles custos indiretos resultantes da diferença entre a sua renda atual e a que receberia se dedicasse todo o seu tempo ao trabalho remunerado (1). Por outro lado, medida dos efeitos dos investimentos na educação superior sôbre o produto social — o que equivale a determinar um multiplicador setorial da renda — não pode limitar-se a simples computação dos incrementos da renda pessoal decorrentes daqueles investimentos, de vez que muitas de suas repercussões sôbre a produtividade e muitos de seus ganhos sociais não têm contrapartida, em termos monetários, para o indivíduo. Daí que a análise dos custos e rentabilidade dos investimentos em capital humano, se mais fàcilmente equacionada em têrmos teóricos (2), enfrenta, contudo, sérias dificuldades de ordem prática.

1) É pràticamente impossível determinar, mesmo aproximadamente, a distribuição dos recursos entre ensino e pesquisa ao nível da UFPe. Sabe-se, no entanto, que benefecia fortemente o ensino graduado. A participação dos institutos de pesquisas nas despesas de custeio e pessoal foi, em 1964, de 8%, aproximadamente (Balanço da UFPe., 1964).

1) Veja-se THEODORE W. SCHULTZ, "Investment in Human Capital", *American Economic Reciew*, March, 1961, 1-17.

2) Veja-se, por exemplo, GARY S. BECKER, "Investment in Human Capital: A Theoretical Analysis", *The Journal of Political Economy*, Supplement: October, 1962, 9-40.

No entanto, a importância de se determinar, pelo menos aproximadamente, as medidas do investimento em educação e do seu retôrno, os custos e a sua distribuição social, comanda esfôrço de quantificação, quase sempre precária, mas de qualquer modo importante, pelo menos por seu valor indicativo (1).

No caso da Universidade Federal de Pernambuco, o que se pode obter com relação aos custos do ensino não nos permite sequer precisar, em termos absolutos, o seu valor médio por aluno. Pesquisa feita recentemente, se bem que esfôrço pioneiro, contabiliza sòmente alguns aspectos dessa parte dos custos diretos da educação referente ao ensino, deixando de lado outros (2); permite apenas apresentação do custo/aluno por escola ou faculdade em têrmos relativos, dados de valor apenas indicativos (Quadro 4).

1) Sôbre a prioridade de pesquisas sôbre o assunto para os países em desenvolvimento, veja-se MARY J. BOWMAN and C. ARNOLD ANDERSON, "The Role of Education in Development" *in Development of the Emerging Countries: an Agenda for Research*, The Brookings Institution, Washington, D. C., 1963, PP. 153-180. Referências e tentativas de quantificação, inclusive da CAPES, para o caso brasileiro, encontram-se em JOSÉ PASTORE, "As funções da educação numa sociedade em mudança", *Sociologia*, Março de 1964, 21-31. Aliás, algumas das comparações que se fazem entre países e regiões padecem de sérios defeitos. Exemplo disto é a que comumente se faz entre a relação aluno-professor no Brasil (3,65/1, em 1962, para o ensino superior público, 4,02/1 para o privado: Anuário Estatístico do Brasil, IBGE-CNE, 1963) e em outros países, geralmente muito mais alta: ora, o que conta não é simplesmente a relação professor — aluno, mas sobretudo a razão professor — hora/aluno, sem falar na produtividade do esfôrço didático, que seguramente varia muito, para situações de ensino diversas.

2) Trata-se de levantamento preliminar, não publicado, feito pelo estatístico Osvaldo Melo, da UFPe., que contabiliza, por unidade de ensino os custos de custeio e pessoal, para 1964, em têrmos agregados e *per capita*. Previsão para depreciação do capital e rateio de despesas centrais de administração não são, por exemplo, considerados.

QUADRO 4

Universidade Federal de Pernambuco: indicação do custo/aluno, (1964) por Faculdade ou Escola

FACULDADE OU ESCOLA	ÍNDICE (Custo médio/aluno para a UFPe = 100,0)
Direito	31,8
Belas Artes	47,2
Ciências Econômicas	52,1
Filosofia, Ciências e Letras	56,0
Engenharia	84,6
Odontologia	110,5
Farmácia	127,9
Química	138,9
Enfermagem	148,6
Arquitetura	155,7
Geologia	164,7
Medicina	239,7

Fonte: Levantamento preliminar pelo estatístico Osvaldo Melo, da UFPe., não publicado.

Observe-se que é grande a amplitude de variação, por unidade de ensino, o custo/aluno para a Faculdade de Direito sendo de cêrca de 1/7 do de Medicina. Se bem que tais variações fôssem de se esperar, dada a exigências próprias dos vários tipos de curso, não deixam de suscitar interrogação, cuja resposta não se pode, infelizmente, com nitidez, formular, sôbre se os retôrnos daqueles investimentos em têrmos de benefício social para cada caso mantêm entre si a mesma relação que se observa entre os custos respectivos.

5. *Conclusões*

Podem-se, na verdade, constatar ou indicar, para o caso

brasileiro em geral e para a região compreendida pelos estados de Alagoas, Pernambuco, Paraíba e Rio Grande do Norte, considerada como de influência da Universidade Federal de Pernambuco correlações entre o processo de desenvolvimento e o nível educacional, através de:

a) aumento da renda real *per capita* nacional ou regional devidos a variações qualitativas do fator trabalho, decorrentes de investimentos em recursos humanos em geral e do processo educativo em particular;

b) relação entre o desenvolvimento econômico e social e os níveis educacionais *per capita*, superior e médio, para o período 1947-1963.

As considerações mais específicas sôbre o uso dos recursos pela Universidade Federal de Pernambuco permitem indicar e sugerir:

c) que houve, de 1961 para 1965, redução na desponibilidade, em têrmos reais, de recursos à disposição da programação da atividade universitária, ao mesmo tempo em que aumentaram os compromissos da Universidade;

d) que a ênfase recente no desenvolvimento da pesquisa universitária deve implicar em esfôrço de desenvolvimento do treinamento de alto nível, sobretudo pós-graduação, inclusive como meio de assegurar continuidade e permanência ao esfôrço mesmo da indação científica;

e) que, se bem que as dificuldades de medição dos custos da educação superior não tenham sido vencidas, é possível obter indicação dos custos relativos do ensino, por unidade universitária, de grande interêsse para a atividade do programador.

UM REPARO CRÍTICO A PITIRIM A. SOROKIN (*)

PESSOA DE MORAIS

O estudo de certos problemas ligados a condições sócio-econômicas, tem levado os autores às vêzes a emitir conceitos nem sempre razoáveis ou cientìficamente corretos. É o caso por exemplo, do conhecido sociólogo Pitirim A. Sorokin, que estabelece certas conclusões desacertadas, como veremos, tomando como ponto de partida o estudo de determinadas áreas de pobreza em comparação com outras tantas de prosperidade.

Além disso, a interpretação dada pelo prof. Sorokin, envolvendo tais condições, redunda numa tão falsa quanto perigosa interpretação sociológica, que pode inclusive dar margem a injustas e despropositadas conclusões.

O caso é o seguinte: o referido sociólogo, partiu do fato de que a ascensão das pessoas de uma área ou estrato social menos elevado a outra área ou estrato social mais alto, exige seleção. Em outras palavras, tal promoção ou melhor, tal fenômeno de mobilidade social vertical, teria como pressuposto, assim, segundo êle, um caráter seletivo, pelo qual os mais capazes terminariam alcançando socialmente as posições mais altas.

Nestas condições, as classes socialmente mais elevadas e ricas, seriam menos nos períodos de decadência (1), constituídas de pessoas de maior capacidade mental e inteligência. Quer dizer: o professor Sorokin ligou, em última análise, um assun-

---

(*) Pitirim A. Sorokin, *Social Mobility*, livro recentemente traduzido para o espanhol e que contém, ao nosso ver, certos equivocos cujos esclarecimentos se tornam indispensáveis.

to tão importante quanto delicado, como da capacidade mental de grupos, à questão de áreas sócio-econômicas e sua hierarquia.

Apezar da inteligência humana como é hoje pacífico, ser desigualmente distribuída entre as pessoas, diferindo visìvelmente os atributos inatos de cada um, o modo como é operada a seleção social, dificilmente favoreceria como veremos, a distribuição pretendida pelo eminente sociólogo.

Procurando defender sua esdruxula tese, diz textualmente o referido autor: "a inteligência é distribuída desigualmente através das diferentes classes sociais e grupos da sociedade. É generosamente mais disseminada nas classes mais altas, e sua quantidade bem como sua qualidade, decresce a proporção que se passa das camadas sociais mais altas para as mais baixas". (2). No que diz respeito ainda à inteligência, chega a se referir expressamente acêrca do que êle chama "a esterilidade do proletariado" ("The sterility of the proletariat"), a êsse respeito considerado possuidor de capacidade mental baixa. Por isso, acrescenta em outra parte: "os trabalhadores não qualificados e os semi-qualificados, têm uma média muito inferior e baixa de inteligência; os grupos de trabalhadores qualificados, estão principalmente no grupo de alto coeficiente de inteligência; as inteligências superiores ou muito superiores, estão sòmente entre as altas classes profissionais e de negócios". (3).

Acredita por certo o referido sociólogo, que exigindo a ascenção social (mobilidade social vertical), bem como a manutenção das posições conquistadas, certas qualidades, as camadas mais altas da sociedade por fôrça da seleção que tal ascenção e conservação do status exige, acabam constituindo um grupo mais capaz e, por consequência, possuidor de maior inteligência.

Inicialmente o raciocínio adotado pelo autor citado, é de uma falha que salta à vista: basta dizer que, para corroborar sua afirmação, seguiu principalmente o critério evidentemente inadequado de estudar o número de homens eminentes ou de gênio produzido pelas diferentes classes sociais, sem tomar de modo algum em consideração, como seria legítimo, as diferenças de oportunidade entre as várias classes, bem como as precárias condições de existência da pobreza, sua desigual oportunidade para os estudos, seu tempo inteiramente devotado ao tra-

balho intenso e absorvente, e outros fatores como desconforto, desnutrição, doenças, falta de cuidados médicos etc.

De modo que, examinar sumàriamente, num estudo exaustivo, representantes de diferentes classes sociais, e depois concluir que as classes socialmente mais altas são mais inteligentes do que as classes socialmente mais baixas, é de um primarismo inexplicável, já que não foram levadas em consideração, as condições profundamente desiguais entre as várias classes de diferentes países e regiões. Por outro lado, é um fato de elementar raciocínio, a circunstância de que o pobre em geral, trabalhando árdua e duramente para ganhar a vida de modo precário, não tem as condições nem o tempo das classes mais favorecidas para cuidar das coisas da inteligência. Em muitos países e em várias regiões, só excepcionalmente consegue chegar a gráus de educação superior.

São em verdade muito desiguais as condições entre as várias classes, e mesmo nos Estados Unidos, país onde o prof. Sorokin vive: uma média de 52 entre cada 100 crianças, filhas de pais que têm profissão liberal, chega até o gráu universitário de estudo, ao passo que apenas uma média insignificante de 3 entre 100 crianças filhas de trabalhadores não especializados consegue atingir a Universidade, o que representa um significativo contraste (4). Ademais, o próprio Sorokin mostrou de modo minucioso, como as classes socialmente mais altas em geral, possuem melhor saúde do que as classes socialmente mais baixas, baseado inclusive em estudos de uma multiplicidade de investigadores do assunto. Chegou até a mostrar como entre meninos de famílias ricas, a resistência à fadiga, depois de pressionado dez vêzes por exemplo, o dinanômetro, é quase duas vêzes maior do que a dos meninos de famílias pobres. (5)

Do que foi dito podemos tirar a seguinte conclusão: como pessoas pobres e de condições de saúde mais precárias, podem competir com outras indiscutìvelmente mais favorecidas? Não é isso uma patente desigualdade que favorece sem dúvida às pessoas das classes mais altas, sobretudo numa sociedade eminentemente de competição como a nossa?

Além disso, conforme o próprio sociólogo em apreço mostrou, as classes altas têm vivido em média mais do que as classes socialmente mais baixas. Ora, como para alcançar posições de

proemiência social é preciso tempo — e é Sorokin quem friza essa circunstância enfàticamente (6) —, como podem as classes pobres que vivem menos, ter a mesma oportunidade de ascenção que as classes ricas, já que como diz o autor citado, os grandes homens precisam viver longo tempo, sob a pena de nunca se tornarem eminentes? (7). Não constitui isso uma contradição flagrante com a afirmação simplista e enfática de que as classes altas são mais inteligentes do que as classes mais baixas?

Aproveitemos porém o próprio argumento de Sorokin: mostra êle como os monarcas não hereditários têm atingido o trono com uma média de 48,5 anos; os papas, com a idade de 61,3 anos; os chefes de Estado da França, da Alemanha e dos Estados Unidos, com 55 anos; a média em que na Rússia, os sábios têm entrado para a Academia de ciência, é de 48,5 anos, e o que é mais importante, veja-se bem: entre os milionários norteamericanos que nasceram pobres, sòmente a insignificante percentagem de 2,2 em cada 100, se tornaram ricos entre 21 e 30 anos, enquanto 60 entre 100 dos que nasceram pobres, só se tornaram ricos com a idade de 51 anos, ou mais do que isso.

São ou não são êsses exemplos do próprio Sorokin, argumentos decisivos contra as suas próprias afirmações de que as classes mais altas são mais inteligentes do que as classes socialmente mais baixas, já que para atingir as posições de proeminência, é necessário uma vida longa, e a longevidade das classes mais desfavorecidas é muito menor do que a das outras classes? Acaso não constitui isso uma real e profunda desigualdade de oportunidade, tanto mais quanto a verificação resultou de estudos minuciosos e atentos feitos pelo próprio autor ora analisado?

Além disso, a despeito da crescente possibilidade de ascensão social em nossa época, reconhece o autor em apreço, como não poderia deixar de fazê-lo também de modo contraditório — que a transmissão das ocupações de pai a filho é ainda bastante alta, afirmando que os filhos continuam seguindo em nossos dias, predominantemente a ocupação dos pais (8). Ora, se isso acontece — e é Sorokin quem expressamente o diz — as classes mais baixas, mau grado as melhores condições de oportunidade do nosso tempo, possuem mesmo nos Estados Unidos, poucas possibilidades de se elevar socialmente. Com efeito, entre os

filhos de trabalhadores norteamericanos, não especializados, mostram Ogburn e Nincoff, em cada 100, cêrca de 41,7 seguem a profissão dos pais; 16,5 vão ser trabalhadores semiespecializados; sòmente 10,3 chegam a ser proprietários, e apenas a reduzida percentagem de 4,1 alcança as profissões liberais (9).

É preciso ainda ressaltar a circunstância de que nem sempre mudança de ocupação, significa mudança de nível social, já que muitos filhos ocupam posição diversa do pai, continuando todavia num nível profissional idêntico.

Finalmente, é preciso se levar em conta o fato de que, trabalhando àrduamente para ganhar a vida em condições desfavoráveis, as classes mais baixas não possuem de modo geral a paz de espírito e o tempo necessário para se dediarem aos labores intelectuais, a ponto de aparecerem nas enciclopédias como pretendeu Sorokin, como homens notáveis ou de gênio. As enciclopédias constituem mesmo, por tudo isso, um péssimo objetivo para pesquisas dessa natureza. É que a grande maioria das pessoas das classes mais baixas, não tendo em tese, por vários motivos, condições para chegar às enciclopédias, manifesta sua inteligência e sua capacidade nos pequenos e anônimos trabalho que absorvem tôda a sua vida, e nos quais — é fato bastante visível — revelam pendores excepcionais como excelentes mecânicos, eletricistas ou como simples operários encarregados da fabricação de móveis de fino gôsto artístico e de outras tarefas que exigem aprimoramento, inteligência, quase sempre revelados de modo indiscutível por essas pessoas das classes mais baixas, convém ressaltar, as quais às mais das vêzes não tiveram o necessário preparo técnico ou mesmo nenhum preparo, revelando assim uma inteligência e uma capacidade que saltam à vista.

Porém, o prof. Sorokin não podia encontrar evidentemente essa inteligência nas classes mais baixas, precisamente porque foi procurá-la inadequadamente nas enciclopédias e nas publicações relativas a pessoas eminentes como "Who's Who", onde evidentemente não poderia encontrar. Com efeito, como poderia a capacidade e a inteligência do simples operário, do homem que labuta àrduamente em pequenas tarefas anônimas, figurar nessas publicações que se referem a pessoas que se destacam,

que se notabilizam na vida social? Por outro lado, o fato de as classes mais altas exibirem um índice elevado de figuras eminentes e de notoriedade pelo talento ou genialidade, é perfeitamente explicável já que possuem muito melhores oportunidades para isso.

Também a afirmação de que a produção de homens notáveis por parte das classes mais baixas, sobretudo da classe operária, não tem progredido, enquanto as condições de vida melhoraram do século passado aos nossos dias, merece ser melhor analisadas: primeiramente, mesmo no país em que Sorokin vive, os Estados Unidos, nação reconhecidamente próspera e rica, no período por exemplo entre 1935 a 1948, as pesquisas constataram que a elevação média de salário no referido espaço de tempo foi contrabalançada de certa forma pelo aumento do custo de vida e de impostos (10). Convém acrescentar que, como salienta o conhecido sociólogo norteamericano Harry Elmer Barnes, 40 milhões de pessoas nos Estados Unidos, ainda percebem um salário inferior a 1.000 dólares anuais (11).

É interessante trazer a baila outros significativos e eloquentes dados para se ter uma idéia real do problema: em 1929 por ocasião da crise que abalou os Estados Unidos, 6 milhões de famílias ou seja 21% da população, recebia ordenados inferiores a 1.000 dólares anuais; 12 milhões de famílias, ou 42% do total, percebiam ordenados inferiores a 1.500 dólares anuais; 20 milhões de famílias ou seja cêrca de 71% de tôda a população, percebiam vencimentos abaixo de 2.500 dólares anuais, enquanto 1% das famílias, precisamente as mais ricas com renda superior a 75.000 dólares, possuiam um rendimento quase equivalente à renda nacional (12). Mostra ainda o conhecido sociólogo norteamericano, como até nos mais prósperos anos 60% das famílias dos Estados Unidos, não gozam de uma renda suficiente para tornar possível um mínimo desejável de nível de vida (13).

No que diz respeito à Inglaterra, onde Sorokin pretende que as melhoras das condições de vida dêsde o século passado, são suficientes para que se possa esperar uma maior proliferação de homens de gênio por parte da classe dos trabalhadores não especializados, revela o país em apreço um aspecto semelhante. A famosa pesquisa de Charles Booth, relativa à cidade

de Londres, que começou em 1886 e terminou em 1902, da qual resultou o livro *Life and Labor of the People of London*, concluiu que 30,7% da população total da grande metrópole britânica, vivia numa situação de pobreza. S. Seebohm Rowntree, fazendo um estudo análogo em York, Inglaterra, publicado em 1901, verificou que 27,87% da população de York, vivia numa intensa pobreza. A. L. Bowley e A. R. Burnett Hurst, publicaram em 1915 um importante livro acêrca de várias comunidades britânicas, no qual foi revelado que nessas comunidades 32% da população percebiam menos do que 24 shilligs por semana.

Tudo isso mostra cabalmente que a pretendida correlação entre áreas sócio-econômicas de riqueza e pobreza de um lado, e inteligência do outro, não foi provada de modo algum, e nos moldes em que Sorokin a estabeleceu, é um magnífico exemplo em Sociologia da existência de certas falsas correlações resultantes de uma péssima interpretação dos dados objetivos.

É verdade que o desenvolvimento mental pode ser estimulado pelas condições socioculturais, inclusive econômicas. O assunto, aliás, é pacífico, existindo até inúmeros exemplos de gêmeos monozigóticos, portadores portanto de idêntico patrimônio genético, e que apresentaram em meios socioculturais diversos, sensíveis diferenças de resposta nos conhecidos testes de inteligência de Simmon e Binet, por exemplo. Por outro lado, outras inúmeras experiências e testes, têm comprovado o estímulo do desenvolvimento mental em áreas mais adeantadas ou favoráveis.

Todavia, não se pode de modo algum falar como Sorokin, veja-se bem, numa desigualdade de distribuição da inteligência em grupos ricos e pobres. Dá êle a entender claramente mesmo, que se trata de uma diferença necessária de dotes mentais entre tais grupos. Chega a pretender como vimos, aliás sem razão, que a própria melhora das condições socioculturais não tem contribuido para o aparecimento de melhor nível intelectual dos grupos desafortunados. Exagera-se e apressa-se mesmo como foi visto, em proclamar uma esdrúxula tese da esterilidade de capacidade da classe operária, fundamentado em bases bem precárias.

O que foi visto é evidente, é que apezar da desigualdade

inata de inteligência entre as pessoas, êsses diferentes dotes não são distribuídos entre ricos e pobres como dissemos, de modo a favorecer inexoràvelmente um grupo em detrimento do outro.

BIBLIOGRAFIA

(1) Pitirim A. Sorokin, *Social Mobility*, p. 305.

(2) Pitirim A. Sorokin, op. c. p. 304.

(3) Pitirim A. Sorokin, op. c. p. 291 e 294.

(4) Ogburn Y Nincoff, Sociologia, edição espanhola, Madrid, 1955, pp. 186-187.

(5) Pitirim A. Sorokin, op. c. p. 266.

(6) Pitirim A. Sorokin, op. c. p. 264.

(7) Pitirim A. Sorokin, op. c. p. 264.

(8) Pitirim A. Sorokin, op. c. p. 438.

(9) Ogburn Y Nincoff, op. c. p. 194.

(10) Harry Elmer Barnes, op. c. p. 566.

(11) Harry Elmer Barnes, op. c. p. 230.

(12) Harry Elmer Barnes, op. c. p. 564.

(13) Harry Elmer Barnes, op. c. p. 565.

O ILUMINISMO E O BISPO AZEREDO COUTINHO

GLÁUCIO VEIGA

A reedição das obras econômicas de Azeredo Coutinho vem reabrir debate sôbre a posição ideológica do antigo Bispo de Olinda e Governador interino da Capitania de Pernambuco.

Com certo açodamento, alguns intérpretes e biógrafos do prelado fluminense procuram-no situar como "iluminista". Outros avançam mais e colocam-no na mesma posição de Mariano Moreno, na luta pela independência argentina (1).

Na realidade, o Bispo não estava a altura do seu tempo, não tinha, nem retinha consciência da historicidade das mudanças provocadas pelo Iluminismo (2). Entusiasmara-se pelas idéias pedagógicas de Verney, criara Seminário revolucionário em Olinda, onde ao lado da Teologia e do Latim, o futuro padre se engolfaria nas ciências naturais, porém, não se apercebeu que a nova pedagogia radicalizava-se noutra "concepção de mundo".

Mutilando o "Iluminismo", Azeredo Coutinho iria revelar-se um paradoxal, contradição por alguns inimigos colocada em têrmos contundentes de "oportunismo".

Aliás, diga-se "en passant", o Iluminismo português não foi muito além da pedagogia e reformas universitárias, como já o demonstrou Newton Sucupira.

Em verdade, não devemos procurar "Iluminismo", senão "Iluminismos" diversificados, pluralizados.

As características fundamentais da "Aufklaerung" seriam as mesmas, em qualquer parte, adverte Dilthey: autonomia da razão, a solidariedade da cultura intelectual, e fé num progresso constante e a aristocracia do espírito. (3)

Mas, — continua Dilthey — o racionalismo iluminista

tería que repercutir de modo bastante diferente nos diversos países. (4).

Quanto aos povos latinos, continuam êstes sob a dominação papal. Os vigários conseguiam conter as classes inferiores, marginalizadas. Por outro lado, nos Países Baixos, na Inglaterra, na Alemanha e, por último, na América do Norte, a Reforma "encarregou-se de estender uma ponte entre as necessidades do homem comum e os elevados conceitos de que é capaz o espírito humano". A Reforma tería sido um pré-Iluminismo. (5).

O Iluminismo alemão difere do Iluminismo francês e se aproxima do Iluminismo inglês. Em Portugal, o Iluminismo é administrativamente sinônimo de "pombalismo" e se resume na intervenção estatal na educação, no Estado como educador.

A Ilustração alemã marcou-se por criar nova teología, alimentadora dos fundamentos do pensamento histórico germânico do século XIX; marcou-se por ter transformado a educação e erigido o Estado em pedagogo e, por fim, marcou-se porque contribuiu para a formação da prosa alemã. Em suma, a Ilustração alemã é processo de integração do Homem numa maioridade mental e política. Aliás, diga-se de passagem, que essa maioridade pressentiu-a, num sentido amplo, o Bispo Azeredo Coutinho: "parece que o espírito humano quer sair de uma espécie de adolescência" — (Cfr. Discurso Sôbre o Estado Atual das Minas do Brasil, Obras Completas, p. 192).

Portanto, para aceitarmos a existência de um Iluminismo no Brasil e, especialmente, em Pernambuco, temos de nos voltar, òbviamente, para êsse Iluminismo português.

Realmente, há certo forcejo, em se falando de Iluminismo, em Portugal. Reformismo e Pedagogismo são duas notas das reformas pombalinas da instrução, reformas que alguns consideram "expressão altamente significativa do Iluminismo português". (6).

O Iluminismo lusitano não parece ser pròpriamente rutura, revolução. Seus representantes são um tanto quanto equívocos, a exemplo, do Bispo Azeredo Coutinho.

Teríamos de admitir, para melhor situarmos e compreendermos êsse Iluminismo, que o movimento não cortou a radiciação eclesiástica.

Ora, um Iluminismo de inspiração católica tangencía pela contradição. O que se entende por Aufklaerung portuguesa é apenas uma atitude diante do jesuitismo, em têrmos polares de Santo Inácio.

Bem mediato, o problema não se alarga, nem transcende para a conscientização pelos intelectuais portugueses, da "crise" universal. Tudo se resume em doméstico desentendimento entre jesuítas e oratorianos, enfim, querela de padres.

Para deixar marcado o fato de não se ter colocado o problema da liberdade de consciência — *magna quaestio* do Iluminismo — basta anotarmos a permanência e a continuidade tranquilas das restrições, agora, manipuladas pela Mesa Censória. Ou o horror do Bispo Azeredo Coutinho pela soberanía popular. Ou, ainda, o decantado "iluminista" Antônio Ribeiro Sanches, lutando por um "Colégio dos Nobres", sem se dar conta que a aristocracia estava sociològicamente exausta e a burguesia ganhava consistência histórica, em Portugal. (7)

Não atenuou, nem muito menos pretendeu Pombal eliminar as restrições ao pensamento, salvo por agravo aos S. J.

O Alvará de 5 de abril de 1768 pelo qual El Rei era "servido criar, e erigir uma Junta perpétua denominada — *Real Mesa Censória...*" apenas deslocou a censura da área eclesiástica para o poder civil. Isto já o havia observado o biografo máximo de Pombal quando, aludindo à criação da Mesa Censoria, escreve "a verdade é que o ministro, afeiçoado à instituição (a censura), tinha sòmente em mira confiscá-la para a defesa do Estado, considerando-a tribunal régio, e não dependência eclesiástica como fôra então". (8)

A lei instituidora da Real Mesa Censória responsabilizava os jesuítas por "precipitarem todos os vassalos de Portugal no inculpável e necessário idiotismo, em que forçosamente vieram a cair". Ora, o regime pombalino não safaría os suditos de outra forma de idiotismo — o solilóquio impôsto pela censura, o trancamento do debate e o truncamento das idéias.

Mas, nêsse Iluminismo pombalino, na forma educacional preconizada pelo valido de D. José I, há fato decisivo, do ponto de vista da filosofia de cultura: o desenvolvimento dos estudos de lógica, particularmente da "Arte Conjectural"

"Arte Conjectural, *algumas vêzes mais admiráveis do que*

a mesma demonstração, nos seus pressupostos e nos seus pressupostos e nos seus fins, constituiu oportuno substitutivo com que os membros da Junta de Providência Literária procuraram opôr à dialética da arte e a disputa dos escolásticos do pombalismo". (9).

O cálculo, instrumento de prospecção intelectual das riquezas, sòmente podería ser eficiente, respaldado pela lógica.

O advento da burguesia lusitana coincide com o recrudescimento do estudo da lógica.

Cairu responsabilizava pelas indecisões da burguesia, "o não ter entrado no Plano de Estudos de Aula do Comércio, senão os Regulamentos das Nações Comerciantes Relativos aos Contratos do Comércio Terrestre e Marítimo, Operações de Câmbio, Escriturações de Livros Mercantis; e não o ensino dos princípios fundamentais da Ciência Econômica".

Mas, os Estatutos de Aula de Comércio datam de 1759 e a obra de Smith ainda não fora lançada, como aliás, ponderou o próprio Cairu. A primeira tradução castelhana de "Riqueza das Nações" surge em 1792. Todavia, contra essa versão investiu a Inquisição, alegando "baixeza de espírito e moral dissoluta" do livro. Era bem a reação feudal catolicizante contra as investidas da burguesia puritana.

De qualquer maneira, ao Marquês de Pombal coube o mérito de pressentir o advento da burguesia portuguesa e tentar impulsioná-la, recrutá-la e aperfeiçoá-la para assumir o papel de classe dirigente.

Todo o interêsse pelos problemas econômicos, então confundidos e fundidos nos problemas comerciais, *strictu sensu*, em Portugal e no Brasil, liga-se direta ou indiretamente à Aula de Comércio, criada pelo valido de D. José I.

A dignificação do comércio e do comerciante é meta principal do Iluminismo pombalino.

A intervenção estatal na economia, a criação das diversas companhias de comércio, tudo isto iria polarizar mais do que simples negociantes: a criação dos quadros administrativos, concretizados em guarda livros, escriturários etc. E para êsse novo tipo de sociedade mercantil — as Companhias de Comércio — não bastavam apenas os homens de balcão, sem mais alcance que o imediatismo de vendagem ao freguês.

O próprio govêrno reconhecia "de muitos anos a esta parte o absurdo de se atrever qualquer indivíduo ignorante a denominar-se a sí, Homem de Negócio, não só sem ter aprendido os princípios da probidade, de boa fé, e do cálculo mercantil, mas muitas vêzes, até sem saber ler, nem escrever; irrogando assim ignomínia e prejuízo a tão proveitosa, necessária e nobre profissão." (10).

Qualificar o comerciante de *proveitosa, necessária* e *nobre* profissão era posição de vanguarda naquele momento histórico, onde ainda prevaleciam, contra a mercância, os preconceitos oriundos e justificados pela cultura grega.

Mas, ao se dignificar a profissão de negociante, valorizava-se paralelamente o ato de comércio o que representava, em instância última, a valorização do fato econômico como realidade de ser estudada, como realidade digna de ser captada dentro da conceituação interpretativa.

Não resta dúvida que tal atitude de Pombal não deixa de ser uma resultante de influências britânicas, onde os pródomos da revolução industrial e o revigoramento da burguesia haviam sido testemunhados pelo então embaixador britânico, em Londres.

No regime pombalino de superestimação das vantagens burguesas, estava através de copiosa legislação, tàcitamente revogada a nódoa da condição de mercador, até então considerado "ofício mecânico", impeditivo para o benefício do hábito da Ordem de Cristo. Neutraliza-se, assim, o título XIV, do Livro IV das Ordenações onde se proíbia aos clérigos, fidalgos e cavalheiros a mercância" "porque não convém a suas dignidades".

Em verdade, o "espírito burguês" não podía ser criado por decreto ou alvará. Um elenco de condições concorreu para que Portugal se colocasse à margem do novo estilo de vida e, entre estas condições, os prejulgadores inerentes do catolicismo ortodoxo.

Dai o pauperismo, acentuadamente, franciscano da literatura econômica em Portugal. Cairu, sempre bem predisposto ao elogio, na sua inclinação de áulico, não conseguiu arrebanhar nos "Estudos do Bem Comum" mais do que dois economistas lusitanos. Um dêles, João de Barros, o qual nas palavras de Cairu "foi o primeiro literato que intentou fazer uma obra sôbre a ciência do bem comum, à semelhança, (como diz) da com-

posta por um filósofo asiático sôbre a Arte do Govêrno; mas não efetuou o desígno, pela razão que indica na Década..."

O segundo, Duarte Ribeiro de Macedo, mercantilista convicto e autor da "Introdução das Artes em Portugal e a Transplantação das Especiarías da Índia ao Brasil."

No século XIX, nas primeiras décadas, registra Cairu a obra "do erudito Dr. Brito", "Memórias Políticas Sôbre as Verdadeiras Bases da Grandeza das Nações" e José Acursio das Neves autor de "Variedades Sôbre Objetos Relativos as Artes, Comércio e Manufaturas, considerados segundo os Princípios de Economia Política".

O Iluminismo — em especial o alemão e em certo sentido o português — é um sistema de equilíbrio entre tensões que começam a latejar, especialmente, tensões entre a nobreza e a burguesia. A intervenção do Estado, decisivamente em matéria de educação seria o golpe final contra uma última parcela de medievalismo ainda sobrenadando, representada no monopólio do ensino pelas ordens religiosas.

O Iluminismo alemão, fortemente pietista e Iluminismo português, pleno de catolicidade, paradoxalmente, dessacralizam o ensino. Paradoxalmente, à primeira vista, pois, as tensões de que falavamos já frestavam o meio religioso, onde o domínio do monacal e, portanto, do monge, cedia espaço ao predomínio do claro leigo e, portanto, do padre.

O choque do pombalismo com os jesuítas devia-se ao caráter politicamente intramundano da ordem, sempre informada por um princípio político teocrático tão bem experimentada nas "reduções".

O empirismo filosófico do Iluminismo, em têrmos religiosos, impõe-se na substituição do monge, de costas para o mundo, pelo clero leigo, que possa agir dentro do mundo. Ou, em têrmos portuguêses: S. J. por oratorianos. E aqui está uma semente da Reforma subsconscientemente medrando nos países católicos: o clero leigo faz o papel dos pastores protestantes, optando por uma ascese intramundana.

Não há, em verdade, um Iluminismo português. Afirmá-lo seria ignorar a vocação carismática tão marcante no lusitano, desde D. Sebastião. Não há Iluminismo português de tonalidades vivas: existe o pombalismo como "corpus" de regras de

conduta política que vai se modificando em função dos fatos reflexos que se sucedem em Portugal. Fatos reflexos, pois, em Portugal jamais se induziu uma "consciência cultural", um sentido de historicidade cultural como afirmação. E, quando Portugal se afirma nas colônias, fá-lo se perdendo, subtraindo-se, exaurindo-se.

A historicidade lusitana é uma "historicidade de perdição", de pêrda de substância especialmente nos trópicos. Portugal não reviveu nas colônias; suicidou-se culturalmente nos trópicos.

Daí, voltando ao tema, o prof. Laerte Ramos de Carvalho, afirmar *cumcaute*, que o pombalismo foi uma concepção "até certo ponto", inspirada na ideologia Iluminista .(11).

A cláusula "até certo ponto" era válvula de segurança não admitindo juízo peremptório.

Êste "até certo ponto" poderá explicar porque a Mesa Censória pombalina proibia Spinoza, Hobles, La Mettrie, Voltaire, Diderot e sòmente alargava as malhas para a leitura de Locke com especial licença, sob o argumento de que tais pensadores inoculavam "o virus da irreligião" e da "falsa filosofia". (12).

Em resumo, o Iluminismo português apenas substituiu censuras: a eclesiástica e jesuística, seguia-se a censura civil.

Tôda essa análitica conceitual em tôrno do Iluminismo se faz necessária, quando alguém, como Bradford Burns, levanta a tese inaceitável e insustentável de um Azeredo Coutinho, "Iluminista" (13).

Êsse Bispo "Iluminista" foi o último Inquisidor Geral mas, segundo Oliveira Lima, teria sido maçon: saindo do Brasil "assentou praça, na loja de Elvas", diria Carlos Rizzini (14).

Se era maçon, como explicar seu conflito com a Irmandade do Santíssimo Sacramento, repleta de maçons?

Por outro lado, essa Irmandade do Santíssimo Sacramento tivera anteriormente todo o apoio do Bispo.

Também, ao que parece, Azeredo Coutinho, estranhamente, jamais invocou as prerrogativas de Inquisidor Geral. Assinala êsse fato, Sônia Siqueira na monografia: "No entanto não se encontra um só escrito, dentre a vasta obra do Bispo de Elvas, em que procurasse fazer valer suas prerrogativas de membro do Tribunal do Santo Ofício".

Maçon, talvez, e Inquisidor, difícil a reconciliação dentro dessas substânciais antinomias com o Iluminismo.

O Iluminismo do Bispo fica comprometido, porém, profunda e definitivamente, quando se desmanda em defesa da escravidão, na "Análise Sôbre a Justiça do Comércio do Resgate dos Escravos da Costa da África", em 1798.

O objetivo principal do livro sería: "desmascarar os insidiosos princípios da seita filosófica; e persuadir-vos à obediência das leis e ao vosso Soberano, pela necessidade de vossa existência; é persuadir os senhores a tratar bem os seus escravos pelo seu mesmo interêsse..."

Os insidiosos princípios da seita filosófica eram as idéias políticas de Voltaire, Diderot e principalmente Rousseau a quem o Bispo votava particular ogerisa.

Para constituir a apolegética da escravidão, Azeredo Coutinho precisava fazer largo giro filosófico pelo problema da liberdade e, por via de consequência, de natureza humana. Por isso mesmo, notou-o Sérgio Buarque de Holanda, "a *Análise* constitui talvez, o mais completo repositório das idéias políticas do Bispo de Elvas".

Para Sérgio Buarque de Holanda, essas idéias políticas seriam "idéias de emergência, citadas mais pelo pavor e o rancor do que por uma serena inteligência do momento".

Ora, tais idéias não se apresentavam tão transitórias. A negação do contrato social de Rousseau é tese predileta do prelado e não sòmente foi objeto de especulação, como serviu de fundamento para as decisões de caráter administrativo, quando o Bispo em 1802, integrava a Junta Governativa da Capitanía, a exemplo do notável ofício dirigido à Câmara de Igaraçú sôbre o comércio das "carnes frescas". (15).

A "Análise" se inicia pela temática predileta de Azeredo Coutinho: "o sistema de pactos sociais é contrário à natureza do homem e destruidor da ordem social".

Pretende Azeredo Coutinho que a existência de direitos inalienáveis levaria ao caos, pois, "cada um está obrigado pela lei a defender os seus direitos naturais, ainda que seja pela morte ou destruição daqueles que lhos pretende destruir". Então, segundo o Bispo "cada indivíduo, de qualquer sociedade está obrigado pelo seu direito natural a matar ou destruir aquele soberano e agentes dessa sociedade que o pretenderem obrigar a que não o mate, a que não furte, a que não seja corrompido, etc."

Conclui o Prelado que "o grande sistema dos pactos sociais "leva os indivíduos a se considerarem os criadores, os legisladores, e os soberanos de sí mesmos, os juízes sem apelação em causa própria e os julgadores supremos dos seus interêsses e da suas paixões".

Então, Azeredo Coutinho dirige-se diretamente ao Iluminismo como sistema "Eis, aqui, desmascarado o revoltoso sistema, que se diz a mais feliz produção do século iluminado que, espalhando a luz por tôda a parte tem feito vêr os sagrados direitos do Homem e da sua liberdade" (Obras Completas, p. 243).

A estabilidade social não se deve a nenhum pacto social: "o homem é por sua natureza sociável e feito para a sociedade, sem dependência de algum pacto", acrescenta Azeredo Coutinho.

Portanto, não há "sagrados direitos do homem e de sua liberdade num sistema contratual".

Conclui o Bispo que a justiça das leis humanas não é absoluta porém relativa às circunstâncias.

Qual o critério do *justo?* Responde Azeredo Coutinho: "deve-se ter observado como justo aquilo que o Supremo Legislador da Nação manda como lei para regra das ações de cada um dos indivíduos da nação em tais e tais".

Esta seria a premissa maior que justificaria a escravidão: "e porque se não há de reconhecer como justa ou, ao menos, como obrigatória a lei da escravidão, quando assim o pedir o bem desta ou daquela sociedade ou Nação?" (Obras Completas, p. 253).

O Bispo acompanha o pensamento tomista. Segundo o Aquinatense, a "*justa mutatio legum humanarum*" tem uma explicação decorrente das mudanças da condição humana.

Para São Tomás, os princípios gerais da lei natural não podem ser aplicados, do mesmo modo, a todos, em função da grande variedade das coisas humanas (propter multam varietatem rerum humanarum). Daqui origina-se a diversidade do direito positivo.

O racionalismo do século XVIII dogmatizou o direito natural, esvaziando-o do seu conteúdo variável, de sua historicidade já reconhecida pelo tomismo.

À primeira vista, então, podería parecer que o Iluminismo enveredava por uma atitude irracional, enquanto a concepção tomista — e com ela, as repetições do Bispo — assumia uma posição historicista e, portanto, progressista.

Mas, São Tomás — e o Bispo com êle — apela sempre para a figura intangível, incorruta de um misterioso Legislador, ou melhor, dogmatizaram o Legislador. Êsse sofisma tomista conduz à interpretação "realista" da escravidão.

São Tomás ficou indeciso, se a lei seria *ratio* ou *voluntas*. Preferiu a fórmula de compromisso, *ratio* e *voluntas* a um tempo, se bem "magis pertinet ad rationem", de modo que a "lex est aliquid rationis". Para o Aquinatense (Summa, 1.ª, 2.ª quaestio, ad 1) o império (imperium), o imperar é, por essência, ato de razão que pressupõe um ato de vontade. " Imperare est actus rationis, praesupposito tamem actu voluntatis". A lei que resulta dos atos de império é igualmente obra da razão, *operatum rationis*".

Se fossemos enquadrar o pensamento jurídico de São Tomás na tipologia de Schimitt, diriamos que seria combinação de decisionismo e ordinalismo.

O Iluminismo não dogmatizou o Legislador, porém, erigiu a lei, em princípio absoluta, mesmo porque êsse Legislador tomista em essência última é o *Rex*.

Dêsse direito natural dogmatizado, dialèticamente, nascería a ideología democrática, o Estado de Direito, um Estado que está plenamente sob o signo do direito e cuja suprema vontade se chama *lex*, jamais *rex* (dessen oberster Wille nicht *rex* sondern lex heisst), no dizer de G. Anschuetz.

Êste compromisso entre *ratio* e *voluntas* de um lado e, de outro, a tensão *indivíduo-pessôa*, conduzem o Aquinatense a uma posição difícil frente ao problema das *revoluções* e ao da *escravidão*.

A influência do tomismo sôbre o Bispo transparece claramente. A comparação entre as relações escravo-senhor e filho — pai — filius, inquantum filius, est aliquid patris; et similiter servus, inquantum servus, est aliquid domini", segundo São Tomás — invoca-a Azeredo Coutinho. E quando nos "Estatutos de Recolhimento de N. Senhora da Glória" (cap. 7, p. 90) adverte para o bom tratamento dos escravos, pràticamente, traduz ao pé da letra S. Tomás ao escrever "que o serviço que um (o escravo) faz a outro (senhor) é por interêsse de ambos".

Azeredo Coutinho, levando às últimas consequências o pensamento escolástico, principalmente, ao apreciar objetivamente o problema da escravidão não podería ter outra saída senão a de apoiar o tráfico. Em 1806, o Bispo pediria licença à Real Mesa da Comissão Geral sôbre o Exame e Censura de Livros" para imprimir a "Análise". E a Real Mesa que era ainda o estado-maior do Iluminismo, através da palavra do Censor Cônego Antônio Ribeiro dos Santos, embargava a obra e anatemizava o Autor, como registra Sônia Siqueira.

Isto não impediria que em 1808, "por ordem superior", a "Análise" aparecesse no vernáculo.

Outra tese predileta do Bispo era esta defendida na "Análise": "a soberania do povo ou é uma quimera ou é só de nome".

Povo, definia Azeredo Coutinho "é uma multidão de homens juntos por qualquer causa, sem vínculo entre sí, por exemplo num grande campo, chamados pelo interêsse comum de uma feira, de um divertimento, da abundância e da fertilidade de um certo lugar, ou fugindo para êle por causa de uma epidemía..."

Desconhecia o Bispo que a doutrina de soberanía popular não foi criada pelos "chefes de seita" da Revolução francesa. A idéia de uma soberania popular, do poder ordinário do povo, é problemática da Idade Média e mereceu de Gierke exaustiva explanação (Cfr Political Theories of the Middle Age, Cambridge 1951 — págs. 37/61.

Fortescue distinguia claramente *dominium regale, dominium politicum et dominium politicum et regale*. O primeiro, govêrno absoluto, o segundo representava o sistema democrático e o terceiro a monarquía constitucional (16), enquanto Nicolau de Cusa reafirma que tôdo o poder vem primeiramente de de Deus e depois do povo.

Nem precisamos reencenar todo o sistema de Marsílio de Pádua que, elaborando o conceito de *pars valentior* num sentido não apenas de qualidade, porém, de quantidade, isto é, a *valentior pars* devería ser determinada "secundum quantitatem personarum et qualitatem in comunitate illa supra lex fertur". (17)

Ora, a problemática da soberania popular vincula-se a ou-

tra problemática básica na ideología Iluminista: o combate à escravidão.

Os romanos não admitiam a escravidão como categoria da ordem natural. Por demais conhecida a famosa frase de Ulpiano: "quod ad jus naturale attinet, omnes homines aequales sunt." E ao falar sôbre *manumissio* diría ainda Ulpiano tratar-se de instituto do *just gentium*, jamais de direito natural, "utpote cum jure naturali omnes liberi nascerentur nec esset nota manumissio, cum servitus esset incognita". (Digesio, I, 1, 4).

Florentinus repetirá: "servitus est constitutio juris gentium, qua quis domio alieno contra naturam subiicitur".

Poderíamos acumular citações textuais ou as conhecidas referências de Cícero, Seneca e Plauto.

Tanto para Gaius quanto para Florentinus a origem da escravidão encontrava-se na guerra. (18)

Portanto, a escravatura era *convenção*, *pacto*, jamais de origem natural.

Assim, fixou-se a idéia de uma perfectibilidade natural do Homem, da existência de um estado de pureza e de inocência.

No plano religioso, êsse estado de pureza e perfeição foi rompido pelo Pecado. Mas, os Apóstolos e canonistas, especialmente, a Patristica, mantiveram o princípio da igualdade do Homem e a condenação. Esta, a tese do Santo Irineu, no sec. II; de Santo Agostinho e São Gregório, o Grande, nos Séculos V e VI. (19).

Desta forma, a idéia da escravidão como contrária à natureza, importa-a os apóstolados e Doutores da Igreja do Direito Romano. O repúdio escravidão não será originalmente idéia cristã, senão uma posição romana, devidamente cristalizada.

Corrompido o Homem pelo pecado, na visão cristã ou desajustado pelas guerras, sua sobrevivência não se podería, portanto, fazer, "naturalmente", senão contratualmente. O pacto social substitui a sociabilidade natural que se perdeu. O pacto social é meio de pecado e meio de salvação, paradoxalmente. (20)

Por ser o contrato social consequência da pêrda do paraíso não será por outra razão que o conceito de "covenant" torna-se decisivo no Calvinismo.

Os protestantes, em geral, admitiram a existência de dois

contratos: um pacto onde são partes, de um lado Deus e do outro o Rei e o Povo. Por êste contrato, o Povo através de seu Rei aceita a doutrina religiosa verdadeira e ambos são instrumentos de Deus.

O segundo contrato estava pactuado entre o Rei e o Povo, comprometendo-se aquele a governar com justiça e êste a obedecê-lo, enquanto o Rei cumprisse suas obrigações contratuais.

O contrato foi consequência da "pêrda" do Homem e o contrato será o caminho para seu resgate, sua "salvação".

Todavia, seria São Tomás de Aquino o responsável pelo rompimento com a concepção contratualista da Patrística, ao retomar a tradição aristotélica de uma sociabilidade natural e a aceitação da escrividão.

Para São Tomás, se conviesse ao Homem viver separadamente, como os animais, não precisaria de quem o dirigisse para o Fim; ao contrário, cada qual seria o rei para si mesmo (Cfr. Regimi ne Principum, Livro I, cap. I)

O Homem foi criado sem certas possibilidades dos animais, porém, em compensação lhe foi dada a razão "per quam sibí haec onium officio manuum posset preparare, ad quae omnia preparanda, unus homo non sufficit" — continua Aquinatense. Por conseguinte, é natural que o homem viva na sociedade de muitos... "in societate multorum vivat..."

Assim, se é natural ao homem viver em sociedade de muitos, "necesse est in hominibus esse per quod multitudo regatur".

A mesma tese mais ampliada na Suma Teológica (I, 96, 4) onde São Tomás fixa o princípio: o Estado é de origem natural, jamais contratual.

O naturalismo de São Tomás, restaurando o aristotelismo, conduziría a uma concepção anti-democrática tão bem desenvolvida, entre nós, pelo Bispo Azeredo Coutinho. Diría êste "que o Homem para viver em sociedade não precisa fazer pactos; antes, pelo contrário, é necessário uma fôrça para o apartar dela".

A verdade é apenas uma: o Bispo jamais leu Rousseau; pelo menos, não cita suas obras como fêz com Montesquieu.

Nos dias atuais, dois séculos após da presença do "Contrato Social" o conceito focal da "vontade geral" permanece aberto e contraditório (21)

Seja como fôr, as idéias de Rousseau não chegaríamos a nós no século passado, em contexto orgânico, antes sob a forma residual ou de tópicos.

Mas, essas idéias residuais, mal ou bem compreendidas, serão alavancas ideológicas de agitações.

O famoso ofício, já referido de D. Azeredo Coutinho e dirigido à Comarca de Igaraçu, revela que as idéias de uma soberania popular encontravam-se arraigadas entre nós. Para não nos alongarmos, reproduziremos o ofício de D. Azeredo Coutinho, na íntegra (22)

Vinculado ao problema da soberanía popular e da escravidão, surge uma situação política do colonato, defendida pelo Bispo.

Explicável que Azeredo Coutinho lutasse pela manutenção do "status" de colnia, onde sua família, ligada à manocultura açucareira, tinha peculiares interêsses.

Mas, dúvida não há que, no plano pedagógico Azeredo Coutinho identificou-se como o Iluminismo.

Como se sabe, a grande experiência pedagógica de Azeredo Coutinho foi o Seminário de Olinda que não seguiu a tradição humanística ortodoxa, alargando-se seu currículo para as ciências naturais (23).

Azeredo Coutinho, talvez, foi o primeiro a reconhecer no vigário, no pároco, mais que simples pastor de almas. O padre sería a vanguarda da cultura e quadro intelectual capaz de inventariar as possibilidades econômicas da colônia. Daí o seu interêsse na difusão do ensino das ciências naturais e das matemáticas.

Segundo o Bispo, "quando o habitante dos sertões e das brenhas fôr filósofo, quando o filósofo fôr habitante das brenhas e dos sertões", então "ter-se-á achado o homem próprio para a grande empreza das descobertas da natureza e dos seus tesouros".

Êsse homem seria "o ministro da religião, o pároco do sertão e das brenhas, sábio e instruído nas ciências naturais é o homem que se deseja".

E confessa o Bispo que êsse foi seu plano, quando ao lado de um currículo eclesiástico emparelhou os estudos das ciências Naturais, no Seminário de Olinda. (24)

Em verdade, não deixa de ser genial a intuição do Bispo Azeredo Coutinho, ao tentar adaptar ao Brasil um tipo de vigário específico, "ecológico", um pároco que como integrante dos rarefeitos quadros intelectuais da colônia, acasalasse serviço do céu e o serviço da ciência.

O Sertanejo doente — continua o Bispo — "ainda mal convalescente", mostrará ao seu vigário a erva que o curou: "E que conhecimento não adquirirá êsse pároco das ervas medicinais e das virtudes, à custa de repetidas experiências pelos seus paroquianos? E de que socorro não serão essas descobertas para a humanidade e, ainda mesmo, para o comércio?"

Sòmente o pároco devidamente "instruído das ciências naturais e no desenho, saberá descrever cientìficamente" essas plantas medicinais.

Se o vigário conhecer mineralogia "êle ensinará ao menos a conhecer as minas ou terras metálicas..."

Se o vigário conhece química "êle analisará os produtos da natureza; êle os decomporá e recomporá, êle examinará as afinidades, extrairá os sais de que êles se compõem, êle os combinará e dará os resultados, examinará as águas minerais quentes ou termais e as salgadas, de que abundam aqueles sertões, examinará se elas passam por alguma usina de salgema ou fóssil e se elas contém enxofre ou betumes" (25)

Se estudou hidráulica e geometria o vigário "ensinará a seus paroquianos a abrir canais, a conduzir água às suas lavouras..." Se estudou física, "ensinará a aumentar as fôrças por meio de máquinas..." Enfim, se está apetrechado de conhecimentos de Geografia, "êle descreverá a extensão de sua paróquia, não só quanto às suas confrontações e dimensões, mas também, quanto à natureza do que é ou não capaz o seu terreno e o para que é mais ou menos próprio".

O racionalismo da Idade das Luzes, o predomínio das ciências físico-matemáticas integravam uma concepção do mundo, uma totalidade não alcançada pelo Bispo Azeredo Coutinho. Ou, alcançada, parcialmente.

O dimensionamento do poder político, seja na versão inglesa ou na fixação continental de Montesquieu era reflexo da mecânica newtoniana.

Todavia, não devemos esquecer que o Iluminismo vem in-

formado por uma filosofia do Direito Natural e pelo racionalismo.

Em análise última, procura manter o sistema da Ordem Natural, justificando-o através da Razão. Bem significativa a observação de Kant de que a ordem e a regularidade nos fenomenos naturais são conectados pela Razão. Esta é a fonte da legalidade natural.

O Bispo reteve tão só a mensagem do reformismo pedagógico que era apenas complementação curricular do grande problema do método, colocado por Newton.

Para o empirismo newtoniano, a natureza das causas e o seu fundamento seriam problemática aristotélico-escolástica. Tôda a ciência tende à comprovação de leis mais gerais, submetendo os fenômenos a um determinado ordenamento que, em instância última, nos permite chegar aos verdadeiros objetos do conhecimento.

Daí, o famoso dilema de D'Alembert: a ciência, ou é ciência dos fatos ou ciência das quimeras.

Correta a análise de Cassirer, quando escreve que o Iluminismo procurou resolver a questão do método da filosofia, postergando o cartesianismo e adotando as *regulae philosophandi* de Newton. O caminho de Newton não é o de pura dedução porém, análitico. Para Newton — continua Cassirer — os fenomenos são o dado, e, os princípios, o inquirido. (26)

Imperativo registrarmos que o racionalismo do movimento Iluminista é racionalismo anticartesiano.

Não será por outro motivo que o Iluminismo lusitano, resumido numa reforma pedagógica, nucleia a lógica e a transforma, por outro lado, num guia para a ação, o *organon* de uma Ética na feliz caracterização de Laertes Ramos de Carvalho (27).

Vanguardeava e reforma pombalina, como vimos, os padres de S. Felipe de Nery. Já no reinado de D. João V, os oratorianos haviam aberto num subúrbio de Lisbôa casa de ensino "a fim de que nela se ensinasse o latim, o grego, a retórica, tôdas as humanidades enfim, por um método diferente do que o usado pelos jesuítas em suas escolas". (28)

Êsse espírito progressista estendeu-se a Pernambuco, e a Biblioteca do Convento dos Oratorianos, que, por algum tempo

integrou o acêrvo da Faculdade de Direito, revela a orientação renovadora dos padres de S. Felipe de Nery. (29)

Assim, os oratorianos estavam em dia com as idéias de Newton, liam o livro de Keill que ao lado de Freind "são os membros mais jovens e radicais da escola newtoniana".

Para têrmos uma idéia da importância de Keill, na sua época, bastaría dizer que foi dos poucos autores citados por Kant e invocado, também, por Voltaire. (30)

Newton se faz presente por um "Curso Mattemático" (sic) e na sua "Phizica".

Musschenbroek aparece como autor da "Física Experimental" e de "Elementos de Física"

O cientificismo do Bispo Azeredo Coutinho não se marcava de originalidade. O desenvolvimento dos estudos de Física, desde D. João V, encontrou os padres oratorianos na dianteira.

Conta-nos o Padre Theodoro de Almeida, integrante "da Congregação do Oratório de S. Felipe de Nery, sócio da Real Sociedade de Londres e da Biscaia" na sua, hoje, preciosa "Recreação Filosófica, ou Diálogo Sôbre a Filosofia Natural", ed. de 1875, que D. João V estimulou os "metodistas", erigindo na Casa da Senhora das Necessidades dos Padres do Oratório" um magnífico Gabinete de Física Experimental, o qual aumentou muito com preciosas máquinas seu Filho, El Rei D. José I..."

Sôbre D. José I, informa ainda o Pe. Theodoro que "foi nêste Príncipe ainda maior amor à são filosofia, e dignou-se não uma só vez de honrar com a sua assistência as experiências Físicas".

Segundo o Pe. Theodoro "os filósofos que dêsse tempo em diante floresceram, se repartiram entre êsses dois sistemas: ou serão Gassendianos ou cartasianos".

Com incontido entusiasmo, diz Gassendi "tal ruína fêz na Peripatética que é voz constante que um mancêbo de 24 anos fêz maior ruína na doutrina de Aristóteles, que todos os séculos atrasados.

Mas, o movimento iniciado pelos oratorianos, ao que parece, não foi uma insurreição contra Aristoteles, senão uma reformulação das idéias do Peripatético. Esta temática não pode ser aprofundada aqui. Implicaría releitura e revisão de todos os livros de Filosofia espanhóis e lusitanos de fins do século

XVII e de todo o século XVIII para podermos apreciar os desvios heterodoxos.

Seja como fôr, o próprio Pe. Theodoro afirma que "os espanhóis foram mais tenazes em seguir o peripatetismo, mas, enfim, o Pe. Tosca, da Congregação de S. Felipe de Neri lhes deu muita luz no "Compêndio da Filosofia" em que segue principalmente a Gassendi".

O livro do Padre Tosca, ao que parece, dos começos do século XVIII, não "iluminou apenas aos espanhóis, "deu muita luz" aos padres oratorianos, no Recife, pois, fomos encontrá-lo no Catálogo da Biblioteca; assim, Gassendi chegava ao Recife e ao Brasil através do livro de Tosca. (31)

Foi o Pe. João Batista do Oratório quem "depois de assinar pùblicamente a Filosofia Moderna, no meio da Corte, cercado de inumerável multidão de contrários, a quem parecia cousa nova, e inaudita a ruína da Peripatética, por êsse tempo já quase desterrada do restante do mundo, saíu à luz com uns livros intitulados Filosofia de Aristóteles Restituída de Ilustrada com Experimentos..."

Conforme o Pe. Theodoro cuidadosamente observa, o Padre João Batista mostra "que a doutrina até agora imputada a Aristóteles, não só lhe era alheia, mas nos pontos principais totalmente contrária ao seu sistema expôsto pelos mais célebres Comentadores que êle teve, que são São Tomás, Alberto Magno, Scoto e Averroes".

Para o oratoriano João Batista, S. Tomás e outros deturparam o pensamento aristotélico, tiraram "o fundamento da Autoridade dêste Filosofo".

Realmente, o problema crucial continuava — para as ordens religiosas — em ajustar o pensamento da Igreja ao progresso da ciência. Mas, esclarece o Pe. Theodoro "dos mais pertinazes defensores da Peripatética cada dia se passaram muitos à Filosofia Moderna, particularmente, depois que ouvindo mais pacìficamente os modernos, se certificaram que não eram os seus dogmas contrários à nova Fé".

E Gassendi, em verdade, não teria sido tão anti-aristotélico como pretendeu. Acreditou êle ter superado a escolástica porque na explicação do processo da percepção substituiu as formas aristotélicas pelas espécies *materiais*. Mas, — e assim anotou Cassirer — apenas Gassendi alterou a explicação física, pois, a interpretação do ponto de vista lógico, continuava dentro das categorias aristotélicas. (32)

Em síntese, o Bispo Azeredo Coutinho não pode ser considerado pròpriamente um "Iluminista", salvo se entendermos por Iluminismo português as reformas pombalinas de instrução, em Portugal.

Seguiu o Bispo, na criação do Seminário de Olinda, o movimento emancipacionista dos padres de S. Felipe de Neri e do Colégio dos Franciscanos, em S. Paulo. Interessante anotarmos entre os primeiros mestres do Seminário de Olinda, convidados por Azeredo Coutinho, a presença de franciscanos e oratorianos.

Não podia faltar na Biblioteca do Convento a "Defesa do Novo Método da Gramática Latina contra o Anti-Prólogo Crítico" de 1754 e de autoria do Pe. Antônio Pereira de Figueiredo, escondido sob o pseudônimo de Francisco Sanches, a famosa crítica à Gramática Latina do Padre Manuel Alvarez S. J. (33)

A celebrada "Dedução Cronológica e Analítica" de José Seabra da Silva guardava-se, igualmente, nas estantes da Congregação, dando o toque pombalino à Biblioteca.

Malebranche se faz presente numa versão Latina "De Inquirenda Veritate" (34). Antecipou-se Malebranche, do ponto de vista metodológico, a Newton, quando afirma que a Física prescinde das causas obscuras, para concluir que o conceito fundamental da física é a *extensão e* que a *extensão* não tem essência.

Se a Biblioteca dos Oratorianos não guardava Descartes, a presença de Malebranche assegura e fortifica o cartesianismo.

Suarez, Molina, Sto. Agostinho, Scotus, S. Jeronimo, S. Gregório aparecem na Biblioteca dos oratorianos recifenses; não encontramos Aristóteles, S. Tomás, salvo um "Sistema Aristotélico" de Coutinho e "Filosofia Escolástica" de Kisper.

Em síntese, o Bispo Azeredo Coutinho foi apenas um pedagogo revolucionário, ignorando que essa pedagogia articulava-se com uma nova concepção do mundo. Talvez, na condição de economista tenha sido mais arguto.

(*) — *Obras Econômicas de J. J. da Cunha de Azeredo Coutinho* (1794-1804) — Apresentação de Sérgio Buarque de Holanda — Cia. Editora Nacional — São Paulo, 318 págs.; *Sônia Aparecida de Siqueira* — A Escravidão Negra no Pensamento do Bispo Azeredo Coutinho — Contribuição ao Estudo da Mentalidade do Último Inquiridor (Separata dos ns. 56 e 57 da Revista de História) — São Paulo, 1964; *E. BRADFORD BURNS* — The Role of Azeredo Coutinho in The Englightenment of Brazil (Separata de The Hispanic American Historial Revew, vol. XLIV, n. 2, May, 1964).

(1) — É o caso de Burns. O Autor chega a escrever: "Azeredo Coutinho played a role in the declaration of Brazilian independence somewhat analogues to the role played by the better — known Mariano Moreno in Argentine Independence".

(2) — Para Sérgio Buarque de Holanda o Bispo foi contraditório: se "política e socialmente era conservador" o seu Iluminismo restringiu-se aos currículos escolares — Cfr. Apresentação, p. 26.

(3) — *W. Dilthey — De Leibnitz* a Goethe, Fonde Cultura Economica, p. 146.

(4) — *W. Dilthey* — Op. cit. p. 147.

(5) — "Alí, onde a Reforma havia preparado o terreno, o movimento de Ilustração encontrava-se sempre com uma comunidade de príncipes, funcionários, sacerdotes e professôres, escritores e povo, assegurando uma influência muito mais ampla e profunda do que nos países onde a Igreja antiga mantinha suas perrogativas" — DILTHEY — op. cit. p. 147.

(6) — Cfr. LAERTE RAMOS DE CARVALHO — As Reformas Pombalinas da Instrução Pública — Tese apresentada ao Concurso para o provimento da XLV Cadeira, História e Filosofia da Educação, da Faculdade de Filosofia Ciências e Letras da Universidade de São Paulo — S. Paulo, 1952, p. 13; *Cabral de Moncada* — Um "iluminista" português do século XVIII: Luiz Antônio Verney, Livraria Acadêmica, S. Paulo 1941, p. 12.

(7) — "Nos primeiros dez anos nele (Colégio dos Nobres) se criaram uns trinta fidalgos, dos quais aí estão e fazem vulto os que nele vingaram e se aproveitaram, mas depois que deu esta primeira carrada, nunca mais medrou, nem luziu" — informa o Prof. Santos Marrocos apud Theofilo Braga, História da Universidade de Coimbra, vol. III p. 353.

(8) — J. LUCIO D'AZEVEDO — O Marquês de Pombal e a sua época, 2a. ed., Anuário do Brasil, p. 285.

Para um completo estudo da Censura em Portugal, Cfr. JOSÉ TIMÓTEO DA SILVA BASTOS — História da Censura Intelectual em Portugal — Ensaio sôbre a compreenssão do pensamento português, 1926.

O policialismo de D. Maria I, como não podería deixar de ser, extinguiu a Real Mesa Censória que passou a se denominar *Real Mesa da Comissão Geral sôbre o Exame e Censura dos Livros*, conforme Carta de Lei de 21 de junho de 1787, ampliando suas atribuições.

(9) — LAERTE RAMOS DE CARVALHO — Op. cit., p. 41.

(10) — LAERTE RAMOS DE CARVALHO — Op. cit. p. 29.

(11) — "O pombalismo foi, sem dúvida, uma concepção política e cultural inspirada, *até certo ponto*, na ideologia iluminista" LAERTE RAMOS DE CARVALHO, op. cit. p. 157.

(12) — THEOFILO BRAGA divulgou o edital da Mesa Censória de 24 de setembro de 1770, indexando expurgatòriamente as obras dos filosofos mencionados. História da Universidade de Coimbra nas suas relações com A Instrução Pública Portuguesa, tomo II pág. 60. e sgts. Locke era considerado na Espanha (muito obscuro e se deve ler com muita cautela), conforme recomendava o Supremo Conselho de Castela quando preparou o Plano Geral de Estudos da Universidade de Salamanca.

Por falar na Espanha, convém relembrar a interpretação de Gasset sôbre o século XVIII.

A tese Gasset — a Espanha não conhecer o século XVIII — estofando o agudo ensaio — "El Siglo XVIII Educador" — parece-nos exatissíma interpretação perfeitamente aplicável a Portugal. Os esforços contrários de Eugênio D'Ors, em páginas ligeiras em seu livro "Cuando ya esté Tranquilo" ou a magnifica monografia de Jean Sarrailh, "La España Ilustrada" apenas confirmam que, quando muito, o Iluminismo foi espetáculo de minorias. Não vamos abrir espaço para divagações sôbre o Iluminismo espanhol. Depois da obra de Jean Sarrailh os acréscimos seriam nulos. Todavia, há algum ponto a fixar que pròpriamente a debater ou analisar. Pontos de identificação com o Iluminismo português.

De início, para apoiarmos a tese de que o Iluminismo espanhol teria sido fenomeno restrito de elites, bastaríamos mencionar a famosa polêmica onde se engajaram dois dos maiores químicos franceses da época, sendo que um dêles — Luis Proust — encontrava-se em Madrid, atendendo real convite para, aí, instalar Laboratório de química. De fato, Berthollet na França e Proust em Espanha engalfinharam-se em debate que tôda a Europa culta acompanhou sôbre a chamada lei das proporções definidas, formulada pelo último. O debate alongou-se por quase sete anos sem que os espanhóis se apercebessem que era de sua capital que vinha uma parte daquela fuzilaría intelectual.

Depois, em outro plano, o livro de Verney ganhou invulgar sucesso em Espanha. Divulgou-o em tradução, o advogado Maymó y Ribes e, como seria de esperar, encarniçaram-se contra Verney os jesuítas ibéricos. O pe. Isla e, especialmente, o Pe. Antônio Cordoniu, autor de um "Desagravio de Los Autores y Facultades que ofende el Barbadiño", livro de mais de duzentas páginas, não deram tréguas a Verney. Contudo, êsse debate não interessou à Nação como massa. Tão só e èniçamente a minoria seleta se empolgou pelo problema. Reconheço-o Sarrailh... "el grupo selecto de españoles ilustrados no es sino una minoria, un puñado apenas, frenta a la imensa mayoria presa de la rotina, los prejuicios y la ignorancia".

Para Kant — a quem devemos um pouco lembrado ensaio sôbre o tema — o Iluminismo seria a saida do Homem de sua menoridade, menoridade pela qual o próprio Homem seria responsável. Esta menoridade seria a incapacidade de manejar a razão, a falta de coragem e de decisão de pensar livremente. *Sapere aude*, segundo Kant, era a dívida do Iluminismo. (Cfr. Kant — La Philosophie de L'Historie, Editions Gonthier, p. 46-55).

Talvez, assim, obtenha explicação a permanente menoridade cultural ibérica, alongado até à América Latina, sob as formas de paternalismo social e político, especial, na fixação de um Pai da Pátria, de um Homem Providencial, enfim, do Caudilho Onipotente e Oniciente.

(13) — BURNES reconhece que "at first glance, migth seem to be in conflict with his role as royal official and General Inquisitor of the Realm" com o destacado papel de educador, assumido pelo Bispo. O suposto Iluminismo

de Azeredo Coutinho é prolongamento do ficto Iluminismo português, apoucado numa simples reforma da instrução e numa querela de padres, oratorianos versus jesuítas (artigo citado, p. 146).

(14) — *Carlos Rizzini* — O Livro, O Jornal e a Tipografia no Brasil, Rio, 1946, p. 291.

(15) — Agradecemos ao historiador Prof. José Antônio de Melo a indicação dêsse M. S. Registre-se, aquí, que êsse emérito professor levantou e fichou todos os MM. SS. da Biblioteca do Estado e Arquivo Público e tem colocado à disposição dos pesquisadores, êsse magnífico acêrvo.

(16) — By SIR JOHN FORTESCUE, "The Governance of England" Ed. Oxford University Press, 1926, págs. 110/113.

(17) — *Gierke* — op. cit. p. 48.

(18) — "Item quae ex hostibus capiuntur jure gentium statim capientium fiunt..... adeo quidem ut et liberi homines in servitutem deducantur" diz Gaius. Por seu turno, Florentinus explicando a significação de *mancipia* ensina: "mancipia vero dicta, quod ab hostibus manu capiantur".

(19) — Para um resumo das posições ideológicas de São Irineu, Santo Agostinho e S. Gregório em relação ao escravo, cfr. Carlyle and Carlyle — A History of Medieval Theory in the West Vol. V, pág. 5/6.

(20) — A idéia do Estado como pecado e maldição vamos encontrar especialmente Santo Irineu e Santo Agostinho. Cfr. Virgílio Giorgianni — II Concetto del Diritto e dello Stato in Santo Agostinho — Cedam, Padova. 1951, especialmente, na II Parte. Ainda sôbre o tema, Gláucio Veiga — Da Racionalidade da Conduta Religiosa como Conduta Política (Uma Interpretação do Puritanismo, Mousinho Editora, 1959, passim).

(21) — A leitura de um dos maiores e atuais interpretes de Rousseau na França, Robert Dérathé — Jean Jacques Rousseau et la Science Politique, bem como a tese de Lourival Gomes Machado — Homem e Sociedade na Teoria Política de Jean Jacques Rousseau, reforçaram em nós a sensação de que Rousseau permanece contraditório e agressivo a qualquer sistematização.

(22) — O ofício dirigido pela Junta Governativa de Pernambuco, integrada por D. Azeredo Coutinho e datado de 26 de fevereiro de 1802, é fora de dúvida redação do Bispo; ofício, repita-se, dirigido à Câmara de Igaraçu respondendo a uma carta dêsse Colegiado local à Junta Governativa.

Depois de uma série de considerações preliminares, diz o documento:

"sendo a primeira e principal máxima que serve de base a todo o discurso da Representação de Vm = que os contratos que tocam ao bem dos povos não podem ser estipulados vàlidamente senão com cada uma das respectivas câmaras que representam os mesmos povos porque sería contra a justiça natural obrigados antes por uma Convenção em que não consentiram pelos seus representantes = o Autor do Pacto Social que tanta revolução tem causado no mundo não o disse com mais orgulho aos seus discípulos. Desta máxima se seguiría que os Povos por isso não consentiram, nem podiam consentir, por si nem por seus representantes que fossem por exemplo enforcados, ainda aqueles que voluntàriamente mataram a outros; que fôssem castigados com açoites, degrêdos, galés por tôda a vida etc. por isso que êles não consentiram e nem podiam consentir em tais penas aflitivas; por consequência cada hum do p[illegible]o podería matar, roubar e fazer o que quizessem com a certeza de que contra ele,

não haverία algum castigo, sem que êle antecedentemente consentisse, consentimento que êle nunca daría nem podería dar: eis aqui a doutrina da libertinagem na base da Representação de Vms. assinada pelos inimigos de sua pátria, os monstros que adoraram e que só trabalham para tirar partido da desordem pública.

O Autor do Pacto Social talvez não previu as consequências do seu sistema, os conselheiros de Vmces. ainda são piores do que êle, ensinando uma doutrina, que êles têm visto transtornar tôda a ordem social. Nós teríamos já contra Vmces. conforme o rigor das leis, senão julgassemos que essas máximas não são próprias da de Vmces. que não consultam, nem sabem que cousa seja representação, nem representante dos povos, pois que nem com êles tem alguma correlação, e só assim estão assinando como máquinas aquilo que lhes mandam os vís escravos do interêsse, comprados pelas carnes sêcas e pelos que só querem vender a carne a seu arbitrio sem taxas, nem pesos, sem conta, sem preços, sem medidas por casas particulares às escondidas...

É necessário, porém, que Vmces. e seus Conselheiros fiquem na inteligência de que tôda a autoridade, jurisdição, honras e privilégios de que gosam as câmaras não são provenientes das eleições populares, nem da soberanía do povo como Vmces. e seus mestres parecem enunciar nas sobreditas máximas; são, sim, provenientes das Ordenações livro I, título 66 e de outras promulgadas pelo Soberano de Portugal, em quem reside todo o poder e autoridade da monarquia; Vmces. não são os representantes dos Povos, nem por êles foram constituídos; é um erro que deve ser riscado até da imaginação; Vmces, assim como tôdas as câmaras são os encarregados pelos soberanos para procurarem fazer e tratarem do bem público principalmente pelo que pertence aos provimentos e a abundância dos víveres e dos gêneros de primeira necessidade, e quando assim o não fizessem, serem castigados pelos superiores que estão encarregados pelo mesmo Soberano, de vigiar sôbre Vmces. para que não faltem aos seus deveres; e de excluir, se for necessário, dos lugares, das honras, e dos privilégios, até remetê-los ao mesmo Senhor Soberano, assim como também a todos aqueles que ensinando a Vmces. e aos povos as máximas que Vmces acabam de repetir..." — Coleção de Manuscritos da Biblioteca Pública do Estado, Ofícios do Govêrno de 1801 a 1803, vol. XV.

(23) — "Não tendo nós, Execelentíssimo e Reverendíssimo Senhor, não tendo nós outros livros, por onde adquiramos o verdadeiro conhecimento de Deus e dos seus atributos, senão a Escritura e a Natureza, não devemos fazer uso só de uma, lançando no esquecimento o outro: portanto não pareça ser coisa estranha de um Eclesiástico aplicar-se ao estudo das Ciências Naturais..." Discurso do Iluminista Francisco Gregório Pereira Façanha apud "A Gratidão Pernambucana ao seu Benfeitor o Exmo. Revmo. Senhor D. José Joaquim da Cunha de Azeredo Coutinho", Lisboa 1803, p. 170.

(24) — "Eis aqui o objeto que tive em vista quando aos estudos eclesiásticos juntei os estudos das Ciências Naturais nos estatutos que fiz para o Seminário de Pernambuco por ordem de S. A. R. e que corre impressos" — Obras Completas de Azeredo Coutinho p. 202.

(25) — "Et quid de parte illa, quae Chymiam tractare sibi vindicat, afferre conabor?" — Interroga em discurso o seminarista Francisco de Brito Guerra apud. "A Gratidão Pernambucana..." p. 115 cfr. ainda o discurso do seminarista Marcos de Araújo Costa.

(26) — *E. Cassirer* — Filosofia de La Ilustracion, Fondo de Cultura Económica, p. 21/22. O tema está melhor desenvolvido em "El Problema del Conocimiento" vol. II, livro VI (De Newton a Kant), págs. 366 e sgts.

(27) — LAERTES RAMOS DE CARVALHO — op. cit. passim.

(28) — LAERTES RAMOS DE CARVALHO — op. cit. p. 27.

(29) — A biblioteca da Congregação de S. Felipe de Nery foi estranhamente vendida aos jesuítas pelo diretor interino da Faculdade de Direito Dr. Pedro Autran da Mata e Albuquerque, a quem Pereira da Costa chama de "Jesuíta de casaca". Diz Pereira da Costa sôbre essa transação: "os jesuitas, porém, bem sabiam o bom negócio que tinham feito; e quando foram expulsos de Pernambuco pelo govêrno em 1874, como insufladores da subversão da ordem pública levaram consigo para a Europa todo aquele inestimável tesouro" — Anais Pernambucanos, vol. IX, p. 74, nota.

(30) — *E. Cassirer* — "El Problema del Conocimiento", vol. II, p. 379. A obra de Keill intitula-se, "Introductio ad Veram Physicam", sendo a primeira edição de Oxford, em 1702 e a segunda edição de Leiden, em 1725. No Catalogo da Biblioteca da Congregação de S. Felipe de Nery está registrado apenas textualmente, "Introductiones Phisices".

Kant tomou conhecimento das idéias de Newton pelo menos, inicialmente, através da obra de Keill, a quem cita na "Monatologia Physica", proposições X e XI.

Voltaire nos "Éléments de la Philosophie de Newton" dirá: "Ceux que von dront s'instruire davantage leront des excellentes Physiques des Gravesande, des Keill, des Mussenbroek, des Temberton, et s'approcheront de Newton par degrés". — Oeuvres Completes, tomo V, ed. Furne, 1835, p. 669.

Entre os muitos divulgadores de Newton, encontrava-se Voltaire; e essa foi a finalidade dos Elementos de Filosofia de Newton; segundo o próprio Voltaire: "On tachera de mettre ces Elements à la portée de ceux qui ne connaissent de Newton et de la philosophie que le nom sent" idem, idem, p. 668.

Musschenbroek, referido por Voltaire, encontrava-se igualmente na Biblioteca dos Oratorianos.

(31) — O catálogo da Biblioteca dos Padres Oratorianos registra dois livros de Tosca: "Compendium Filosoficum", em quatro volumes e "Filsofia" em cinco volumes.

(32) — *E. Cassirer* — "El Problema del Conocimiento", vol. II, p. 172. Sôbre a influência de Gassendi na ciência de sua época, cfr. *Alexandre — Koyré* — Gassendi et la Science e son temps apud Tricentenaire de Pierra Gassendi (1655-1955) — Actes du Congrès, Press du universitaires, p. 175-190.

(33) — Sôbre essa polêmica, ainda *Laertes Ramos de Carvalho,* op cit. p. 52 e sgts.

(34) — Ignoramos a existência dessa versão latina de Malebranche. Conhecemos apenas a edição "De la Recherche de La Verité", 7a. ed. de 1821.

RESENHAS

GEORGES KALINOWSKI — Introdution a la Logique Juridique Librairie Générale de Droit et Jurisprudence, Paris, 1965.

A idéia de uma Lógica jurídica, que importe mais que simples extensão ou aplicação da lógica geral ou formal, em sentido clássico, ao domínio do direito, vai se extendendo cada vez mais, representando o aspecto talvez mais fecundo no sistema da filosofia do direito atual. Na Alemanha, com ENGISCH, ULRIG, RUPERT SCHREIBER, na Itália, com NOBERTO BOBBIO, no México com MAYNEZ, na Argentina com CARLOS COSSIO, na Bélgica com PERELMAN, para só mencionar alguns dos lógicos mais eminentes.

Como, não podia deixar de se verificar, repercutem dentro do campo formal-lógico tendências diversas: ora uma lógica de fundamentos fenomenológicos, ora a lógica como teoria da ciência, na qual os aspectos formal e gnoseológico se implicam, ora a lógica como arte do discurso (teoria normativa do argumento jurídico, especialmente) dentro do universo do direito, ora a lógica simbólica, ou melhor a logística, não faltando a concepção da lógica como metodologia ou instrumento de investigação e exposição para todos aqueles que usam o direito e o expõem discursivamente. São repercussões de tomadas de posição filosóficas, valendo não como estritamente investigações lógicas, mas a título de ontologia e gnoseologia do lógico. Ou, para dizê-lo com os logísticos, valem como *interpretações* dos sistemas formais-jurídicos, como meta-lógica. Consideramos que os temas meta-lógicos devem ser postos entre parênteses, para que os estritamente lógicos sejam tratados com tôda pureza, mas, no final, êstes pedem o complemento daqueles. Um tratamento do lógico-formal, complementando-o como o faz HUSSERL nas *Investigações Lógicas* e na *Lógica Formal* e *Lógica Transcendental.*

O estudo de KALINOWSKI segue a linha dominante na lógica simbólica. Distingue o que poderiamos denominar as capas do discurso, para que dentro do sistema do direito possa separar níveis: a linguagem do direito e a linguagem dos juristas. Esa distinção é fecunda, pois permite eliminar mescla de problemas e falsas questões. A SEMIÓTICA, como teoria geral dos símbolos, está presente no campo do direito, pois êste comporta o simbólico; o símbolo que não é mero sinal, entidade física representativa ou substitutiva de outra entidade física, mas onde o sinal é expressional, onde é discurso. O tópico adequado ao logos, como vira ARISTÓTELES, é o discurso. Há, lugar, pois para uma SEMIÓTICA JURÍDICA, que se triparte, também, na lógica jurídica em a) sintaxe do direito, b) semântica do direito, c) pragmática do direito. Não é outro o caminho que segue KLUG, em sua JURISTISCHE LOGIK, cuja terceira edição está próxima a sair na Alemanha. E não é outro procedimento também seguido por RUPERT SCHREIBER, em sua LOGIK DES RECHTES (Berlin, 1962), que aborda "die drei dimensionem der Sprache" (ps. 10/14; 15/38; 63/76) a primeira (a) as leis de composição e transformação, ou a combinatória específica que preside à manipulação formal dos elementos do universo do discurso; a segunda (b) a correspondência dos enunciados — a proposição jurídica — com as situações objetivas, não carecendo a proposição jurídica daquilo que VON WRIGHT chamou de valores epistemicos, dos WAHRHEITSWERTEN, (Consulte-se seu precioso estudo, *AN ESSAY IN MODAL LOGIC,* cap. IV, ps. 29/35)

sendo que *VON WRIGHT* oferece os fundamentos de uma lógica deontica com valores modais, característica do campo ético (moral e jurídico).

No centro de tôda Lógica moderna está a teoria da proposição. No lugar onde a Lógica (nem tôda ela) colocava o conceito. Mas o conceito posto como termo elemental, como o átomo lógico, por assim dizer, importava numa posição metafísica: era a representação da essência, o eidético face à multiplicidade e mutabilidade do fáctico. Ora, o conceito envolve uma operação, um plexo de juizos (RICKERT, GOBLOT), ou uma operação em sentido próprio, com manipulação de elementos e regras de manipulação operatória (veja-se PIAGET, Traité de Logique, ps.)

KALINOWSKY segue essa linha dominante. Verifica a estrutura da proposição jurídica, com seus componentes, seus operadores, sua expressão formalizada no cálculo. Seu livro é um ensaio, de contribuição, sem a pretensão de ser completo. Muito embora se encontre estudado além das estruturas internas da proposição jurídica, a inferência (como operação inter-estrutural, chamariamos, ou inter-proposicional na linguagem de PIAGET e outros) não chega à abordagem do direito como sistema proposicional exaustivo, cuja completeza é aqui entendida em sentido formal (não a LOGISCHE GESCHLOSSENHEIT como ausência de lacunas, um de cujos aspectos é o axiológico, como demonstra CARLOS COSSIO em *La plenitud del Ordenamiento Jurídico*, ed. 1946). Mas, lá está o cálculo deontico-inferencial, que KALINOWSKY expõe com clareza, como claro e preciso é todo o seu livro de Lógica Jurídica.

O tratamento logístico da Lógica Jurídica permite abrir novas perspectivas. Não cifra sua valia num puro mecanismo formal, sem repercussão no campo do direito positivo, i. é, do direito elaborado ou posto, do direito aplicado, interpretado, do direito como ocupação doutrinária ou profissional. Creio que muitas das controvérsias intermináveis na hermenêutica jurídica são eliminadas como questões ora mal postas, ora como pseudo-questões, ora como mescla impura de problemas metodológicos, políticos (de política do direito) e axiológicos. Certo que a Lógica logística, permita-se a adjetivação, não é tudo. Há que resistir contra o procedimento redutor de tôda a filosofia do direito a uma teoria formal da ciência do direito, pois representam dimensões complementares outros ângulos de consideração: o epistemológico (que vai além do problema *semântico* da proposição jurídica), o axiológico, o deontológico e aquele fim especial que tem em vista a dogmática jurídica: a de participar, com sua cota de saber, na solução das controvérsias que se verificam no universo social. É sua *praxis* (o que leva um HELMUT COING a dizer que o seu último fim é o caso concreto e sua decisão — *Grundzuege der Rechtswissenschaft*, p. 260, ênfase que deixa em segundo plano o caráter teorético da ciência do direito, tão defendida por KELSEN).

KALINOWSKI previne o desacerto dessa redução da filosofia do direito a uma semiótica da linguagem jurídica (em suas duas capas, acima aludidas). O capítulo conclusão (ps. 177 e segs.) dá margem a todo um amplo desenvolvimento, que o Autor apenas esboça. A Lógica jurídica, ao mesmo tempo em que está se desenvolvendo como Lógica estritamente tal, não perde em delimitação de sua temática própria se (em nível meta-sistemático) é acompanhada de uma ontologia e de um gnoseologia do *logos*. Tal como o faz — sem o merecido apreço para o cálculo simbólico — a fenomenologia de HUSSERL.

Uma das dificuldades do cálculo logístico é a manipulação com fórmulas e símbolos. O *habitus* de pensar do jurista, teórico e prático, não lhe dá muita sensibilidade para o manuseio da técnica formal de pensamento, muito embora o jurista seja, sobretudo, um lógico, um argumentador, um *scholar* do diálogo, escolástico do discurso (o discurso como expressão do *logos* ou da *ratio* normativa). Todavia, essa faina argumental do jurista está comprometida com conteúdos, o que exprime decisivamente, o comprometimento existencial do direito positivo e do jurista, dentro dele, em sua posição intra-sistemática. Para surpreender o *logos*, em seu domínio específico, é necessário uma mudança de atitude, uma regressão do comportamento natural, dirigido a um mundo de objetos, para as estruturas formais nas quais são captados esses objetos. É a isso

que HUSSERL denomina reflexão, ou uma pós-compreensão *Nach-vertehen* uma auto-apreensão do logos, que se dá originàriamente (*Selbstgegebenheit*). Poderiamos dizer: na Lógica as proposições despojam-se de seus objetos. Têm-se proposições de proposições, meta-proposições, analítica de uma linguagem mediante outra linguagem. Nesse sentido ,meta-linguagem.

Essa resenha do livro de KALINOWSKI vai aqui como síntese do artigo a ser publicado, no próximo número desta Revista, que ao estudo desse destacado lógico atual dedicamos. — LOURIVAL VILANOVA.

O MANDIOCAL DE VERDES MÃOS — G. H. CAVALCANTI — Edições Tempo Brasileiro, 1964 — 164 págs.

O livro do diplomata brasileiro Geraldo Cavalcanti, com que êle estréia na poesia, é dessas edições que circulam num meio muito restrito e amigo de uma poesia formalmente bem concebida e difícil. Com certo parentêsco espiritual com a técnica que João Cabral de Melo Neto empregou nas suas já famosas quadras, Cavalcanti tenta e consegue uma renovação expressiva dentro de uma arquitetura poética hàbilmente realizada. Não vou ao ponto de atribuir às poesias uma perfeição de forma, e uma significação de essência maiores. Muito mais pode Cavalcanti produzir de melhor, quando o quiser. O que assinalo, e o que qualquer resenha deve assinalar, é a "apropriação" ou transplante que o poeta faz da prosa de Guimarães Rosa, quando nêsse exercício tanto poesia quanto prosa saem com bons saldos positivos.

Os poemas seguem o roteiro de "Primeiras Histórias", do autor de Sagarana, e nessa trajetória vão revelando, com vigor, uma poesia de cristalina e translúcida matéria, um lirismo que é humanismo à tôda a prova. Apoiado num escritor de linguagem singular, Cavalcanti também é, expressivamente, singular. Singular e de uma simplicidade na cobertura imagística capaz de garantir um traço de união entre o regional e o necessàriamente universal, o objetivismo de narrativa extraída do prosador e o subjetivismo aliado à motivação do "livro-inspiração".

Mandiocal de Verdes Mãos é exercício semântico, quando a palavra tem autonomia no texto, mas é também exercício de poesia narrativa. Claro que o exercício não retira o poeta de sua verdadeira condição, o que seria de esperar vendo-o prêso a um artifício. Contudo, quando se queira, o livro-inspiração pode ser pôsto à margem sem nenhum prejuízo lógico e sensível.

Outro elemento que desponta promissor em Cavalcanti é o tratamento sintático do texto. Supressão dos encadeamentos convencionais das frases e das partículas de ligação pelo ajustamento de blocos expressivos. Há uma fluência de verso a verso, de poema a poema, no tom de história. Mas ainda se verifica alguma coisa que se me afigura de um preciosismo linguístico que o autor poderá evitar, de futuro.

Finalmente, eis a confissão do autor:

"Em cada estória
o que me trazes
nada perdura
se não te cabe"

"o que não tenho
pobre ofereço
dou-te o que é teu
com isso cresço."

LEÔNIDAS CÂMARA

PANORAMA DAS LITERATURAS DAS AMÉRICAS — Edição do Município de Nova Lisboa — Angola, 4 volumes — 1.º vol. 1958; 2.º vol. 1958; III vol. 1959; IV vol. 1963 — 2.100 págs. Diversos autores — Ilustrações de Carlos Vilaró — Edição dirigida e coordenada por JOAQUIM DE MONTEZUMA DE CARVALHO (Portugal).

A resenha bibliográfica da extensa obra — Panorama das Literaturas das Américas — vem sendo publicada em quase tôdas as revistas culturais de universidades americanas e européias, além de merecer estudos de críticos e escritores de grande projeção, que a consideram "monumental".

Joaquim de Montezuma de Carvalho, da África Oriental Portuguêsa, coordenou todo o plano do PANORAMA, tendo como seu guia, dentre conselheiros de fama, como Dámaso Alonso, Alfonso Reys. Para a realização da obra o critério escolhido foi o da convocação de um especialista da literatura do seu país, a quem se atribuiu a tarefa de redigir um ensaio sôbre as letras nacionais dentro de uma perspectiva moderna, no período que se estende de 1900 aos nossos dias.

Evidente que um trabalho dêsse porte e tendo, ainda, que obedecer, numa contingência, à posição de cada autor, geralmente um escritor vinculado ao espírito de um grupo ou de uma geração literária, comportaria, por fôrça, falhas ou, pelo menos, não poderia agradar a tôdas as áreas e dentências ideológicas, estéticas e meramente políticas dêste complexo século XX, tanto mais complexo quanto é visto por uma indivíduo americano a escrever sôbre a cultura da sua gente, ocasião em que não se furtará a uma definição.

Assim, PANORAMA DAS LITERATURAS DAS AMÉRICAS pode não ser levado em conta de um excelente trabalho crítico-histórico, mas é preciso considerar que o seu destino é o da informação útil e mais que possível completa. Vastamente informativo, de fato monumental pelo conjunto, brilhante em ensaios como o de Juán Felipe Toruño sôbre a Nicarágua, essa obra não tem sido devidamente apreciada no Brasil, talvez porque, conforme assinala em carta a Montezuma o escritor Adolfo Casais Monteiro "o brasileiro é assim mesmo, ou seja, preguiçoso e distraído". Na realidade, o que ocorreu foi uma ausência de melhor divulgação por parte dos editôres, e, lamentàvelmente, também pelo fato de que nós brasileiros não temos grandes preferências pela literatura sul-americana... Possível que seja assim, de país a país dêste lado das Américas...

Coube ao professor e crítico paranaense WILSON MARTINS a autoria do estudo "Cinquenta anos de literatura brasileira", ensaio que já teve publicação isolada no país, e, inserido na coleção de que estamos tratando, mereceu elogios e estêve cotado como "notável", opinião de que não participamos. O artigo (um dos mais extensos do Panorama) tem o seu mérito justamente porque não se detém na cronologia e procura interpretar, analisar, tirar conclusões. Mas, por outro lado, de vez em vez expende pontos de vista curiosos, singulares, como aquêle que diz ser Euclides da Cunha um representante na prosa de uma "espécie de simbolismo, pelo menos no que se refere ao seu amor pelas palavras raras, pela adjetivação pessoal e pelas imagens". Pior: Wilson Martins não considera Euclides da Cunha "um marco da evolução literária". Tais reparos são indicativos de outras falhas, ou, pelo menos, de opiniões pessoais bastante extremas. Na verdade, o Brasil está representado muito bem no Panorama. Vejo sòmente mais um ponto de divergência: é que o autor delimitou demais a nossa evolução literária a partir da Semana de Arte Moderna, no círculo de 1922. Parece-nos que essa centralização devia sofrer alguma sérias restrições a partir de 1930. No mais, ótimo o estudo referente à sociologia de Gilberto Freyre, Oliveira Viana, Fernando Azevedo e muito bom o ensaio no que toca à prosa de Guimarães Rosa.

Como se observa, PANORAMA não deve ser olhado pelo lado crítico e creio que muitos foram os descontentes por tôdas as Américas, sempre que se confrontam fatos e pessoas pelo subjetivismo. O saldo é, forçosamente, positivo, porque ainda não havia sido publicada uma obra assim de tanta amplitude informativa da atualidade literária americana. — LEÔNIDAS CÂMARA.

SIDNEY DELL — Bloques de comercio y mercados comunes, Fondo de Cultura Economica, 319 págs.

O livro de Dell é mais uma publicação na já acaudalada bibliografia do Mercado Comum Europeu e problemas de integração econômica.

Depois de breve introdução histórica, o Autor enfrentar temática econômica e política gerada pelo Tratado de Roma, especialmente, no tocante aos países subdesenvolvidos e, ainda, a réplica ao mundo socialista à C. E. E.

O livro não traz qualquer contribuição nova para os obstáculos levantados na execução do Tratado de Roma. Restringe-se a um critério descritivo e informativo.

Certos temas fundamentais do Mercado Comum Europeu não mereceram melhor exame. Assim, a respeito dos monopólios e carteis o Autor dedica três rápidas páginas e sôbre concorrência quatro outras sumárias.

Bem verdade é que a concentração monopolista na Europa mereceu a atenção de *Jean-François Besson* numa alentada monografia "Les Groupes Industriels en l'Europe — L'Experience de la C4 E4 C4 A4", Press Universitaire, 1962, onde concluiu pela precariedade de um sistema concurrencial.

O Trabalho da CECA proibiu taxativamente a cartelização e a concentração monopolista (art. 65), abrindo porém, uma brecha no art. 66, ao admitir cartelização do mercado, se permitida pela Autoridade Suprema.

Jean Monnet, deparando o art. 65, afirmaria um tanto liricamente que êsse dispositivo" iría inaugurar na Europa, as primeiras leis antitrusts".

O art. 85 do Tratado de Roma inspirou-se visivelmente no art. 65 do Tratado da C. E. C. A. com pequenas variantes.

Desta forma, o art. 85 do Tratado de Roma substituiu a expressão "jeu normal de la concurrence", existente no art. 63 da CECA, por "jeu de la concurrence".

O art. 65, I, estipulou que: "Sont interdit tous accords entre entreprises, toutes décisions d'associations d'entreprises et toutes pratiques concertées que tendraient, sur le Marché Commun, directement, à empêcher, restreindre ou fausser le jeu normal de la concrrence".

O art. 85 proibiu condutas que "ont pour objet ou pour effet d'empêcher, de restreindre ou de fausser le jeu de la concurrence", sendo a redação mais concisa que o art. 65 da CECA.

Todavía, a diferença fundamental entre os dois dispositivos encontra-se no fato de que o Tratado de Roma não considera os carteis incompatíveis com o Mercado Comum, salvo se as cartelizações são sucestíveis de afetar o comércio entre os Estados Membros.

Por outro lado, o Tratado de Roma forjou a categoria dos carteis bons ou positivos (bonnes ententes). Segundo o Tratado, os carteis positivos seriam aqueles que "contribuent à améliorer la production on la distribution des produits ou à promouvoir le progés technique on économique".

Isto nos relembra a advertência de Krupp, citada pelo seu biógrafo, Gordon Young, The fall and Rise of A. Krupp: "Penso que as emprêsas do mundo que atingiram determinada dimensão não estão em condições de continuar vivendo separada ou independentemente".

O dilema — se os carteis devem ou não ser acolhidos e até mesmo estimulados no Mercado Comum Europeu — dividiu economistas e políticos.

A. Marchal, por exemplo, não admitiu a dicotomia carteis positivos e negativos. Segundo êle, os carteis são úteis no período de transição do Mer-

cado Comum (Cfr. Les Ententes et les concentrations dans le Marché Commun, apud. Revue du Marché Commun, n. 18, 1959, págs. 357-368).

Já Ludwig Erhard na famosa carta aberta de julho de 1952 ao empresário Fritz Berge, Presidente da Federação de Indústrias Alemãs, levantou as conhecidas dez teses contra a cartelização (Cfr. La Economia Social de Mercado, Ed. Omega, p. 137-145).

A verdade é que o Autor não apronfundou suas análises sôbre a integração positiva ou negativa do Mercado Comum, ignorou os estudos de Stackelberg sôbre o *mercado comum imperfeito*, desenvolvidos na monografia "Preispolitik im teilintergrierten Markt, Tuebing", 1958, ignorou tôda uma problemática a respeito da qual Louis Philips, sob a égide do Instituto de Pesquisas Econômicas da Universidade de Louvrain, elaborou um livro "De l'Integration des Marchés", 1952, especialmente às págs. 57-96.

Mais felizes e oportunas as considerações do Autor sôbre a agricultura da C. E. E.

Realmente, a crise agrícola do Mercado Comum não passa de uma crise política disfarçada.

O ápice dessa crise foi o dia 30 de junho do ano passado quando a C. E. E. esteve prestes a se desintegrar.

A França procura aproveitar-se da sua posição de "gigante agrícola" do Mercado Comum para impôr seus preços e conduzir a economia agrícola a uma monopolização rentável.

A Conferência da Agricultura da C. E. E. de 1958 fixou uma política de consolidação da agricultura familiar.

Mas, essa política não foi seguida na França que, a braços com seus excedentes agrícolas, resolveu forçar os mercados da C. E. E. Acontece que a Alemanha pode continuar a importar alimentos dos EE. UU. e de algumas áreas subdesenvolvidas a preços mais favoráveis que os preços franceses.

O problema mereceu do Autor uma análise objetiva e cuidadosa.

Outro ponto que sensibilizou o Autor foi as relações entre a C. E. E. e o Terceiro Mundo.

Uma das tragédias — diz Sidney Dell — de nosso tempo é a incapacidade dos países ricos para ter um contato afetivo com os problemas das nações pobres.

O Autor demonstra o fracasso da política de ajuda da CEE às áreas atrazadas, especialmente, a política de "presence européene" na África. Destaca a posição do então presidente Nkruma de Gana que já em 1961 denunciava a CEE com um manto para perpetuar os interêsses coloniais na África.

Termina o Autor seu livro com um informado capítulo sôbre o COMECON e as relações comerciais entre Oriente e Ocidente. — GLÁUCIO VEIGA.

NECROLOGIA — GEORGES GURVITCH

Aos 71 anos completos, faleceu, vitimado por colapso cardíaco, a 12 de dezembro do ano passado, GEORGES GURVITCH.

Filho de David e Pauline Gurvitch — seu pai, banqueiro de destaque — nasceu Gurvitch, em Novorossik, Rússia, em 20 de outubro de 1894, fazendo curso secundário em Rostov e Riga. Licenciado em filosofia, no ano de 1917, nêste mesmo ano casou-se com Dolly Churgine, exemplar companheira e colaboradora para o resto da vida. 1919 encontra Gurvitch ensinando na Universidade de Tomsk.

Participante ativo da revolução bolchevique, cêdo Gurvitch rompería com os quadros dirigentes, fugindo da U.R.S.S., abrigando-se em Praga, em cuja Universidade ensinou, de 1921 a 1924. Posteriormente, emigrou para Paris, naturalizando-se em 1928, fixando-se, em definitivo, na França.

Exerceu a cátedra em várias universidades francesas e transferiu-se para os Estados Unidos, quando da invasão alemã.

Retornando à França, retoma as atividades universitárias, funda o "Centre d'Etude des Sociologiques", a "Association Internationale des Sociologues de Langue Française", os "Cahiers Internationaux de Sociologie" etc.

Em 1947, na gestão do Prof. Lineu Prestes, Reitor da Universidade de São Paulo, Gurvitch foi contratado para lecionar "Política", na vaga do Prof. Paul Arbousse Bastide. Seu contrato, assinado a 10 de junho de 1947, não pôde ser integralmente cumprido, retornando Gurvitch a Paris em março de 1948, sucedendo-o, na cátedra, o Prof. Charles Morazé.

Em 1945, a Editorial Rosário vertia para o castelhano "SOCIOLOGIA DEL DERECHO", numa esmerada versão da Dra. Angela Romera Vera e, em 1946, sob título "SOCIOLOGIA JURÍDICA", Djacir Menezes traduzia o livro, numa edição da Kosmos.

Data desta época, a crescente influência de Gurvitch sôbre a chamada geração de 45, especialmente em São Paulo e Recife.

Em 1934, Gurvitch colaborou na "Encyclopaedia Social Sciences" com dois trabalhos: "Justiça" e "Direito Natural". Ainda nessa Enciclopédia preparou diversas biografias, principalmente de filosofos sociais russos. Entre elas destacamos a de Boris N. Chicherin, o mais destacado hegeliano da Rússia e sôbre cujas idéias, bem como sôbre Solowieff, havia Gurvitch redigido um ensaio, em 1922: *"Die zweigrossten russischen Rechtsphilosophens Boris Tchitcherin und Wladimir Solowïeff"*.

A biografia e o resumo do pensamento de Fichte que aparecem na "Encyclopaedia of Social Sciences" estão assinados por Gurvitch, assim como as biografias de Gradovsky Korkunov, Petrazhitsky, Secretan e Anton Menger.

Gurvitch inicia-se através da experiência filosofica, publicando em 1924 a monografia lançada pela Editora Mohr, "Fichtes System der Konkrenten Ethik", experiência que continuaria seis anos depois, ao divulgar Husserl, Scheler, Heidegger e Lash, no conhecido livro "Les Tendances Actuelles de la Philosophie Allemande", edição Vrin, reproduzida sem alterações, em 1949.

Fichte marcaría Gurvitch. Não precisa muito esforço para descobrirmos traços fichteanos no sociólogo russo francês.

O *transpersonalismo fichteano* traveja a teoria sociologica de Gurvitch, esboçada inicialmente nos "Essaia de Sociologie", em 1938, sôbre as formas de sociabilidade.

Realmente, o problema que se põe para Fichte — como para Schelling e Hegel — será hiato *pensamento* e ser espírito e matéria, vazio que deverá ser preenchido por uma mediação.

No âmbito da ética, o problema se colocava em têrmos de oposição entre o "Eu" e o "Outro".

Seria através de uma intuição volitiva que Fichte abriría caminho para uma identificação entre o "Eu" e o "Outro".

"Intuição" é têrmo cuja significação varía na pena dos filósofos. Para Kant, a intuição seria um estado passivo da consciência, pertencente à sensibilidade, quer se trate de intuição empírica ou dos objetos sensíveis, quer se trate de intuição pura do espaço e do tempo. Mas, Fichte admite a existência de uma intuição intelectual da auto consciência que, em análise última, é uma intuição volitiva.

Não nos cabe aqui discutir se Fichte renunciou ao voluntarismo, nos últimos anos de vida, constituindo o que se pretendeu chamar um segundo sistema fichteano. Nêste ponto concordamos com Heimsoeth: a evolução posterior do pensamento do filosofo alemão parece ocultar o princípio voluntarista, porém uma análise percuciente desse segundo sistema descobriria seu sentido básico voluntarista.

A realidade, para Fichte, sòmente podería ser captada através da dimensão ética. A verdadeira essência da humanidade consistiria no agir e a autêntica raiz do "Eu" não é o pensamento, porém, a vontade. A consciência

da realidade nasce da necessidade de agir; conhecemos porque estamos destinados, projetados para a ação.

"Só minha posição na série dos demais seres normais é o que se converte, aos meus olhos sensíveis, num mundo corpóreo. Não existe outra certeza, senão, a certeza moral; e tôda a certeza sòmente existe para mim enquanto situa minha posição moral".

Dilthey em páginas curtas porém densas sôbre Fichte (Psicologia y Teoria del Conocimiento, p. 151/153) — transcrevendo um tópico da "Bestimmung des Menschen" — "tenho deante de mim de modo inafastável e verdadeiro um ser igual a mim e que sobrevive para sí" — diria que a nossa circunstância social está estruturada por realidades nucleares fechadas, semelhantes à nossa realidade, realidades que se ligam a nós por participação e solidariedade mas seres com vontade própria que limita a nossa vontade. E conclui Dilthey: "O fato de reconhecermos outras vontades como limitações e de termos que respeitá-las como fins autonomos constitui, qualquer que seja a origem desse sentimento moral, uma realidade poderosa com respeito à realidade do mundo exterior.

Ora, curial que o transpersonalismo fichteano colocou, de imediato e central, o problema da *liberdade*.

A aporética da liberdade será sempre o "background" do sistema gurvitcheano, aporética sistematizada em "Determinismes sociaux et liberté humaine. Vers l'étude sociológique de schéminements de la liberté".

Dirá Gurvitch, encerrando sua colaboração no "Traité de Sociologie": "a libardade humana infiltrando-se por brechas e falhas dos determinismos sociais revela-se, ao mesmo tempo, indispensável para embasar os esforços unificados variados dos quais se originam as fórmulas do determinismo sociológico".

Depois do transpersonalismo fichteano, o outro elemento fundante do sistema de Gurvitch seria a heurística da *redução fenomenológica*.

Não fôra o acaso, senão sequência lógica que, depois de sua experiência em Fichte, escrevesse Gurvitch um ensaio sôbre Scheler, Husserl e Heidegger. De fato, a experiência moral do "outro" será colocada dramàticamente pelo último, arrancando das premissas husserlianas.

Recordo-me que, de certa feita, há anos, ao divulgar Heidegger entre nós, alvitrei a possibilidade de uma *sociologia existencial*, manipulando as categorias do "Sein und Zeit" especialmente no cap. IV, § 26, ou seja, a categoria do "ser aí com". A frase de Heidegger — "O mundo de "ser aí" é um mundo do "com". (Ser y Tiempo, p. 137) — era meu ponto de partida.

Estimulava-me à analítica sociologica com lastro existencial heideggeríano, minha recente leitura de Sartre "L'être et le néant", especialmente a terceira parte, "Le pour autrui".

Eis que surgiu distinto clérigo a insinuar — que minha extrapolação era impossível, pois, os conceitos de Heidegger seriam tão sòmente metafísicos e sòmente em têrmos metafísicos poderiam ser apreendidos.

Ralhei com o ilustre padre um tanto àsperamente pelos jornais. Mas, a dúvida, de qualquer maneira, ficou no ar, não para mim, porém para e por aqueles que se encontravam às môscas.

Acontece que anos depois, *R. Toulement*, divulgava excelente artigo nos "Cahiers Internationaux de Sociologie", sob título "La Spécificité du Social d'après-Husserl", abrindo-o com estas palavras: "Rieu n'empêchait Husserl d'appliquer aux phénomènes sociaux les principes et les méthodes de la phenomenologie eidetique, en entendant par la l'étude descriptive mais systematique des essences".

A idealidade do específico — diz Husserl — é o oposto exclusivo da realidade ou individualidade; essa idealidade é a "unidade de multiplicidade".

O "específico" para Gurvitch, na sociologia seria a realidade social que é a participação do humano no humano, realidade irredutível a qualquer outra realidade. Aqui, a "idealidade" do social. (Cfr. Traité, vol. I, p. 20).

Essa realidade se "fatiza" através dos fenomenos sociais globais que são pluridimensionais, escalonados em patamares em profundidade.

Por isto Gurvitch manipulará uma tipologia *qualitativa* e *descontinua* porém cujos "tipos" podem se repetir. Essa tipologia afasta-se da tipologia weberiana que para Gurvich é uma "racionalização utópica".

Esses tipos qualitativos e descontinuos apresentam-se como um compromisso entre a "essencia fenomelógica" e a faticidade.

A posição de compromisso metodológico de Gurvitch deve-se à sua perplexidade entre a eidética husserliana ea dialética marxista.

Daí, igualmente, a importância que o Tempo assumiu na Sociologia Gurvitchiana. Temática esboçada no curso "La multiplicité des temps sociaux" onde, aliás, situou admiràvelmente a posição do historiador em relação ao sociologo.

Depois que Bergson, salvo engano em *Matière et Mémoire* afirmou — "il y a bien autre chose, entre le passé et le presente, qu'une diference de degré" — que o presente não seria apenas mas inevitàvelmente uma "consciência da ação", consciência que seria liame entre o que é e o que foi, depois de Bergson, houve uma geral excitação em tôrno da temática Tempo.

Gurvitch angustiou-se com a crise da explicação, em Sociologia. E êste chega a ser o título de um dos seus estudos nos "Cahiers" ((Cfr. Cahiers — 1956, vol. XXI, p. 3 a 18).

Daí, se notar também em sua obra um esfôrço de estruturação lógica; talvez advertido pela observação de Husserl de que não é possível nenhuma ciência sem explicação pelos seus fundamentos, ou seja, sem teoria; impõe-se um travejamento lógico que envolva, da maneira mais universal, as condições ideais da possibilidade da ciência em geral.

Reconhecendo a necessidade dessa lógica pura, no melhor sabor husserliano, tentou Gurvitch a elaboração de su arquitetonica conceitual.

A indecisão ou compromisso metódico deve-se, sem dúvida, ao fato de pensar que a fenomenologia não permitisse uma abertura para a historicidade. Mas, ainda vivo deve ter tido sob olhos a "Krisis dereuropacisch Wissenschaften" de Husserl que lhe indicaria um nôvo caminho historicista.

Na verdade, Gurvitch em "Les Tendences Actuelles de la Philosifie Allemand" não se limitou a um resumo das idéias de Husserl, Heidegger a Scheler. Ao se empenhar na crítica da fenomenologia, lança as pontes para uma sociologia fenomenológica, melhor desenlvida em "Experiênce Juridique et la Philosophie du Droit" (1935) e "La Morale Theorique et la Science des Moeurs" (1937).

Foi em Husserl que Gurvitch se inspirou, igualmente, para elaborar a sociologia em profundidade. O fato de existir para os outros e de ter em comum, o mesmo tempo a mesma ambiência espacio-temporal não significa ainda uma união "social" na comunidade (Das fuer Anderes da sein, das ineins damit dieselbe raumzeitliche Umwelt gemein haben... isto noch nicht "sozial" vergemeinschaftet sein", diria Husserl.) Cada círculo social, cada grupo ou comunidade teria seu social "específico". E outra não será a base do pensamento gurvitcheano.

A tipologia de formas de sociabilidade é a aplicação da redução fenomenológica à Sociologia.

Para uma realidade dinâmica e descontinua, sómente um aparato metódico poderá ser manipulado: a dialética. E a dialética, igualmente, um dos temas preferidos de Gurvitch.

Desde seus cursos do imediato segundo após-guerra, na Sorbonne, especialmente, sôbre Proudhon e Marx que Gurvitch tentara continuar paralelamente com Sartre, desdogmatizar a dialética. Ou na frase de Sartre, dialétizar a dialética.

Sem favor, a hipótese de trabalho era fascinante. Gurvitch quer dissociar processos dialéticos de método dialético. A complementaridade, a implicação mutua, a ambivalência dialética, a polaridade e a reciprocidade de perspectivas são apenas *processos dialéticos*.

A dialética proudhoniana e a marxista seriam "dialéticas apologéticas e ascendentes", levando Proudhon a vantagem de não ser tentado pela *Aufhebung*.

Não foi feliz Gurvitch na sua analítica da dielética, muito embora tenha nos excitado a repensar diversos problemas.

Mas, de um modo geral, êle constituiu tôda uma ontologia social, precipuamente quando descobre que na vida coletiva nem tudo é articulado, refletido; ao contrário, a realidade social é qualitativa e descontinua cujo contexto pode ser reestruturável, estruturável ou estruturado.

De certa feita, disse êle que as ciências sociais "precisavam de uma música nova". Pelo menos, uma protofonia melodiosa Gurvitch escreveu.

A Universidade Federal de Pernambuco faz chegar a Madame Gurvitch, incansável espôsa e colaboradora, o seu sentimento de pesar.

NOTA — Para um estudo sbre a obra de Gurvitch e sua bibliografia até 1951, consultar o livro de *R. Toulement* — Sociologie et Pluralisme Dialetique. Introdtion à l'oeuvre de Georges Gurvitch, Louvain, 1955.

No vernáculo, o único e grande ensaio sôbre Gurvitch ainda é o de Roger Bastide, A Sociologia de Georges Gurvitch, Revista do Arquivo Municipal, vol. XVIII.

FRIEDRICH, HUGO — *Estrutura de la lírica moderna* — tradução espanhola de Juan Petit — (Editorial Seix Barral, Barcelona, 414 páginas)

Muitos intelectuais brasileiros demonstram uma antipatia quase mórbida pela ciência alemã. Inclusive pela "Ciência da Literatura" cujo esfôrço de sistematização vem sendo desenvolvido por alguns dos mais destacados críticos dêste século. Essa tomada de posição brasileira não é muito racional, quando se considera que a valoração da poesia das línguas romanas está sendo feita sobretudo por especialistas alemães. Não se diga que essa é uma atitude nova, em razão do interêsse desses críticos e eruditos pela literatura da Europa, estudada — como quer Curtius —— com "unidade de sentido". Já há quase dois séculos, um dos melhores juizos críticos sôbre os *Lusíadas* foi o de F. Schlegel, o fundador da crítica moderna.

De algum tempo para cá, muitos críticos alemães têm quase que descurado o estudo de sua própria literatura — uma das maiores do mundo — para se dedicar ao estudo das literaturas francesa, italiana, e espanhola. Esses críticos — todos notáveis pelos conhecimentos vastíssimos da literatura européia — são os chamados *romanistas*. Destacam-se, entre outros, Ernest Robert Curtius, Wolfgang Kayser e Hugo Friedrich. Os dois primeiros são já bastante conhecidos no Brasil. Seus livros foram traduzidos para o português e são hoje, ao lado da *Teoria da Literatura* de René Wellek e Austin Warren, os melhores guias de que dispõem professôres e estudantes de Letras para uma compreensão sistemática do fenômeno poético.

Contudo, o livro do romanista Hugo Friedrich — *Estrutura de la Lírica Moderna* — há anos traduzido para o espanhol, é uma dessas obras fundamentais pela ampla compreensão intelectual que possibilita de alguns problemas referentes à lírica contemporânea. O livro, que se divide em cinco capítulos, não coloca o problema em têrmos historicistas. Nisso está um dos signos representativos da maneira nova como o problema é encarado. O primeiro capítulo é constituído por uma análise introdutória em que o autor busca fixar as condições sôbre as quais surgiu a lírica contemporânea, em que aparece Baudelaire como um marco de referência entre a lírica do passado e a nova lírica. Estuda a "anormalidade" dessa poesia, as dissonâncias que lhe são próprias, o problema de como explicá-la pelo conhecimento de suas "categorias negativas". Mas mostra que tais categorias falsearíam a compreensão crítica se fôssem aplicadas para "desvalorizar" e não para "definir" a poesia moderna. O problema é então situado, em têrmos absolutamente novos, em melhor nível de que o fêz o seu grande mestre Ernst Robert Curtius. Sua compreensão de que a lírica moderna especialmente a partir de Baudelaire, é algo inteiramente diferente de tôda a poesia anterior, conduz a uma nova perspectiva de grande interêsse para a estética, isto é, a uma busca de processos de aferimento que devem estar de acôrdo com os princípios dessa revolução, com aspectos contemporâneos de seus fundamentos teóricos.

Ensaio originalíssimo, principalmente quando trata, no último capítulo — o quinto — da lírica européia no século XX. Os capítulos segundo, terceiro e quarto são dedicados, respectivamente, ao estudo de Baudelaire, Rimbaud e Mallarmé. O livro é muito bem escrito, sem preocupações eruditas, como citações e notas de pé de página, não estendo o autor interessado em revelar o "background" de sua cultura. Até parece um ensaio escrito dentro da melhor tradição ibérica.

Surpreendeu-me, porém, que êle ao analisar o poema *Élévation*, de Baudelaire, embora o associando ao esquema da mística, não tenha sentido aí uma influência direta de Dante. Seguindo algumas das noções e princípios de sua análise, preferi considerar Dante como o verdadeiro fundador da poesia moderna (v. meu ensaio na pág. 39 dêste número).

O volume traz ainda um apêndice em forma de antologia, contendo poemas de Apollinaire, Valéry, Eluard, Saint John Perse, Prevert, Lorca, Ungaretti, Montale e outros.

Estrutura de La Lírica Moderna devia ser traduzido para o português, através do Instituto Nacional do Livro, tal como já foi feito em relação ao livro de Curtius — *Literatura Européia e Idade Média Latina*. — CÉSAR LEAL.

GILBERTO FREYRE, *The Racial Factor in Contemporany Politics*, Universidade de Sussex, Inglaterra, 1966, 32 páginas.

O sociólogo-antropólogo Gilberto Freyre oferece, com a publicação mencionada, importantes considerações ou sugestões sôbre problemas básicos ligados ao chamado fator racial na sociedade contemporânea. Não, evidentemente, a raça em seu caráter biológico ou biológico-genético, assunto que sofreu ou vem sofrendo fortes restrições dos estudos antropológicos. A ponto de um antropólogo da categoria de Clyde Kluckhohn em um dos seus livros mais significativos — *Mirror for Man*, intitular um dos seus capítulos, Race: a Modern Myth (raça: um mito moderno).

Não, o que Gilberto Freyre, assinala em seu trabalho, são certas implicações culturais ou psicológico-culturais ligadas ao que se convencionou chamar raça. Ou seja, o modo como extensos grupos humanos, nacionais ou regionais, se consideram a si próprios como de tal ou qual expressão étnica; de tal ou qual mistura característica. As mudanças que estão aparecendo de modo visível nessas considerações. As próprias maneiras como o homem comum de vários países periféricos do mundo, começam a sentir-se do ponto de vista racial. Mais ainda: como êsses grupos, constituídos de negros ou de mestiços, quer da África ou da América Latina, por exemplo, passaram a ser vistos por gente de raça branca, dos países tradicionais. Qual a mentalidade que se vai formando, em suma, tanto nos países de raça negra ou mestiça, como nos países da Europa ou nos Estados Unidos em relação ao assunto?

Posta a questão nêsses têrmos, indaga Gilberto Freyre, como escôpo fundamental do seu trabalho, a significação do elemento racial como nova consciência dos povos periféricos-latino-americanos ou africanos entre outros, na problemática política contemporânea.

Elucida um aspecto básico dessa nova consciência étnica a se traduzir, por exemplo, no Brasil por certas mudanças semânticas ou terminológicas: a expressão moreno ganhando um conteúdo profundamente diverso, quando até pretos retintos começam no país a considerar-se a si mesmo de morenos; a expressão negro soando aos ouvidos do brasileiro típico como uma reminescência da escravidão, quando um senhor de terras aludia à sua posse de determinado número de escravos, falando expressamente em negros, pretos ou cabras. O que deu a tais expressões um conteúdo emocional pejorativo para populações advindas dessas origens.

O fato de como na África, os negros se sentem ciosos de sua compleição étnica, de sua negritude, para usar a expressão de Leopold Senghor, é por Gilberto Freyre, associado a outros tantos fatos. Inclusive, ao de estarem os criadores de modo para mulheres em Roma ou Paris, e até na Alemanha, reinterpretando ou revisando idéias de estética ou de beleza feminina, antes carregadas de preconceitos em relação ao mestiço, que tornaria cacogênico, feio e repulsivo. Vários traços estéticos da mulher mestiça passando a ser valorizados como fisicamente positivos e eugênicos. Motivos novos de inspiração para a moda de vestido, adôrno de cabelo ou joalharia femininos, a ser assimilados pela própria população branca.

A importância dessa valorização étnica em ascensão, é claro que se projete na consciência política dos povos periféricos. Tal consciência é, porém, ao meu ver, já o resultado inevitável da integração desses negros ou mestiços no conjunto do contexto econômico-social, inclusive em todo seu "background" de cultura. Quer dizer, a própria evolução do processo urbano-burguês em contraposição ao rural-semifeudal, formou, de maneira evidente, um fundo comum no qual essas mudanças de valores tiveram de se processar.

A própria evolução mundial dos últimos tempos, sobretudo, com o declínio do colonialismo ostensivo e a disputa por parte dos países tradicionais, dos mercados e da matéria prima dos países periféricos; a criação do Mercado Comum Europeu como uma técnica de novas relações político-econômicas, correspondente a novas necessidades mundiais, teriam de alterar muitas das antigas concepções.

No seio de todo êsse contexto, ao mesmo tempo complexo e múltiplo, o chamodo fator racial no que representa de nova consciência étnica, tem necessáriamente de influir como categoria inclusive política.

O fato é que certas categorias psicológicas ou psicológico-culturais, sedimentadas na cultura, representam ponto muito importante do que se pensa na compreensão de tendências múltiplas, inclusive políticas, de vários países do mundo.

Algumas dessas contribuições de Gilberto Freyre, no trabalho considerado, inclusive a relativa ao mito brasileiro do amarelinho, a verdadeira glorificação que êle analisa desse tipo mestiço no Brasil, representa sem nenhum sombra de dúvida, aspecto da maior importância como subsídio básico à compreensão de novas cogitações sociológicas, antropológicas ou psicológicas do Brasil atual, muito importante também para a análise de vária as questões ligadas igualmente à problemática política — PESSOA DE MORAIS.

ALGUMAS CORREÇÕES

Pág.	23,	linha	8 —	leia-se:	*Paolo and Francesca*
"	24,	"	22 —	"	como fêz
"	29,	"	22 —	"	original
"	34,	"	36 —	"	profecia
"	34,	"	36 —	"	grandes
"	36,	"	21 —	"	pretensões
"	39,	"	22 —	"	Evtuchenko
"	40,	"	25 —	"	Hugo Friedrich, em seu livro *Estrutura da Lírica Moderna*, versão espanhola, (Seix Barral, Barcelona, 1959)
"	40,	"	36 —	"	Rossetti
"	41,	"	35-36	"	*Fleurs du Mal* — Élévation —
"	43,	"	1 —	"	sembiante
"	44,	"	17 —	"	São Pedro
"	54,	"	1 —	"	croce
"	58,	"	9 —	"	F. Chiappelli
"	62,	"	36 —	"	in odio hanno
"	63,	"	1 —	"	vazar-lhe
"	190,	"	23 —	"	línguas romances
"	191,	"	7 —	"	com os aspectos
"	191,	"	12 —	"	não estando

ESTUDOS UNIVERSITÁRIOS

Revista de Cultura

Universidade Federal de Pernambuco

(Anteriormente publicada sob o nome:
Estudos Universitários. Revista de Cultura
da Universidade | do | Recife)

Editada, trimestralmente, pelo Departamento de Extensão
Cultural da Universidade Federal de Pernambuco.
Impressa nas Oficinas Gráficas da Imprensa Universitária
Capa de Wilton de Souza

Número avulso: Cr$ 1.500; atrasado: Cr$ 2.000

Assinatura anual (quatro números)): Cr$ 4.000

Estrangeiro: número avulso: US$ 1.00;

atrasado US$ 2.00

assinatura anual US$ 6.00

ENDEREÇO: Rua Gervásio Pires, 674 — Fone 22-486

RECIFE — PERNAMBUCO — BRASIL

Est-s univ-s R. Cult. Univ. Fed. Pe., Recife, 6 (2): p. 1-192, abr./jun. 1966