

*dupl*

# ESTUDOS UNIVERSITÁRIOS



REVISTA DA UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO

JANEIRO - MARÇO - 1967 - NÚMERO 1

# 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*

# ESTUDOS UNIVERSITÁRIOS

---

Revista de Cultura

Universidade Federal de Pernambuco

## SUMÁRIO

### ENSAIOS

Subsídios para um Estudo sôbre as Diversas Vias de Acesso ao Conhecimento do Real — <i>Zeferino Rocha</i> . . . . .	5
As Raízes da Teologia Atéia — <i>Vamireh Chacon</i> . . . .	21
O Intelectual e o Político — <i>Nelson Saldanha</i> . . . . .	39
Emílio Moura — <i>César Leal</i> . . . . .	67 .
A Técnica Narrativa na Ficção de Graciliano Ramos — <i>Leônidas Câmara</i> . . . . .	81
Aproximação entre Rubén Darío e Castro Alves — <i>Joel Pontes</i> . . . . .	115
Trabalho e Lazer no Trópico — <i>Renato C. Campos</i> . . . .	143
Poemas Didáticos — <i>Francisco Bandeira</i> . . . . .	153 .
Genética, Cultura e Personalidade — <i>Pessoa de Moraes</i>	165

### ESTUDOS

A propósito do Conceito de Universidade Medieval — <i>Newton Sucupira</i> . . . . .	181
Resenhas . . . . .	193
Necrológios . . . . .	197
Centenários . . . . .	199

## COLABORADORES

### Pe. ZEFERINO ROCHA

Graduado em Filosofia e Teologia pela Universidade Gregoriana de Roma. Professor da Faculdade de Filosofia do Recife e do Seminário Regional do Nordeste. Encontra-se em Paris fazendo o Doutorado de 3.º Ciclo de Filosofia da Sorbonne.

### VAMIREH CHACON

Professor de Economia das Faculdades de Direito e de Ciências Econômicas da Universidade Federal de Pernambuco. Autor do livro *História das Idéias Socialistas*. Encontra-se na Alemanha, como professor da Universidade de Munster.

### NELSON SALDANHA

Professor-Assistente de Teoria Geral do Estado da Faculdade de Direito da UFPe. e Livre-Docente de Direito Constitucional da mesma Universidade.

### CÉSAR LEAL

Professor de Teoria da Literatura da Universidade Federal de Pernambuco. Poeta e crítico de poesia, tem publicado em revistas de cultura estudos sobre poetas brasileiros e portugueses. Diretor do Suplemento Literário do "Diário de Pernambuco".

### LEÔNIDAS CÂMARA

Professor de Teoria da Literatura da Faculdade de Filosofia da Universidade Católica de Pernambuco e de Literatura Brasileira na Faculdade de Filosofia do Recife. Crítico literário.

### JOEL PONTES

Professor de Literatura Portuguesa da Faculdade de Filosofia da UFPe. Presentemente se encontra nos Estados Unidos, como professor Visitante da Universidade de Nova Iorque.

### RENATO CARNEIRO CAMPOS

Professor de Literatura Portuguesa da Universidade Federal de Pernambuco. Do corpo de pesquisadores do Instituto Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais. Crítico e ensaista.

### FRANCISCO BANDEIRA DE MELO

Poeta da nova geração, autor do livro *A máquina de Orfeu*. Faz parte do corpo de funcionários do Departamento de Extensão Cultural da Universidade Federal de Pernambuco.

### PESSOA DE MORAIS

Regente da Cátedra de Metodologia e Técnica da Pesquisa Social na Faculdade de Filosofia da Universidade Federal de Pernambuco. Membro titular da Associação Latino-Americana de Sociologia. Autor do livro *Sociologia da Revolução Brasileira*.

### NEWTON SUCUPIRA

Professor Catedrático de Filosofia da Educação da Faculdade de Filosofia da Universidade Federal de Pernambuco. Membro do Conselho Federal de Educação. Diretor do Departamento de Extensão Cultural da UFPe.

## SUBSÍDIOS PARA UM ESTUDO SÔBRE AS DIVERSAS VIAS DE ACESSO AO CONHECIMENTO DÓ REAL

ZEFERINO ROCHA

### I. — *Posição e Atualidade do Problema*

O problema que vamos abordar no presente artigo, apesar de ser velho como a própria filosofia (pois êle se insere nos objetivos mesmos do filosofar) é um problema sempre atual; e nenhum filósofo, digno dêste nome, pode diante dêle ficar indiferente. De fato, a filosofia, por caminhos os mais diversos, sempre procurou esta conquista do real. Isto motivou a passagem das "narrações míticas" para as "explicações racionais"; passagem esta que indica o aparecimento da filosofia própria dita, na história da cultura e do pensamento humanos. É claro que os caminhos desta procura não foram, e nem poderiam ter sido, sempre os mesmos. Para tanto necessário seria que a verdade filosófica prescindisse do filósofo e das condições ambientais e sócio-culturais em que êle vive e atua.

Correndo o risco de ser simplista, acreditamos poder dizer que a multiplicidade dos caminhos encontra suas origens naquela bifurcação primeira, que os pais da metafísica ocidental impuseram à história do pensamento filosófico: de um lado PARMENIDES, apelando para a imobilidade das essências, e de outro, HERACLITO, optando pela mobilidade radical do ser. Dois caminhos que se abriram e dos quais a multiplicidade dos sistemas e doutrinas filosóficas não são mais que ramificações ulteriores e progressivas. Infelizmente, porém, esta bifurcação supõe uma ambiguidade na noção mesma do *ser*, que,

segundo nos parece, é a causadora dos antagonismos unilaterais, que dividem os filósofos no campo da metafísica.

Este antagonismo metafísico, todavia, não poderia deixar de ser o seu correlato noético: abstração e intuição, conceito e experiência, em vez de se apresentarem como funções complementares do espírito humano, tornaram-se, no decurso da História, categorias que separaram sistemas e dividiram filósofos.

Donde a necessidade de retomarmos o problema, na tentativa de procurar vencer o antagonismo das posições unilaterais, numa visão de totalidade, que nos permita definir os diversos caminhos, ou melhor as diversas etapas do dinamismo da inteligência no seu esforço de conquista do real.

É o que nos propomos fazer no presente trabalho. Se a tarefa parecer ambiciosa demais, que ao menos nos console o pensar que: "*in magnis voluisse sat est*".

A importância do problema ressalta também a sua atualidade. De fato, a problemática em jôgo é importante para compreendermos dois tipos de mentalidade, que estão, constantemente, em choque no campo da cultura. Uma, a dos "nacionalistas" (sit venia verbo) que, de um modo ou de outro, se liga ao eleatismo; outra, a dos "existenciais", cujo estilo de filosofar está muito mais próximo da visão heracleiteana do real. Aquêles, procuram no conceito o único caminho de acesso ao real, e, identificando a imutabilidade do ser e da verdade com a imobilidade dos conceitos, sacrificam o que há de mais profundo na realidade e reduzem o conhecimento a uma passividade meramente representativa. Êstes, movidos, ao mais das vêzes, por uma reação oposta, são levados a considerar a existência prescindindo de sua real conotação com a essência, o que os arrasta aos redemoinhos irracionais de uma experiência do ininteligível, quando não do absurdo.

E tudo isto tem repercussão no que toca o problema da verdade. O pensamento contemporâneo pôs em questão a maneira tradicional de se conceber a verdade. Em lugar do conhecimento racional e conceitual, os filósofos, hoje, apelam para uma *experiência vivida*, como caminho mais adequado para nos revelar o segrêdo da verdade. Abre-se, dêste modo,

na noética contemporânea, um lugar todo especial para o *irracional*, que a metafísica clássica do conhecimento não podia sequer suspeitar. Por influência da *metodologia fenomenológica* (muito mais do que pelo próprio sistema husserliano) o conhecimento humano da verdade já não mais se explica pelo realismo representacionista da escolástica, mas se estende ao plano da subjetividade, onde o conhecimento se apresenta antes de mais nada como uma *atividade constitutiva de significação*. Seria oportuno lembrar KANT para compreendermos o papel ativo da inteligência na constituição do sentido objetivo do real. Mas o que nos interessa sublinhar aqui, não é tanto o primado do sujeito sôbre o objeto, quanto o fato que sendo o conhecimento uma atividade constitutiva de significação, esta significação pode e deve estar sujeita a modificações constantes, de conformidade com o ponto de vista daquêle que se aproxima da verdade. Então mesmo sem negar o imutável da verdade, nós poderíamos e deveríamos falar de uma mudança ou de um crescimento no conhecimento ou na posse da verdade, como revelação do real. Isto nos libertaria do êrro daquêles, que também aqui (por causa de suas posições metafísicas e noéticas) são levados a confundir *imutabilidade* com *imobilismo*. Sôbre isto porém voltaremos na conclusão do trabalho. A referência, que agora fazemos, deseja tão sômente mostrar a atualidade do problema, que em seguida passaremos a estudar.

## II — Uma Digressão Metafísica

Uma vez que tôda noética é comandada por uma metafísica, cremos ser oportuno, antes de analisarmos o dinamismo da inteligência na conquista do real, tentar dizer o que para nós se esconde sob a noção do real.

Fazendo nossa a maneira precisa de se exprimir de TOMAS DE AQUINO, diremos que *o real: é aquilo que é em virtude do seu ato próprio de existir*. É a formulação mesma do princípio primeiro da metafísica: "*ens est id quod est*". Na formulação que fizemos nossa rejeitamos a posição daqueles que se contentam em formular o princípio em têrmos de pura identidade do ser consigo mesmo: "*o ser é o ser*". O que não

deixa de ser uma tautologia, da qual só nos libertaremos se nos colocarmos numa perspectiva existencial, onde nos seja possível afirmar que o ser é aquilo que é em virtude do seu ato de existir (1). Afirmer algo (no caso aquilo que é, ou seja: a quiddidade da coisa que se traduz pela sua essência) é relacioná-lo com seu ato de existir. Uma metafísica do ser que não transcenda a ordem abstrata da essência e não a relacione com o seu ato de existir, não pode penetrar no constitutivo mais íntimo da inteligibilidade do real. PARMENIDES, PLATÃO e o próprio ARISTÓTELES não ultrapassaram este plano formal das essências. O mesmo aconteceu com a Escolástica em geral e mesmo com grande parte dos tomistas, que não souberam se libertar da tentação de querer essencializar a própria existência. A esta tentação estão sujeitos todos os que lidam com a existência como se ela fôsse um conceito. Há quem acredite que esta tentação é quase congênita ao espírito humano. De minha parte preferiria pensar que esta fixação no plano das essências já é uma distorção da inteligência. E para disto nos convenceremos basta contemplar a inteligência do homem simples, que vive o mistério das coisas sem a preocupação de querer defini-las.

Mas não seria este o momento oportuno para um estudo detalhado da noção metafísica do ser. Que pensem os metafísicos. Estas observações se impunham para podermos tentar analisar o dinamismo da inteligência na conquista do real. Do que dissemos tiramos apenas uma conclusão: nenhuma definição exgotará a significação inteligível do ser, e muito menos se restringir (e não é esta a sorte das definições?) ao plano abstrato das essências. Necessário se faz, se quisermos de algum modo penetrar-lhe o segrêgo, mergulhar no plano da existência, porque é no ato de existir que se esconde o segrêdo de tudo aquilo que é.

Posto isto, vamos acompanhar a trajectória de nossa inteligência na conquista do real. Muitas são as perspectivas novas, que a noética contemporânea oferece a quem não se fixa na conquista dos antigos, como se elas fossem marcos definitivos da ciência. Confrontando a velha e tradicional doutrina com as exigências do pensamento contemporâneo, talvez

nos seja dada a possibilidade de resolver problemas e questões que os antigos puseram, mas não puderam solucionar. Outras tantas ficarão abertas. Os que vierem depois de nós tentarão resolvê-las. E dêste modo se manifestará a vitalidade mesma do filosofar.

### III — *Conhecimento e experiência*

A história do problema do conhecimento mostra como todos os filósofos que, de um modo ou de outro, se opuseram ao intelectualismo puro e ao inatismo das idéias, procuraram na experiência não só o ponto de partida do conhecimento do real, mas também nela quiseram o valor objetivo de nosso conhecimento.

Entre o intelectualismo platônico e o materialismo de DEMÓCRITO, ARISTÓTELES abriu uma "via média": "*nada existe na inteligência sem primeiro ter passado pelos sentidos*". Os escolásticos palmilhando esta "via média" ensinaram que "o objeto próprio de nossa inteligência é a natureza das coisas sensíveis". Daí então se concluiu que nossa inteligência é de *natureza abstrativa*. Até que ponto, porém, esta preocupação com a experiência responde às exigências de um realismo que queira ser fiel ao real concreto, eis uma pergunta que nos é lícito levantar, sem com isto quisermos desprezar a "via média" aberta por ARISTÓTELES.

Se no plano metafísico, as preocupações do Estagirita com a experiência não o impediram de nos deixar uma metafísica das essências; no plano gnoseológico, sua sorte não foi outra. A experiência que ARISTÓTELES e os Escolásticos conhecem é tão somente a experiência empírica, a experiência sensível. Mesmo sem admitir a crítica de Hegel (no início de sua *Fenomenologia do Espírito*) que semelhante experiência é a mais pura abstração, nós podemos nos perguntar: se a experiência empírica é suficiente para nos fazer compreender toda a significação inteligível do real. Como entender a experiência, enquanto correlato noético do real em toda dimensão de sua densidade metafísica? Teriam os contemporâneos algo a nos dizer na resposta a esta pergunta? Vejamos.

O real concreto é o existente singular, enquanto envolve,

numa unidade indissolúvel, uma multiplicidade inexgotável de significações. Estas o ligam e o unem ao conjunto dos outros existentes para que, dêste modo, se revela o "ser em totalidade" (1b). Olhando nesta dimensão, o real é de fato o objeto do filosofar, ou como diz FOREST: "na sua conquista se esconde a originalidade do pensamento filosófico" (2).

É na experiência que temos acesso a êste real concreto. Anti-empirista nas suas intenções, a noética clássica não ultrapassou o plano da experiência empírica. Esta se encontra na gênese de nossos conhecimentos, mas somente como matéria inteligível donde são abstraídos os nossos conceitos. E nesta perspectiva abstracionista não é de se estranhar que a experiência não tenha podido revelar tôda sua significação. Uma tentativa de grande merecimento do pensamento contemporâneo foi precisamente tentar descobrir o verdadeiro sentido da experiência filosófica.

Supondo conhecidas estas tentativas, e uma vez que é totalmente impossível querer resumí-las aqui, contentar-nos-emos de lembrar algumas das principais conclusões a que chegaram êstes filósofos. E nos perguntaremos, se elas são, ou não, positivas para uma melhor compreensão e penetração do sentido do real.

Segundo êles, a experiência é uma via de acesso ao conhecimento do real, porque nos possibilita apanhar as coisas na sua *originalidade* e interpretá-las na sua *totalidade*, descobrindo-lhes o *valor* e para muitos a *ordem* que então se manifesta na sua *tendência para o absoluto de ser*. Não seria difícil confirmar isto nas reflexões de um RENÉ LE SENNE ou de um GABRIEL MARCEL. Em última análise, trata-se de uma *experiência vivida*, sinônimo de uma *atitude existencial*, que seria injusto reduzir (como muitos o fazem) a um "sentimentalismo romântico" ou a um "subjetivismo puramente emocional".

Com efeito, o próprio do filósofo não é objetivar conhecimentos das coisas para completar nossa visão do universo (isto é muito mais das ciências empíricas). O próprio do filósofo (e eu penso, em especial, no metafísico) é descobrir, à luz do primeiro inteligível que é o ser, o que dá verdadeiro sentido a

tôda esta multiplicidade diferenciada das coisas particulares. Êle então constata que o que nelas existe de mais profundo, não só as distingue nelas mesmas, mas as une, englobando-as na totalidade daquilo que é. Esta unidade de totalidade não pode ser a idéia abstrata, porque uma unidade do ser que prescindisse de suas conotações existenciais, seria uma unidade vazia e incapaz de traduzir a polivalente riqueza do sentido do real. A realidade daquilo que é se manifesta assim na beleza de uma *presença total*, que cada existente manifesta na medida em que a ela se integra. Isto que FOREST chama: "a experiência do silêncio profundo das coisas" nos possibilita também a experiência de seu valor. É êle que, no seio desta unidade totalizada e desta totalidade una (digo una e não unificada) permite a intercomunhão dos seres, tornada possível por causa da misteriosa presença do ser nos seres e dos seres no ser. O valor não "é", mas "advem" como um apêlo e nós não o obtemos senão na medida que vamos ao seu encontro, deixando (para falar com LE SENNE) nossa alma "s'ouvir à elle" (3). A presença dêste modo se torna apêlo. E isto nos deixa pressentir uma certa analogia entre a experiência metafísica e a verdadeira experiência dos místicos. Há implícita em tôdas as nossas afirmações uma afirmação do absoluto do ser. Na sua própria contingência, a afirmação do ser e a abertura para seu valor implicam um dinamismo de superação, que projeta o ser para-além de si mesmo, sempre insatisfeito, em busca do absoluto, onde se encontra o significado último da existência. A menos que essa significação se prefira o "sem-sentido" que domina no reino do absurdo.

Resumindo: a filosofia contemporânea pôs em realce as exigências da experiência metafísica, como via de acesso ao real. Não digo que tôdas estas exigências sejam devidas. Mas é lícito se perguntar: se êste caminho não nos ajuda a resolver muitos problemas, que a doutrina clássica do conhecimento deixou sem solução. Lembro apenas alguns: o conhecimento dos singulares e da própria experiência concreta. A resposta dada por SANTO TOMÁS a êste problema, ou seja: "que dos singulares só podemos ter conhecimento indireto e que nossa existência concreta é conhecida diretamente apenas pelos sen-

tidos e só indiretamente pela inteligência” (4) satisfaria hoje ao próprio S. TOMÁS? Duvido. E a razão de minha dúvida se fundamenta na própria visão tomista do ser. Segundo penso, na sua doutrina sobre o ato de existir e sobre o juízo da existência, TOMÁS DE AQUINO teria dados metafísicos para fundamentar uma doutrina mais rica do conhecimento do real.

Mas isto já nos leva a abordar a doutrina dos conceitos e a nos perguntar se eles nos possibilitam a conquista do real. É o que passaremos a estudar em seguida.

#### IV — *Conceito e Realidade*

A volta para o concreto que o pensamento contemporâneo apregôa traz a marca de uma profunda desconfiança (para não dizer *desprêzo*) pela tradicional doutrina dos conceitos. Os mais expressivos representantes do pensamento filosófico contemporâneo confessam-se, quase todos, *anti-conceitualista*. De BERGSON a MARCEL, esta tendência cada vez mais se acentua. Quais os motivos que os levaram a semelhante atitude?

Os motivos fundamentais do desprêzo que a noética contemporânea vem dando à doutrina tradicional dos conceitos, se resumem nos seguintes:

O conceito, compreendido à maneira escolástica, como um “medium quod”, fixa no imobilismo de sua natureza abstrata a estrutura dinâmica do real. É uma representação-cópia da realidade, que não é a própria realidade, da mesma forma que uma fotografia, por mais fiel que seja, não é a paisagem, nem a realidade que representa. Fruto de uma abstração da inteligência, o conceito só terá valor objetivo numa noética comandada por uma metafísica das essências.

Daí resulta uma ambiguidade. A inteligência ou é sumamente valorizada como quase criadora da objetividade do real (o que começou com o racionalismo cartesiano, progrediu com criticismo kantiano e culminou no idealismo de Hegel); ou então é desvalorizada. Não sendo um “existencial originário”, mas uma manifestação derivada da existência, em vez de nos instalar existencialmente no ser, dêle ela nos afasta (5).

Os filósofos do concreto, optando pelo segundo membro da disjuntiva, excluem o pensamento conceitual e apelam para

a “experiência” como única fonte de acesso ao real. Embora não aceitando semelhante conclusão, nada nos impede a repensar nossa tradicional doutrina sobre os conceitos, que nem sempre foi devidamente formulada e que, sòzinha, nos parece incapaz de possibilitar uma verdadeira conquista do real.

Recordemos, pois, nas suas grandes linhas, a doutrina escolástica sobre o conceito:

O conceito é o meio pelo qual e no qual conhecemos o objeto. Para traduzir a natureza deste “medium” pelo qual atingimos a natureza inteligível das coisas, os escolásticos disseram que o conceito é um *signal formal*, ou seja: um sinal, cuja essência é significar, referir o espírito a outra coisa que não êle próprio. Êste sinal é essencialmente distinto do *signal instrumental*, que deve primeiro ser conhecido para poder fazer conhecer outro objeto. Enquanto sinal formal, o conceito tem uma função entitativa e uma função intencional. Na sua função entitativa êle é uma modificação da inteligência, do espírito. Na sua função intencional êle é sinal formal da coisa que é nele, e por êle conhecida. Conhecendo pelo conceito, nós não apenas conhecemos uma representação da coisa (como muitos infelizmente entenderam e ensinaram) mas a própria coisa, não na sua existência concreta (o que êles chamavam o *esse naturae*) mas na sua existência imaterial e intencional (*esse intentionale*). Nisto está a garantia da objetividade do conhecimento. O conhecimento conceitual é objetivo porque se fundamenta na realidade, mas nem por isso deixa de ser o conceito, abstrato. Êle não atinge o real na sua existência concreta. A significação intencional do conceito lhe é dada pelo intelecto agente, que abstrai dos “fantasmas” sensíveis o elemento inteligível donde se tecem os conceitos (6).

Nesta doutrina sobre o conceito (que tentamos resumir no que nos parece essencial) temos o suficiente para garantir a objetividade de nosso conhecimento? Eis o problema. Para os escolásticos não havia dúvida: pela mediação da “species” o objeto se torna imaterial e intencionalmente presente no sujeito cognoscente. A objetividade é garantida pela intencionalidade da “species”, que enquanto “similitudo formalis” não apenas é “forma alterius”, mas “forma alterius *ut alterius*”. Será que

isto resolve o problema metafísico da objetivação? Claro que para os filósofos contemporâneos semelhante doutrina diz pouco. Não atingindo a experiência concreta, nossos conceitos nunca serão verdadeiramente objetivos. Não se pendura uma corrente numa argola pintada. Mas, para os próprios tomistas isto basta? A resposta não parece simples. Enquanto muitos se contentam em repetir o que os escolásticos disseram (era esta a sorte da maior parte de nossas universidades católicas e dos seminários...) outros se esforçam por repensar a doutrina tradicional e complementá-la com elementos novos, que talvez respondam a muitos das justas exigências da noética contemporânea. Entre êstes, um lugar todo especial cabe ao P. MARECHAL. Êle tenta explicar a objetivação de nosso conhecimento pela sua célebre doutrina do dinamismo da inteligência (7).

Analisando a tendência natural do espírito humano para a verdade, MARECHAL mostra como o termo dêste dinamismo é o 'esse', a atualidade pura, o absoluto que a inteligência busca possuir numa intuição imediata. Nisto estará sua plenitude. Nenhuma "demarche" de nossa inteligência, e por conseguinte, nenhuma assimilação intelectual é possível, senão em virtude de uma necessidade profunda, cujo termo é a intuição do Real Absoluto. Reintegrado nêste ponto de vista total, o conceito se insere no dinamismo natural, na finalidade ativa da inteligência. Na unidade indivisa da assimilação, o conceito é recebido como uma resposta efetiva ao desejo radical de possuir intuitivamente o ser em si mesmo. O dinamismo da inteligência não pode, portanto, parar no conceito. Êle vai além. O conteúdo conceitual é engajado nêste dinamismo que visa o real absoluto. É neste dinamismo do espírito para o absoluto que vamos encontrar o fundamento metafísico da objetivação de nossos conceitos.

Não vamos discutir aqui a posição de MARECHAL. Dela apenas guardamos alguns elementos, que nos parecem preciosos para a tentativa de solução, que procuraremos dar ao problema que estamos analisando.

Outros tomistas, entre os quais se poderia citar o P. PETTER O. P., tentam noutra linha uma resposta para o pro-

blema. O conceito é "uma expressão limitada de uma consciência do real". Esta consciência não pode ser expressa e nela mesma ela é pre-conceitual. Os conceitos tentam exprimi-la, mas não o conseguem, senão de um modo limitado e inadequado. Dêste modo, êles não atingem o real, mas apenas indicam a direção onde o real se situa. Embora verdadeiros, êles não nos permitem atingir a realidade (que em si não é conceituável). No entanto, dêle não podemos prescindir. Porque é através dêles que a inteligência se dirige para o real. Seu valor portanto é tendencial. O real se encontra para-além dêles, mas na sua direção. Êles *significam* o real, mas não o *exprimem de modo adquado*. O conhecimento que êles nos possibilitam será sempre um saber negativo, qualquer coisa como uma "ignorância consciente".

Em tôdas estas tentativas (discutíveis, sem dúvida) uma coisa me parece digna de atenção: os melhores tomistas, e (eu penso de modo particular no P. MARECHAL) reconheceram a necessidade de um elemento trans-conceitual para fundamentar a objetividade do conhecimento. O dinamismo do espírito de MARECHAL como a consciência pre-conceitual de PETTER se situam no plano da experiência. Não é de se estranhar, portanto, que na noética contemporânea esta exigência também se tenha feito sentir.

Eu me pergunto, porém, se não poderíamos tentar solucionar o problema da objetivação utilizando a perspectiva que a metafísica do ato de existir nos deixou aberta. Ela talvez fizesse convergir, numa síntese, que espero não seja muito eclética, os dados essenciais que estivemos analisando até aqui. Não estaria eu em condições de, no momento, tentar semelhante tarefa. Mas creio que na eventual possibilidade de semelhante tentativa os seguintes pontos poderiam servir de base para uma reflexão mais profunda:

1. O conhecimento intelectual é uma das manifestações mais expressivas do dinamismo radical do espírito humano, pelo qual o homem está sempre na conquista de si mesmo, procurando superar a distância que existe entre aquilo que êle é e aquilo que êle deve ser. Êste dinamismo supõe e se fundamenta no próprio dinamismo do ser. O ato (na doutrina

da Escola) não é só princípio de perfeição, mas também de atividade. No ato de existir, o espírito encontra o fundamento estrutural de sua relação existencial para a fonte mesma da existência (9).

2. Em virtude dêste dinamismo, a inteligência humana tende para o real em sua totalidade. E assim ela se manifesta com uma “*infinité tendentielle*” (10) que tem o privilégio de resgatar o “deficit” ontológico do sujeito cognoscente finito e limitado que nós somos.

3. Tôdas as conquistas de nossa inteligência são momentos sucessivos desta tendência radical da inteligência para o absoluto da verdade. O que significa que estamos sempre na procura. E nenhuma de nossas certezas nos instala na posse da verdade (11).

4. Na constituição inteligível do real, o elemento quiditativo daquilo que é não se entende senão em relação ao ato de existir. No ato de existir se fundamenta a verdade ontológica de tudo aquilo que é.

5. Conhecemos na medida em que somos. Ora, nosso modo de ser é de ser sendo e não sendo aquilo que somos chamados a ser. Da mesma forma, conhecer para nós é um modo de ser vendo e não vendo aquilo que se esconde por debaixo do véu que encontre o real.

6. No conhecimento discursivo, a apreensão conceitual é apenas um momento, indispensável sem dúvida, mas não o último nem o mais importante. Não último, porque a apreensão conceitual apenas elabora os elementos do juízo existencial, onde e somente onde (dentro dos limites que sabemos) a verdade nos é oferecida. Os conceitos sem uma referência transcendental para a existência não são mais que puras representações ou meras modificações acidentais do sujeito.

7. O fundamento da objetividade do conhecimento conceitual é o próprio ato de existir da coisa conhecida, onde, pelo juízo de existência, termina o conhecimento. A objetividade é assegurada porque o conhecimento parte do real (apreensão abstrativa) mas termina no real (afirmação existencial).

Aprofundar o sentido desta afirmação existencial é o que me resta fazer na última parte do trabalho.

## V — *Existência e verdade*

Do que foi dito anteriormente já sabemos: que o real se estrutura inteligivelmente no ato de existir. O correlato noético dêste ato é um outro ato: o ato de afirmação que fazemos no juízo de existência. Analisemos um pouco a correlação dêstes dois atos.

Para TOMÁS DE AQUINO o ato de existir é um verdadeiro ato. É um ato primeiro e fundamental, donde dependem as determinações inteligíveis daquilo que é (12). Êle é afirmado no ato do juízo (que não apenas une ou divide os conceitos, mas afirma ou nega a existência real de um sujeito determinado) e é a operação pela qual o ser inteligente (movido pelo dinamismo radical de seu espírito) afirma o que há de mais profundo no objeto: o seu *actus essendi* (13). É evidente que a afirmação do ato de existir diz mais do que uma simples “atribuição” do ser ao sujeito. O juízo existencial não se reduz a um simples juízo de atribuição. Não é a mesma coisa dizer que “Sócrates é um ser” e dizer que “Sócrates existe”. No primeiro caso, o juízo é verdadeiro de um Sócrates meramente possível. No segundo, eu afirmo que Sócrates é realmente um existente.

O que me interessa notar aqui é que o juízo existencial já me assegura que a existência é acessível ao meu conhecimento. Êle é um ato que afirma um ato — um ato de pensamento que atinge um ato de existir (14).

Analisando os conceitos, sentimos necessidade de inserí-los na dinâmica de nosso espírito, para, dêste modo, reintegrá-los na unidade viva e concreta do real. Ora, é exatamente isto que fazemos pela afirmação existencial no ato do juízo. Conhecer tanto quanto ser é um ato profundamente enraizado na própria existência. Por isto dizemos que conhecer é ser. Conhecer é vir-a-ser. É agir. É todo o homem que se empenha no ato de conhecer. Como diz GILSON: “o ser não é percebido pelos sentidos, nem conhecido pela inteligência. Êle é reconhecido pelo homem” (15). O conhecimento começa por uma experiência do real e termina numa afirmação do real. Os conceitos são indispensáveis para a afirmação embora a afirmação diga mais que os conceitos. Sem êles, não ultrapassaríamos o pla-

no da experiência empírica, ou o que é pior: cairíamos nos labirintos da experiência ininteligível. Parodiando KANT eu diria: os conceitos sem o juízo são vazios, mas os juízos sem os conceitos são cegos.

Estas observações são importantes e nos ajudarão melhor a compreender a interrelação existente entre *representação e afirmação*. É toda a dialética que se manifesta na inadequação das nossas verdades no que elas têm de relativo e limitado e o absoluto da verdade que, de algum modo, nelas se revela. Relembro um texto precioso de TOMÁS DE AQUINO: "*ultima perfectio humani intellectus est Veritas Divina; aliae autem veritates perficiunt intellectum in ordine ad Veritatem Divinam*" (16). Na afirmação existencial pela qual nossa inteligência atinge a verdade há qualquer coisa de imutável e de absoluto. Mas nossas representações são contingentes e relativas. A grande tentação é pensar que este imutável da afirmação possa ser traduzido na imobilidade das fórmulas, elaboradas pelos conceitos e pelas representações. Nossas verdades não são mais que aproximação e momentos sucessivos nesta marcha radical da inteligência para o absoluto da verdade. Grandeza e miséria de nossa condição de inteligências criadas e finitas.

## VI — Conclusão

No momento em que me aproximo do término destas reflexões (que pretendem apenas ser subsídios para um estudo mais profundo do problema do conhecimento do real) assalta-me o sentimento de ter causado má impressão aos metafísicos que por ventura se deram a pena de ler este artigo. Reintegrando as essências do real concreto, eu as fiz descer do lugar de sua pureza transcendental para o campo impuro da experiência. Concordo. Mas disto não me arrependo, porque tudo me diz que a maior desgraça da metafísica foi precisamente ter cedido à tentação de se situar no campo das essências puras. O idealismo morreu de inanição por ter alimentado este desejo de querer transformar a metafísica numa geometria dos espíritos. Se no campo do real concreto nós não podemos lidar com a precisão dos conceitos e das definições, e temos necessariamente, de aceitar os limites de um conhecimento que mais ignora do

que propriamente conhece, isto se deve ao próprio mistério do real, que jamais poderá ser exaustivamente conhecido por nossa inteligência.

O que de positivo, porém, me parece poder tirar como conclusão destas reflexões, é que elas nos possibilitam (se forem devidamente integradas no seu contexto) fundamentar tanto do ponto de vista metafísico quanto noético, uma posição que transcende os antagonismos unilaterais das posições e sistemas filosóficos, bem como das mentalidades dos filósofos, que discutem o problema do conhecimento e da verdade.

E isto me parece de suma importância, sobretudo hoje, quando, por injunções, históricas inexoráveis, somos levados a repensar posições e a por em questão doutrinas, que uma tradição multiseccular nos fazia acreditar eternas.

O imutável da verdade não pode ser confundido com o imobilismo das doutrinas ou dos sistemas, nem muito menos de nossas fórmulas, porque estes jamais serão adequados para traduzir ou exprimir toda a significação real daquilo que conhecemos. É isto que em última análise faz da filosofia uma procura sempre renovada da Verdade, que não é filha de nossas conquistas dialéticas, mas antes a Mãe de todas nossas lutas e pesquisas. Nada mais expressivo para traduzir a humildade do filósofo e a vitalidade do filosofar. E isto nos baste, porque aí se esconde o segredo da Sabedoria.

## NOTAS

- (1) Como nota ETIENNE GILSON: o ser, em termos de identidade de si para consigo, "n'est qu'une pure profecion de la pensée conceptuelle s'objectivant hors d'elle-même sous forme d'une réalité intégralement soumise à sa propre loi". Cf. *L'être et l'essence*, Paris, Vrin, 1948, p. 300.
- (1b) DONDEYNE, *Foi chrétienne et Pensée contemporaine*, Paris, Desclée, 1952, p. 77.
- (2) FOREST, A. *Du consentement à l'être*, Paris, Aubier, 1936, p. 18.
- (3) LE SENNE, R. *Obstacle et Valeur*, Paris, Aubier, p. 24. Cf. também DEVAUX, A. *La philosophie comme expérience totale selon René Le Senne*, in *Giornale di Metafisica*, 1955 (3) 407-425.
- (4) Sôbre a doutrina tomista do conhecimento dos singulares e da existência concreta veja-se I. q. 86, a.1 — I.q.86, a.3 — I. q.14 a.11 — De Anima.c. 20 e De Veritate, q.10, a.5.
- (5) DONDEYNE.o.c.p.99.

- (6) Cf. MARITAIN, J. *Les Degrés du Savoir*, Paris, Desclée, p. 232ss.
- (7) MARECHAL, J. — *Le Dynamisme intellectuel dans la connaissance objective* — in *Mélanges Joseph Marechal*, tome I, Paris, Desclée, p. 75.
- (8) Não tendo podido consultar os escritos de Petter contentamo-nos com esta citação transcrita do artigo *Le concept de vérité et les problèmes connexes* in DOC (Centre de Documentation Hollandaise) n. 10.
- (9) Nós analisamos êste dinamismo de ser em “*O primado do ato de existir e o dinamismo de ser na metafísica tomista*” artigo publicado na Revista VERBUM, XVIII (1961) 3-20.
- (10) DEFINANCE, J. *Cogito cartésien et Réflexion thomiste* in *Archives de Philosophie*, Vol. XVI, c. II. p. 107.
- (11) Cf. II-II, q. 180. a.4 ad 4.
- (12) Cf. De Pot. q. 7, a.2. ad 9.
- (13) Sobre isto veja-se GILSON, E. *La conoscenza dell'essere* in *Ezistenzialismo*, Acta Pont. Acad Romanae S. Thomae — Marietti, 1949. p. 103ss.
- (14) GILSON, E. *L'être et l'essence*, p. 285.
- (15) E. GILSON, *La conoscenza dell'essere* p. 108.
- (16) II-II. q. 180. a.4. ad 4.

## AS RAIZES DA TEOLOGIA ATÉIA

VAMIREH CHACON

O título pode parecer escandalosamente contraditório, porém o tema está preocupando não só os pensadores de alto nível, nos Estados Unidos e Europa de hoje; até mesmo revistas, apenas informativas, dedicam páginas ao assunto. Nada tão insolidamente sintomático, em termos de História das Idéias, nos últimos tempos, quanto esta tendência.

Numa época de acelerado desenvolvimento econômico e social, e crescente consciência política, estão mudando depressa certas matrizes filosóficas, até há pouco julgadas âncoras da nossa Cultura.

Em 1961, Gabriel Vahanian — francês de Marselha, licenciado em Teologia pela Sorbonne, doutor em Princeton e Professor de Religião na Syracuse University — publicou um livro, cuja repercussão ainda não cessou: *The death of God. The Culture of our post-christian era*, na editôra George Braziller, em New York. Logo se multiplicaram adeptos e companheiros, hoje uma legião.

O autor pretende que não vivemos mais uma era cristã nem muito menos anti-cristã, e sim post-cristã, onde o Cristianismo se integrou ao lado doutras heranças culturais, do Moissismo aos greco-romanos, da catolicíssima Idade Média ao Renascimento protestante e, néo-pagão, do Iluminismo ao Liberalismo, Marxismo e Existencialismo. Os elementos cristãos estariam se diluindo lentamente; não se trata, contudo, de celebrar a “morte de Deus” com furias iconoclastas ou anti-clericais. Êste comportamento cabe aos que continuam desconfiando que Deus existe, ao negá-lo com tanta preocupação. A atitude seria outra, bem diversa: os próprios teólogos, mais ilustres, protestantes e católicos — ao modo de Bultmann, Tillich, Teilhard de Chardin e outros — teriam buscado, entre os pa-

gãos, os seus modos de expressão e, logo, a forma acabara infiltrando-se no conteúdo...

O Cristianismo deixara de ser substantivo, adjetivara-se, sob pressão das novas realidades que êle cada vez menos conseguiria cristianizar: Capitalismo "cristão", Socialismo "cristão", Fascismo "cristão", etc. Nos últimos tempos, Existencialismo "cristão"...

Ao longo do itinerário, os cristãos iriam perdendo substância, ajoelhando-se cada vez mais diante do Mundo, segundo Maritain observou em recente livro (*Le paysan de la Garonne*). Êles falam muito em sair do "ghetto", esquecidos de que os judeus, quando romperam o seu, assimilaram-se ou criaram um Estado. Qual o futuro dos cristãos?

O Mundo capitalista, ou o marxista-leninista, só os admitem adjetivamente, e como poderão êles substantivá-los? Será que sobreviverão assim? Em vez de um sonoro fuzilamento da Cristandade, estaríamos assistindo à sua lenta eutanásia por morfina. O estrondo da perseguição — representando o ressentimento de alguns cristãos contra o Cristianismo, o que prova sua pertinaz crença pelo avesso — seria substituído pela indiferença, pelo ceticismo e pela adesão final dos teólogos ao Ateísmo.

Vahanian não está só.

A Teologia atéia grassa hoje principalmente nos meios intelectuais protestantes mais requintados, dos Estados Unidos, Inglaterra e, em parte, da Alemanha. Como sempre, os católicos vão chegar depois, porém, quando o fizerem será com estardalhaço tal, que os ingênuos pensarão que a idéia foi inventada por êles. Já surgem sinais do ruído na Holanda...

Poderíamos traçar, em breves linhas, sua genealogia.

Desde *O Humanismo integral*, Maritain mostrou muito bem que o Renascimento, protestante e néo-pagão, consistiu na substituição do Humanismo teocêntrico pelo antropocêntrico. É simbólica a Revolução galiléica: deixava de ser o centro do nosso sistema planetário uma Terra revelada por Deus na Bíblia e passava a aparecer como um Sol descoberto pelos cálculos matemáticos de um frágil ser humano, por fim reduzido ao silêncio, em nome da ortodoxia da época.

Não importa que êle tenha pronunciado, ou não, a frase famosa; na verdade, êle terminou calando, e, apesar disto, a Terra continuou movendo-se.

Diante da relatividade do Humanismo, não havia mais lugar para ortodoxias sobrenaturais absorventes. Tôdas teriam de aceitar a coexistência pacífica no Pluralismo, defendido tão bem desde o século XVII pelos publicistas ingleses. As ortodoxias aceitaram, rosnando, o tal Pluralismo, sempre com a ressalva que o êrro não tinha direitos, e que só o verdade os possuía. Todavia, como aplicá-los, se o êrro vivia na pele de quem os pregava? Se êle não existia em abstrato? O Pluralismo acabou aceito de fato, embora negado de direito, admitido apenas enquanto "mal menor", quase do mesmo modo que o casamento era apresentado, por alguns enquanto "remédio para a concupiscência".

Quando o próprio Maritain admitiu e defendeu os foros de cidadania do Pluralismo, nos anos trinta, não tardou a reação vociferante dos inconformados sebastianistas, defensores da ressurreição inquisitorial em pleno século XX. Entretanto, quem tinha então poder para patrocinar novas inquisições eram outras ortodoxias mais jovens, fascistas e stalinistas, inclusive contra os próprios cristãos saudosos dos métodos de Torquemada e Calvino. O feitiço virara contra o feiticeiro.

Enquanto os sebastianistas regiam, já existiam no horizonte os cétricos precursores de Vahanian, desconfiados com a possibilidade de ainda impor sua vontade e preparando-se para aderir à dos outros.

David Friedrich Strauss publicara, desde 1835, uma *Vida de Jesus*, que explodiu com grande impacto na época. O próprio Marx, na *Ideologia alemã*, indica-o como o primeiro elo da "crítica dos pressupostos religiosos", integrada também por Bruno Bauer e Feuerbach, indo até Max Stirner. Marx e Engels fizeram aliás parte desta corrente, no início das suas carreiras, segundo confessa o último: "Durante algum tempo, fomos todos feuerbachianos".

Franz Mehring, o principal biógrafo de Marx, concluiu: "A rutura com a Igreja levou-o, pela mão, à heresia política". Realmente, o primeiro importante documento filosófico, de

autoria de Marx, é a sua carta ao pai, em 10 de novembro de 1837, rompendo com o Luteranismo, ao qual o seu genitor aderira mais para adquirir "status", enquanto burocrata renano-prussiano, que por convicção profunda. E toda a obra do jovem Marx está, em grande parte, preocupada com a exegese bíblica dos jovens hegelianos, de Etrauss aos irmãos Bauer e a Feuerbach. O próprio Judaísmo é tema de um dos seus escritos iniciais, quase nunca catársis.

Strauss foi, portanto, o primeiro elo da Teologia atéia, propriamente dita. Não se trata de um teólogo de vida ímpia, e sim de um teólogo que se pretende ateu, com os instrumentos da Teologia.

Ele quer resolver historicamente o enigma Jesus, envolto no que lhe parecem as brumas dos mitos e símbolos dos evangelistas. Lança-se, então, à decifração dos Evangelhos, porém a sua crítica é limitada internamente por restringir a sua fonte, e o seu objeto, aos Evangelhos.

Strauss pretende, com isto, dinamitar a crença da sobrenaturalidade de Cristo, por dentro do próprio Novo Testamento, usando a análise do mito como o "instrumento que nos serve para eliminá-lo e tornar possível uma exposição histórica da vida de Jesus".

Esta sua posição, limitada e limitante, tem, sem dúvida, origem na sua condição de protestante em país de maioria também protestante, onde qualquer estudo do Cristianismo tem de começar e terminar na Bíblia.

Em tempos mais recentes, Bultmann, teólogo protestante, vem procurando "desmitologizar" os Evangelhos, sem quebrar a Fé, separando o essencial do necessário. Segue assim o conselho de Melancton: "Christum cognoscere hoc est: beneficis ejus cognoscere, non ejus naturas et modos incarnationis intueri" ("Conhecer Cristo significa saber o que ele representa para nós e não imaginar a natureza e o modo da sua encarnação"). Fica, assim, bem clara a origem luterana da desmitologização, embora a ela os católicos tenham depois aderido.

Strauss usa, então, o único método que lhe é acessível, nas suas circunstâncias e para os seus propósitos.

"Os "mitos", ou "ficções" dos Evangelhos, não passariam

de projeções quiliásticas do povo judeu, criadas, "antes de mais nada, pela expectativa messiânica". E tenta basear-se numa minuciosa exegese, analítica na sua primeira versão da *Vida de Jesus* e sintética na segunda.

Na sua luta se nota, implicitamente, a preocupação hegeliana de auto-libertação da Idéia mediante a sua auto-consciência, pois, segundo Hegel, "*a História Universal não começa com nenhum fim consciente*"; "*A História Universal principia com seu fim geral: que o conceito do Espírito seja satisfeito só em si, isto é, como Natureza. Tal é o impulso interno mais íntimo, inconsciente. E todo o tema da História Universal consiste (...) no trabalho de trazê-lo à consciência*". Portanto, a História Universal é a exposição do Espírito, de como o Espírito trabalha para *saber o que é em si*". "Esta imensa massa de vontades, interesses e atividades são os *instrumentos* e meios do espírito universal, para cumprir seu fim, elevá-lo à consciência e realizá-lo. E este fim consiste só em se encontrar e realizar-se em si mesmo, e contemplar-se com realidade".

Este método é seguido fielmente por Strauss, embora não o aparente à primeira vista.

Ele se serve de uma crítica interna dos Evangelhos e exegeticamente a eles limitada. É a idéia do Cristianismo que Strauss está procurando salvar através de si mesma e para si própria, pois ele tenta constituir um Cristianismo racionalista, que se esgota como Ação.

Em obra posterior, *A antiga e a nova fé*, publicada pela primeira vez em 1872, Strauss complementa a sua mensagem implícita já na *Vida de Jesus*, afirmando sem rodeios: "O racionalismo é um compromisso entre a velha fé da igreja e o resultado puramente negativo do exame desta fé pelas novas luzes". "Jesus não nos resgatou mais pela sua morte e sim pela sua doutrina e o seu exemplo, que, tornando-nos melhores, salvam assim do pecado, e têm influência sobre todos; o homem foi perdoado, não pela sua crença numa ente estranho, mas pela solidez das suas convicções, isto é, pela firme vontade de sempre agir como o dever manda".

Está completada, assim, a posição pré-atéista, senão atéista, de Schleiermacher, segundo Kojève, desde que, para aquê

teólogo, também do século XIX, Deus “não tem sentido, nem realidade, senão na medida em que Êle se revela, no e pelo homem”.

Entretanto, Strauss busca não só salvar a idéia de Cristianismo por si mesma, como também para si própria, pois o seu Cristianismo racionalista começa e se esgota em si mesmo, sem ação social ou política revolucionária: Strauss era um façanhudo conservador, apavorado com a crescente bancada socialista no “Reichstag” e sugerindo, n’ *A antiga e a nova Fé*, medidas paternalistas e autoritárias, no estilo bismarckeano, para conjurar o perigo anti-monárquico e anti-burguês...

Strauss proclamava sem reboços: “Sou burguês e orgulho-me disso”.

Ludwig Feuerbach, com o seu livro *A Essência do Cristianismo*, em 1841, levaria mais adiante esta marcha para revolucionar o Hegelianismo.

Em Feuerbach, estamos diante de um pensador mais completo, para o qual a exegese bíblica existe em função de sistema filosófico.

O Racionalismo idealista continua, porém, sua bússola: — “a razão é a regra e a fé a exceção da regra”. Todavia, a fé feuerbachiana é histórica, “seu próprio conteúdo está ligado a um tempo histórico determinado, a um lugar determinado e a um homem determinado”. “A religião é dramática por sua natureza”. O símbolo, ou imagem, representa a “coisa real” da religião.

Novamente desponta o método hegeliano: a idéia busca a si mesma, num processo de conscientização, numa dialética razão-fé-razão, em que o desconhecido mágico recua diante do avanço do conhecimento científico.

“O que num tempo posterior, ou o que para um povo culto, ensina a natureza ou a razão, isto lhe ensinou Deus num tempo anterior, ou para um povo menos culto, lhe ensinou Deus.”

Feurbach pretende apreender esta verdade através de um método “absolutamente objetivo, tanto quanto o método da química analítica”. O tal método é, mais uma vez, a exegese histórica da Bíblia, quase ao modo de Strauss, estendendo-se também à Teologia patrística, luterana e pietista, com incursões em

Tomás de Kempis, Aristóteles e Kant. Nunma metáfora do próprio Feuerbach: uma análise “empírica-histórica-filosófica”.

Através dêste caminho, anuncia desvendar o “segrêdo” da Teologia e o “enigma” do Cristianismo. Êles consistem na Antropologia, não no sentido culturalista contemporâneo, e sim filosófico-hegeliano, enquanto Humanismo antropocêntrico ou mesmo Antropoteísmo: “O Homem é o começo, o centro e o fim da Religião”. Ela é uma pura criação sua, sem transcendência real. E mais do que isto: “A Religião é a primeira consciência que o Homem tem de si mesmo”.

Emfim, remontando a Hegel pelo caminho de Gentile, podemos lembrar que, no Idealismo dêles, a essência do indivíduo é sua auto-consciência. Portanto, à medida que o Homem se auto-conscientiza, auto-realiza-se.

A Religião representa o passo inicial dêste caminho de busca de si mesmo, e conseqüente realização pessoal e coletiva.

“Homo homini Deus”. “O homem é Deus porque o Homem é Deus para o Homem...” Teologia significaria Antropomorfismo. Ou, noutras palavras mais completas, Deus representa a tentativa de superação fantástica e antropomórfica das limitações humanas.

A auto-consciência, auto-realizando-se, objetiva o sujeito. “Sem tem um objeto, o Homem nada é”. “Consciência significa ativar-se a si mesma, afirmar-se a si mesma, amar-se a si mesma; significa alegria da própria perfeição”. Portanto, o Homem, o qual Feuerbach substitui historicamente à abstrata idéia hegeliana, tem por sujeito e objeto a si próprio: “o objeto do Homem não é outra coisa senão sua essência objetivada”.

Aqui aparece, então, o nó górdio da Religião, segundo a interpretação feuerbachiana: “O Homem — êste é o segredo da religião objetiva o seu ser e, em conseqüência, converte-se no objeto deste ser objetivado, transformado num sujeito e, respectivamente, numa pessoa; êle (o Homem) se imagina que é um objeto, porém objeto de outro objeto, de outro ser. O Homem é um objeto de Deus”.

Isto é, o objeto desvirtuado, de si próprio; desvirtuado porque projetado fora de si, recorrendo, antropomórficamente, a uma superação ideal das suas limitações humanas. Atitude

alienante, por “*Cada essência se basta a si mesma*”, e “Cada limite de uma essência existe só para outro ser que está *fora* e acima dêle”. Ora, nenhum ser dispõe de qualidades tão apuradas quanto o Homem, para o domínio da natureza. Portanto, o sair de si mesmo em busca de socorro é pueril, pois o Homem se basta si mesmo: “*Homo homini Deus*”. E na medida em que êle toma conhecimento disto e modifica sua atitude, voltando para si próprio e agindo com os seus próprios recursos, êle se desaliena.

A onipotência real da razão aliena-se na suposta e fantástica onipotência divina e só se recupera quando se desaliena: “A razão é o conteúdo de tôdas as realidades...” “A razão é a consciência da existência, é a existência consciente de si mesma; na razão manifesta-se a finalidade, o sentido da existência. A razão é a existência objetivada como fim de si mesma — é a finalidade de tôdas as coisas. O que é objeto para si mesmo é o ser supremo. O que domina a si mesmo é onipotente”.

O Humanismo antropocêntrico radicaliza-se, filosoficamente, num Antropoteísmo, em Feuerbach. Completa-se o ciclo inaugurado no Renascimento, conforme Maritain indicou n’*O Humanismo integral*.

Entretanto, o seu Antropoteísmo não significa salvação final para o homem, pois o desconhecido continua sempre existindo, embora repellido, cada vez mais, para a distância, pela razão, num processo de autêntica luta, em que, rechaçado o mistério, êle se recompõe num novo enigma, despojando o Homem noutro plano, numa seguinte “sístole religiosa”, superada por uma “diástole humanista”, em que o Homem recupera outro grau seguinte de si mesmo.

A Religião é a desunião do Homem consigo mesmo, porque ela considera Deus como um ser oposto a êle.” A superação desta desunião não representa um mero problema teórico. Buscando a felicidade noutra vida, no “céu”, o Homem confessa seu fracasso nesta vida terrestre e material, porém não pode negar sua própria essência humana. Logo “a fé em Deus é, portanto, a fé do Homem na infinitude e verdade da sua própria essência”.

Isto é, a negação de si próprio encerra fatalmente, em si mesma, os germes da sua própria afirmação dialética, do mesmo modo que toda afirmação encerra em si os germes da sua negação.

O ascetismo e a santidade, prelúdios terrestres do céu, encarnam a busca do auto-suficiência peculiar à essência humana, pois “*Cada essência se basta a si mesma*”.

Desde que também as religiões são frutos da Cultura, segundo Feurbach, preludiando Vahanian, elas se opõem nos seus conceitos sacrais e éticos específicos, guardando porém a sua substância humanista: “... para o hebreu, o cristão significava um livre-pensador. Assim mudam as coisas. O que ontem era ainda Religião, hoje não o é; o que hoje passa por Ateísmo, será Religião amanhã”.

Portanto, Feuerbach não quer abolir Deus, como Nietzsche gritaria, depois, freneticamente, “Deus morreu, Deus morreu”, e sim identificar Deus e Homem, divinizando o Homem ao humanizar Deus.

O amor humano é apresentado como o próprio espírito da natureza: a própria idealização da sua materialização. Enfim: o infinitivo do afeto libertando os limites da contingência.

O seu Antropoteísmo começa a auto-realizar-se, na prática, ao auto-conscientizar-se. E auto-consciência não mais idealista, ao ponto de Hegel, ou dualista, e sim materialisticamente hedonista, embora ainda sob influência idealista: “O prazer e a alegria distraem o Homem, a desgraça e a dor o contraem. Na dor o Homem nega a verdade do mundo; tôdas as coisas que encantam a fantasia do artista e a inteligência do pensador, perdem seu encanto e seu poder para êle”. “O objeto da Religião é o bem estar, a salvação, a beatitude do Homem e Deus não é outra coisa que a relação entre o Homem e a sua felicidade: Deus é a salvação realizada da alma, ou seja, o poder ilimitado de realizar a salvação e a felicidade do Homem”.

Não surpreende, portanto, ter Stirner classificado Feuerbach de “teólogo do Ateísmo” e de “protestante esclarecido”... Na classificação de Stirner encontramos o título dêste ensaio.

De qualquer modo, e isto Rodolfo Mondolfo indica muito bem, o Materialismo de Feuerbach não se confunde com o Ma-

terialismo mecanicista e cientificista de Buechner, Moleschott e outros, pois é um “realismo experimental e dialético” que iria influenciar profundamente Marx.

O Antropoteísmo é, assim, um elo do Hedonismo, peculiar à preocupação sensitiva da época moderna, após o predomínio do Humanismo antropocêntrico, sob o impacto de massas cada vez mais numerosas, desfavorecidas pela opressão das classes dominantes e cada vez mais lutando pelo conforto material que lhes é vedado. Ascensão orientada pela auto-conscientização, enquanto objetivo hedonista e enquanto força social; auto-conscientização propiciada pelo desenvolvimento dos meios de produção e distribuição de riqueza.

A infinitude do desconhecido e as limitações do espírito encerram, porém, suas armadilhas. Ao pretender o Homem fazer Materialismo, derrapa constantemente na Metafísica, na Religião e no Idealismo. Ao buscar o Hedonismo, satura-se e procura superar-se no Heroísmo.

Daí que, dentro da própria Filosofia e da Ação marxistas, sempre tentando corresponder às realidades que lutam para modificar, os Silas e Caríbides do Idealismo e do Hedonismo surpreendem os mais cautelosos: o próprio Stalin foi acusado de Idealismo, após sua morte... Henri Lefèbvre é o autor da proeza.

Max Stirner surge, em seguida, numa tempestade.

Aluno de Schleiermacher e Hegel, animou-se da intenção de superar Feuerbach, Bauer e Ruge. Temperamento dionisíaco, tentou arrancar as últimas conclusões do Antropoteísmo: em vez de aceitar o ainda metafísico “Homo homini Deus”, reduziu-o ao sensualismo mais subjetivista, proclamando-se “Ego mihi Deus”.

O seu “monismo subjetivo” parece, aliás, remontar mais a Fichte que ao próprio Hegel, pois aquêle já apresentara o “eu” enquanto a medida de tôdas as coisas, em vez do Homem abstrato e em si.

A busca hegeliana da libertação da idéia continua em Stirner. Deixa de ser impessoal e encarna-se no indivíduo. O mais frenético Anarquismo e o mais dionisíaco Niilismo possuem Stirner.

“Eu me basto a Mim mesmo”, é a conclusão final do princípio feuerbachiano, “Cada essência se basta a si mesma. Cada essência é infinita em si e para si, leva seu Deus, seu ser Supremo, em si mesma”.

A auto-afirmação, levada às últimas consequências, auto-aniquila-se...

Stirner repele tanto o Liberalismo, quanto o Socialismo e o Comunismo, formas de autoridade, limitações do “Eu absoluto”, sinônimos da escravidão. Tanto o proletariado, quanto a burguesia, crêm na realidade do dinheiro.

No seu “Egoísmo absoluto”, êle se liga diretamente a Fich seu antecessor mais afim, e a Nietzsche, seu sucessor mais próximo. São ostensivos os parentescos e afinidade entre *O Único e sua propriedade*, de um lado, e *Assim falava Zaratustra e Vontade de potência*, de outro.

Marx considera Stirner o último elo da cadeia de crítica religiosa néo-hegeliana, a qual começa com Strauss, segundo mostramos antes. Ainda Marx denuncia o delirante subjetivismo stirneano, que o “Único”, sinônimo de “eu absoluto”, seja um “fato”, e, tudo o mais, nada. Atinge-se assim a suprema negação do solipsismo, implícito dialeticamente no subjetivismo, conforme Lenin o demonstrara, em *Materialismo e Empiriocriticismo*.

Sem cair no paroxismo de Stirner, Kierkegaard chega às mesmas conclusões de irreducibilidade do indivíduo, a partir das categorias hegelianas de “realidade” e de “unidade da essência e da existência”. Insatisfeito com as soluções, tentou inutilmente a sua, culminando no impasse da angústia, em vez de optar pela ação demiúrgica, de cortar e nó górdio, segundo preferiu Marx.

O principal, porém, em termos de História das Idéias, e continuidade assim da Cultura, é que, tanto Marx, quanto Kierkegaard, continuaram hegelianos, embora pelo avesso. Isto se apresenta especialmente importante no caso kierkegaardiano, por muitos ainda apontado como um radical negador do Hegelianismo.

Em bôa hora Karl Loewith o incluiu na sua antologia da esquerda hegeliana, o que aliás força demasiado a classifica-

ção, colocando-o ombro a ombro com os demiúrgicos Marx, Heine, Ruge, Hess, Stirner, Bruno Bauer e Feuerbach, enquanto, em Kierkegaard, Frausto capitula em Prometeu.

A raiz de tantas ambiguidades está mesmo em Hegel.

Não nos esqueçamos da ambiguidade demiúrgico-conformista, implícita na sua identificação entre essência e existência: “Todo o racional é real e todo o real é racional”.

Até que ponto Hegel entendia seu dilema, o qual Spaventa tentaria resolver depois no Idealismo absoluto, e Feuerbach por intermédio do Materialismo absoluto?

O problema é importante, porque tem repercussões práticas, ao constatarem-se o sentido e os limites da influência hegeliana no Marxismo-Leninismo e nos traços idealistas.

Alexandre Kojève defende o ponto de vista que Hegel era ateu. O “homo” hegeliano “não é mais isolado em relação à Natureza: êle vive na imanência: êle é Razão”. Porém, Razão-Ação, pois o próprio Hegel escreveu: “O indivíduo não é senão o que êle faz”.

“A idéia do homem é o seu ato”.

Kojève chega ao ponto de pretender que o Humanismo antropocêntrico remonta ao Cristianismo primitivo: “O Deus cristão não é mais um *Sein* natural, porém, um *Selbst*, um Eu-pessoal. É, pois, um Deus humanizado; porém não está ainda abertamente identificado ao Homem”. “O Cristo revela o Ateísmo final: a morte de Deus. Êle resuscita enquanto Homem real, isto é, enquanto comunidade”. “O Cristianismo é o vir-a-ser do Ateísmo”. É um Ateísmo “inconsciente” e “simbólico”. (Sic).

Esta interpretação, já antropocêntrica, estaria também em Kant, Schelling, nos poetas românticos do imperativo categórico, em Schiller e até no teólogo protestante e kantista, Schleiermacher: “Deus, segundo êste último, não tem sentido, nem realidade, senão na medida em que êle se revela no e pelo homem”.

A posição de Hegel, encerrando-se no dualismo dialético tese-ideia e natureza-antítese, revolve-se imanentemente, dentro de si e por si, na História humana e finita, sem abertura para a transcendência, categoria excluída e ignorada.

Kojève, nas suas contorcidas buscas, chega ao ponto de

pretender que, segundo Hegel, antes mesmo de Marx, “A religião não é senão uma infra-estrutura ideológica que não nasce e não existe senão em função de uma infra-estrutura real”. A propriedade privada seria a base do Cristianismo, “A Religião é sempre uma ideologia, uma super-estrutura ideal, fundada sobre a infra-estrutura da História real, ativa, realizando-se enquanto luta e trabalha”. “A Religião não faz senão projetar, no além, a realidade social onde ela nasce”. “Não há verdade numa Religião (...), senão na medida em que a idéia, implicada na Teologia, realizou-se no Mundo onde esta Teologia circula”.

Nêste aspecto, Kojève exagera.

Hegel vê, na História, “em primeiro lugar”, “ingredientes condições naturais que se encontram longe do conceito”, porém diz que “o essencial é o espírito e o curso de sua evolução”. Tanto assim que afirma, ignorando todos os fatores materiais: “A Revolução francesa tem, no pensamento, seu comêço e sua origem”.

Mergulhado neste cipal contraditório, o pensador moderno, herdeiro de Hegel e descrente em Deus, procurou várias soluções temporais absolutizadas: o Estado, o Partido, a Nação, o conforto hedonista, sempre em função do axioma hegeliano: “A História Universal é o Juízo Final”.

A metamorfose transcendentalizante já se encontrava em germe também no próprio Hegel. Depois de uma juventude radical, quando inclusive simpatizou com os jacobinos, segundo Lukács mostrou muito bem em obra definitiva sobre o jovem Hegel, acabou vendo, no Mundo Germânico, o encontro da Idéia consigo mesma, sua final libertação histórica. Homens tão opostos — do tipo de marxismo Lukács e do liberal Poper — concordam em denunciar a extrapolação. Antes dêles, Schopenhauer escrevia: “A Filosofia, recém-trazida à fama por Kant... logo se tornou um instrumento de interesses; interesses do Estado, no alto; interesses pessoais, em baixo... “Os governos fazem da Filosofia um meio de servir aos seus interesses de Estado e os eruditos (“Gelehrter) fazem dela um comércio...”

O Estado prussiano foi substituído, porém surgiram novos proprietários das temporalidades absolutizadas.

Hoje, o Homem moderno vê-se, mais uma vez, diante do

dilema: de um lado, as necessidades, maiores ou menores conforme os níveis de um Desenvolvimento que tudo promete messiânicamente, e do outro, o tédio e o medo diante do desencadeamento de forças que receia não poder mais controlar, ao modo do aprendiz de feiticeiro. Marxismo e Existencialismo representam as duas posições, em grau máximo. É uma das faces do “drama do humanismo ateu”, expressão que não foi criada no Brasil, nem ontem nem hoje, e sim na França, pelo jesuíta Henri de Lubas, há vários anos atrás, em obra citada inclusive por Paulo VI na “Populorum Progressio”.

No meio da tempestade, é tempo de perguntar: estará, afinal, morta a Religião, ou estaremos substituindo uma por outra, na feliz expressão de Beatrice Webb: “Mas de uma coisa estou certa. A controvérsia que agora nos parece tão cheia de significação e importância parecerá estéril e inútil aos nossos netos; estes certamente ficarão espantados ao saberem que lutamos tão duramente para estabelecer uma posição metafísica e destruir outra”.

Com efeito, Soloviev — um dos raros escritores russos convertidos ao Catolicismo, nos tempos do Tsar — denunciava, desde há muito, tôdas aquelas temporalidades absolutizadas enquanto Anti-Cristo e, portanto, ainda assim, dimensões metafísicas.

Discute-se até se Marx foi tão materialista quanto parece, à primeira vista. Mondolfo e Seligman, entre outros, mostram que a expressão “Materialismo histórico” é criação de Engels, e a paternidade do termo “Materialismo dialético” cabe a Plekhanov; nenhuma das duas ao pobre Marx. O Hegelianismo e o Néo-Hegelianismo são tão fortes no jovem Marx — aquêle que vai até o Manifesto de 1848 — que suas obras chegam a tornar-se suspeitas diante dos próprios marxistas ortodoxos. Na final edição das obras completas de Marx-Engels, na República Democrática Alemã, deixou-se o jovem Marx por último, imprimindo-se seus livros de trás para a frente. . .

Não nos esqueçamos que o próprio Marx escreveu ao seu genro Lafargue: “Ce qu’il y a de certain, c’est que moi, je ne suis pas marxiste”.

Frase explorada por seus inimigos como uma prova de insegurança, quando na realidade significava a repulsa à hipótese doutrinária, institucionalizada, que já em vida se fazia com a

sua mensagem, a qual pretendia apenas ser o comêço de uma nova era, e nunca um fim em si mesma. Há pouco, o marxiano polonês Adam Schaff repudiava, sintomaticamente, o simplismo da divisão entre Idealismo e Materialismo, que pretende ser o Mundo apenas preto e branco, como se não predominasse o cinzento; Schaff propunha uma nova divisão, jônica e socrática, para distinguir as tendências de pensamento mais factivas e mais intimistas.

É, com efeito, muito difícil estabelecer as fronteiras entre Materialismo e Idealismo.

Plekhanov tentara resolver o dilema no Monismo materialista. Para êle, o “panteísmo é um materialismo teológico, uma negação da teologia, negação que se mantém dentro de um ponto de vista teológico”. E relembra Spinoza: o que êste chama, “lógica ou metafisicamente substância e, teologicamente, Deus?” “Não é outra coisa, senão a Natureza”. “Spinoza suprimiu o dualismo Deus-Natureza porque considera os fenômenos naturais como atos de Deus. Porém, precisamente porque os fenômenos naturais, são, aos seus olhos, os atos de Deus, é que êste permanece como um ser distinto da Natureza sobre o qual esta se apoia. Deus se apresenta como sujeito e a Natureza como atributo”.

Plekhanov acabou atingindo mais uma paradoxal conclusão: “Assim, pois, o humanismo de Feuerbach aparece sendo nada mais que o Spinozismo privado do seu apêndice teológico. E êste Spinozismo, desprovido do seu apêndice teológico, é o que Marx e Engels adotaram, precisamente, quando romperam com o Idealismo.

“Todavia, desembaraçar o Spinozismo do seu apêndice teológico, significava pôr em destaque seu verdadeiro conteúdo *materialista*. Em consequência, o *Spinozismo de Marx e Engels representava, precisamente, o Materialismo mais moderno*”.

E o teólogo Paul Tillich mostrou as raízes do conceito de alienação no Antigo Testamento, pois “A essência do que era chamado de ‘idolatria’ pelos antigos profetas não está no homem adorar muitos deuses em vez de um único. Está nos ídolos serem a obra das mãos do próprio homem — êles são coisas, e no entanto, o homem curva-se ante elas e as reverencia; ao fazê-lo, êle se transforma em coisa.

“Transfere às coisas de sua criação os atributos de sua própria vida, e, em vez de experienciar-se com a pessoa criadora, só entra em contacto consigo mesmo através da adoração do ídolo.

Depois de emancipar-se de algumas alienações — sociais, econômicas — o ser humano estará rumando para escravizar-se em mãos de novas alienações, a outras idolatrias?

Esta é a pergunta final, por trás da Teologia atéia.

O Homem quando não crê em Deus, crê em ídolos, diz Marx Scheler.

A única solução está na fidelidade a um universal transcendente que reflita todos os homens, do presente, do passado e do futuro, no homem.

Assistimos hoje ao namoro das ortodoxias com a liberdade — idílio um tanto escandaloso, peculiar às vitalinas, diria um cínico — porém contrapartida da saudade da escravidão. Só se aprende a nadar, entrando n'água, e não faltará quem se afogue: muitos são os chamados e poucos os escolhidos. Quem perde o contacto com as suas próprias fontes, perde sua bússola e perde-se. Portanto, a caracterização das formas ajuda a superar a ambiguidade dos conteúdos.

A Teologia atéia implica mesmo em eutanásia das religiões ocidentais. Seu Deus deixa de ser pessoal para apresentar-se, enquanto um deus histórico, ao lado doutros deuses da cultura; mesmo no simples plano de História das Idéias, predomina a idéia com maior força combativa.

No caso especial da Igreja Católica, Karl Rahner mostrou, muito bem, a sua dialética entre liberdade e autoridade: “na era do Liberalismo”, a ênfase oficial recaiu na autoridade; “na era dos Estados totalitários”, ela recái na liberdade; isto para guardar o equilíbrio, para não se confundir com o Mundo. Da ofensiva, passa-se periodicamente à defensiva, e vice-versa, num movimento pendular. E para o pêndulo não quebrar seu eixo, êle precisa conhecer seus limites.

Só animado pela Esperança contra a própria Esperança, num espírito de utopia concreta, segundo diria Ernst Bloch — é possível continuar o caminho demiúrgico, prometêico, fáustico. O Deus cristão atrai sempre, e cada vez mais, o interesse do Mundo inteiro, porque se fêz Homem, e, neste interim, inspirou

a construção de uma Cultura e de uma Civilização que se alastram aos confins da Terra. Elas não se espalham, nem podem ser defendidas, em nome de interesses imediatos apelidados de “ocidentais e cristãos”, e sim porque são “católicos”, no sentido grego da palavra, “universais” e ecumênicos.

A Teologia atéia equivale à morte das religiões, oriundas do Oriente Médio e Europa. As Religiões atéias são totalmente estranhas à formação ocidental.

E ninguém venha a se surpreender com esta afirmação de existência de “religiões atéias”, senão no Ocidente, pelo menos em outras partes do Mundo.

Basta estudar um pouco o Budismo ou o Jainismo, seita bramânica muito exigente éticamente. Nem um, nem outro, reconhece a possibilidade de um Deus pessoal e consciente, nem muito menos, a sobrevivência da alma individual. Apesar disto, levam seus requisitos morais até os extremos ascéticos e monásticos. Vejam-se, a respeito, desde informações genéricas, na *Enciclopédia Britânica* e na *Enciclopédia Vaticana*, até os estudos especializados, ali referidos.

Budismo e Jainismo continuam sendo religiosos, porque dogmatizam preceitos éticos, em nome da Natureza e da felicidade imediata daí consequente, aqui mesmo neste Mundo, sem precisar do outro.

Muitos credos políticos fazem o mesmo, em nome da classe ou da nação.

# O INTELLECTUAL E O POLÍTICO

NELSON SALDANHA

SUMÁRIO: 1 — Bases do tema, 2 — Reconhecimento dos tipos e áreas de atuação. 3 — Caracterização respectiva. 4 — Relações recíprocas.

“Intra tutti gli uomini laudati, sono i laudatissimi quelli che sono stati capi e ordinatori delle religioni. Appresso, dipoi, quelli che hanno fondato o repubbliche o regni. Dopo a costoro sono celebri quelli che, preposti agli eserciti, hanno ampliato o il regno loro, o quello della patria. A questi si aggiungono gli uomini literati.” (MACCHIAVELLI, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, VI, 1).

## I

Eis o conselho do velho cura ao jovem Julien, no capítulo VIII da primeira parte de *Le Rouge et le Noir*:

“Se você tratar de cortejar os poderosos, sua perda eterna está assegurada. Você pode fazer fortuna, mas precisará prejudicar os miseráveis, adular o sub-prefeito, o prefeito, o homem considerado, e servir às paixões: esta conduta, que no mundo se chama savoir-vivre, pode para um leigo não ser incompatível com a salvação; mas em nosso estado é necessário optar: trata-se de fazer fortuna neste mundo ou no outro, não há meio termo”.

A advertência do personagem stendhaliano se dirigia a um candidato ao clero, mas nela se pode ver uma caracterização da “atitude” política, retratada naquela carreira do mundo. A perda, para o que se volta aos valores eternos, estaria na entrega à fortuna dos homens; do mesmo modo, o dedicar-se ao afã de acompanhar os poderosos exigiria o abandono das preocupações com a transcendência.

O dilema pode (inclusive em relação ao contexto do romance citado) ser generalizado como escolha entre uns e outros dentre os tipos de valores que dão sentido à vida humana. No caso, vamos tomá-lo para introduzir o tema das relações

entre a vida *política* e a vida *intelectual*, considerando-as assinaladas respectivamente pela referência ao valor poder e ao valor cultura.

\* \* \*

Antes de tudo não se atribua ao “intelectual” o privilégio do que se chama de *inteligência*. Procuremos, em vez disso, detectar o tipo de inteligência que é desenvolvida pelo político, — partindo-se, é claro, da idéia de que há diferentes espécies de inteligência, ou de que ela ao menos tem variantes.

A inteligência que tipicamente corresponde ao “político” (não nos restringimos aqui ao “grande político”, do qual ORTEGA, em seu *Mirabeau ou o político*, diz ser sempre o mesmo tipo inclusive biológico de homem) se apresenta em planos e oportunidades especiais: ordinariamente, considera-se o político como inteligente, mais pelos atos (ou pelos resultados dos atos), do que pelas palavras e mesmo pelas idéias; pelas idéias sim, no caso de estarem ligadas aos atos, ou no caso de o julgamento desdobrar o político em “estadista” ou em “pensador”, categorias — sobretudo a última — um tanto à parte. Por outro lado, a inteligência do político provém de fatores peculiares, entre os quais se alinham: em primeiro lugar, uma experiência específica, ou seja, um “treinamento” nas práticas que compõem a vida política e nas relações que configuram o mundo político; em segundo lugar, os contactos com o interior das instituições, por assim dizer, ou seja, o conhecimento do funcionamento dos órgãos em sua intimidade (incluindo aí o que a linguagem comum chama “bastidores”); em terceiro, o hábito do poder.

Disse que provém desses fatores, mas diria melhor afirmando que tais condições são fatores que “desenvolvem” a inteligência do político. O hábito do poder, por exemplo, é um fator que não se pode bagatelizar: a duração do mando, ou, sociologicamente, a demorada partilha das posições dominantes, ajuda em larga escala a afiar o espírito.

Este elemento, a vivência do poder, é de certo modo ocasional, vez que — sobretudo desde que em política passou a existir isso que se denomina oposição — o político pode ou não estar do lado de cima.

Tomando-se entretanto a *posição* social do político como um modelo relacionado com os fatores aludidos, tem-se um padrão para compreender, como decorrência, o seu *modo de ver a sociedade e a cultura*. Ele as vê de dentro de seu prisma, como um campo ofertado à atuação de suas potencialidades, como um quadro onde todos os elementos deverão entender-se em função dos valores ou das tendências que pretende concretizar.

\* \* \*

Vejamos, para o intelectual, algumas situações em plano histórico.

Ele aparece quase sempre dominado pelo político. Dir-se-á que é natural, “dominar” é coisa política. São situações, neste sentido, a condição dos rapsodos gregos e dos poetas bárbaros, a dos trovadores medievais e a dos artistas da renascença; a dos literatos romanos, dependendo de Mecenas para ter uma granja e a de Diderot vendendo sua biblioteca à rainha da Rússia para dar dote à filha. Por sua vez, muitos pensadores dos séculos XVIII e XIX começaram a vida como melancólicos “preceptores” de filhos de ricos. Naquela situação, puderam aquêles melancólicos criar grandes coisas, esboçar seus livros e seus sistemas. O ponto de vista tradicional, “edificante” costumava dizer: que grandes espíritos, que nobres vocações. O fato porém, para a crítica mais exigente, será este: a *pessoa* deles estava subordinada à de homens que, no sistema social vigente, detinham, ou o poder formalmente, ou as vantagens correlatas a ele: eram os poderosos.

É verdade que, na França dos Enciclopedistas, o prestígio social dos intelectuais foi grande: é observação de JULIAN MARIAS em seu ensaio “El intelectual y su mundo”. Mas note-se: isso era assim, no caso de um certo grupo de intelectuais ligado *malgré-tout* a estruturas oficiais, e geralmente possuidores de alguma *aisance* financeira.

Do ponto de vista de uma teoria da cultura e do poder, o que se vê na índole desses casos é a intelectualidade como serva (algo como o espírito subordinado à matéria, mas não vamos por aí), o saber servindo ao poder. Este tema levaria a uma concepção radical do intelectual como ingenuamente oposto ao

poderoso, e da vida cultural como expressão de ausência de poder; seria o caso de entender a arte (sugeri-o eu num artigo de jornal há muito tempo, em 17.IX.1957) como manifestação de miséria, miséria no sentido um tanto pascaliano de ausência de poder, e através da arte, que é talvez a atividade “intelectual” primigênia, considerar tôda forma de vida especificamente cultural como dependência em face do poder. Dependência compensada, resignada ou rebelde. O que pode, o que domina a vida social, não “precisa” fazer arte nem estudar coisas: isto desde as chefias iniciais.

De qualquer modo, todo mundo sabe que o intelectual, embora esteja como tal fóra das atividades “materiais”, necessita viver; necessita consumir. Não falo aqui, ainda, no fato de que nas sociedades organizadas e evoluidas o labor cultural demanda verbas e patrimônios: falo da contingência vital do homem dito de letras.

A sociedade, então, assume o seu problema, ao menos à proporção em que surgem as profissões e surge a consciência ou semiconsciência social da divisão do trabalho. Como, porém, a “sociedade” não tarda a ser o “governo”, ou a representar-se nêle, e como o governo — tal como a sociedade — é em suma o poder, dá-se que o político vai fazer viver o intelectual: o político é quem tem o domínio das efetivas disponibilidades oficiais. O homem do saber apela, implicitamente quando nada, para o homem do poder.

O “homem do saber” não é entretanto um ente isolado, é uma categoria social. Daí, sua necessidade de viver tornar-se um problema dentro da organização dos grupos humanos. Êste problema, se puxado, nos levaria ao da origem e papel das “instituições culturais”, que configuram a passagem da atividade intelectual a coisa socialmente considerada.

ORTEGA, em seu célebre ensaio “Missão da Universidade”, registrou que a cultura humana é o que põe a vida acima do nível de naufrágio físico, e que a missão das instituições culturais — a Universidade à testa — é colocar o homem “culto” à altura das idéias do tempo. O que não significa que a condução das idéias tenha sido feita sempre, mesmo no Ocidente, dentro dos marcos universitários; muitas vêzes deu-se o con-

trário, e isso JULIAN MARIAS, no já mencionado escrito, anotou frisantemente.

Há porém um aspecto importante, no caso dos povos *soi-disant* modernos. Com o predomínio do liberalismo, que trazia a redução do papel do Estado, a “cultura” foi sendo encarada como processo que devia ser independente do Estado — ou, generalizando, da política. E isso gerou uma série de conceitos e preconceitos em tôrno da cultura: sua pureza, seu valor maior, sua sublimidade. Mais recentemente, contudo, vieram (em outro sentido) novas ondas de intervenção do poder e do Estado sôbre a vida intelectual, de envolta com teorias que dão à cultura como conjunto global onde a “política” se inclui. Com o que o problema volta, o da convivência entre as duas coisas. Há uma série de versões desta convivência (que não falta quem diga forçada) entre poder e inteligência: a versão bolchevista, a fascista, e também a oficialização da ciência social nas Universidades norteamericanas onde a CIA mantém permanente ingerência, selecionando temas de pesquisas e condicionando conclusões. Certos sociólogos-do-conhecimento já têm afirmado que no mundo atual o saber se acha *cativo* das forças que dominam a sociedade.

\* \* \*

Quanto ao tipo de inteligência desenvolvido pelo intelectual, êle necessariamente está caracterizado pela valorização maior dos componentes estritamente culturais. Isso vendo-se o intelectual como tipo puro; na medida em que assume posições outras, êle accede a outros valores, aos políticos, por exemplo, se se trata de um intelectual que — na linguagem de hoje — se “engaja”.

Talvez se possa encontrar, na mentalidade do intelectual que não tenha saído de sua condição restrita, uma dose de ressentimento (possivelmente inconsciente) contra o poder, dose através da qual se define o seu *modo de ver a sociedade*.

I I

Agora um reconhecimento dos respectivos “habitats”. E também uma pequena parada para perguntar pelos conceitos. Que é intelectual, e que é político?

Uma das contribuições tornadas clássicas a respeito foi a de SPRANGER, que em seu notável livro "Formas de vida" traçou o perfil tipificado do homem teórico, do político, do econômico, do religioso, do estético e do social. Para SPRANGER, cada um desses padrões vitais se caracterizaria pela adesão a um valor preferido, com correlativas decorrências éticas e psíquicas. O homem teórico, no caso — que é, sublinhe-se, como os outros, um tipo ideal — é o que tem por meta a *verdade*, enquanto o político se acha siderado pelo *poder*.

Deixaremos de lado, neste esboço, a importante contribuição de CARL SCHMITT sobre o político, bem como as contribuições magistrais de MAX WEBER sobre as "vocações" do político e do cientista. Para o que nos interessa, o esquema de SPRANGER é útil, mais ainda, é orientador. Entretanto, não precisamos distinguir tão nitidamente entre o seu homem "teórico" (teórico) e o "estético", embora seja o primeiro o que mais evidentemente encarna a figura do chamado intelectual.

Estamos tratando, portanto, com duas deliberadas abstrações, que porém são reconhecíveis por todo mundo. Estamos chamando de político ao homem que vive em torno do poder, procurando-o, exercendo-o ou acompanhando-o (combatê-lo se inclui em tudo isso), e que situa o significado de sua vida na participação no mando ou na posse de posições oficiais. Por intelectual, estamos entendendo o homem que se ocupa, ou preocupa, basicamente, com o saber, com as chamadas genericamente letras ou com o denominado objetivamente espírito, e que cifra o mérito maior de sua vida na fruição das idéias, no debate em plano teórico ou na atuação pedagógica.

\* \* \*

O político típico, inclusive o que carrega o título de representante do povo, costuma colocar-se, desde o comêço de suas lides específicas, em posição de superioridade, posição de quem "pode fazer certas coisas". É de crer que nos países ditos subdesenvolvidos essa nota seja mais grave (ou mais aguda).

Vejam-se as origens. A origem da *carreira* do intelectual

pode dar-se de vários modos: escritor de jornal, poeta sem livro, professor incipiente; a idéia da precariedade econômica, mesmo descontando-se a aura romântica que forçou os contornos para o caso (miséria dourada, gênio sem pão, etc.), é uma constante, a não ser que o literato já tenha desde o início amparos financeiros, que não correspondem à condição literária mas a outros lados de sua vida. Origem da *carreira* do político: assessoramento junto a um chefe, grande ou pequeno, eleição decorrente de parentesco ou de amparo de patrono prestigioso, enfim partilhamento da "ambiência" de poder que cerca os políticos "realizados" ou a dose de influência real que estes exercem — incluindo a utilização (na sociedade capitalista sobretudo) de condutos econômicos.

De certo modo a "procedência" do político não altera essencialmente sua caracterização posterior: êle pode vir da imprensa, da indústria ou da injunção familiar, e assumirá sempre certas atitudes, em relação às quais há variantes oriundas de circunstância ou temperamento. É verdade, talvez, que o político em "oposição" se aproxima um pouco da condição do intelectual, na medida em que, afastado do mando, se vale da crítica e parte para a análise ou o "estudo" da situação; o político situacionista, no caso, se acha então mais afastado do intelectual. Isto entretanto é, quando muito, um lado apenas do tema. Na verdade, as posições de todos os políticos se assemelham muito mais do que com a do intelectual. Mencionei atrás a habitual sensação de "superioridade" que afeta o político (e que às vezes é instintiva, e em certos casos se agrava por uma arrogância inconfundível): esta sensação traduz a condição do homem cuja definição vital se refere ao poder.

\* \* \*

Voltando aos "habitats", poderíamos situar o político nos diversos locais em que residem as significações da vida política: o político do palácio, o político do parlamento. E isto equivalendo a mencionar o executivo e o legislativo, já que o poder judicial sempre foi em geral o menos político. MONTESQUIEU dizia que o judiciário às vezes se torna "de certo modo nulo". Político de palácio faz entender sempre polí-

tico de situação — salvo exceções; político de parlamento pode ser de situação ou de oposição.

Seria cabível, do ponto de olhada psicológico, estudar a influência dêste condicionamento — o estar no palácio ou no legislativo — sobre o comportamento do político, incluindo-se aí o seu vocabulário, o seu estilo de vida e mesmo o sentido de seu trabalho. Um político de um mesmo partido que outro dá sentido diferente ao que faz, se aquêle está na câmara e êste no ministério.

Quanto ao intelectual, o número de faixas ou setores em que o tipo se realiza é muito grande: o rótulo (às vèzes é apenas rótulo mesmo) de intelectual corresponde ao que trabalha no magistério, no jornalismo, na cena, no gabinete, no laboratório. A amplitude do que se chama de vida intelectual é enorme: ela equivale à amplitude da vida “cultural”, ao menos no sentido digamos mais “autoconsciente” da vida cultural. Por isso a alusão ao *intelectual*, feita aqui, procura captar uma configuração que tenha denominador comum para tôdas aquelas faixas, e ao mesmo tempo evite evaporar o conceito por excesso de abstração.

Cada um dos “modos” de ser do intelectual tem sua especial relação com o conjunto da sociedade, incluindo-se aí, é claro, as estruturas onde entra o poder. E, na medida em que aquêles modos são profissões, êles condicionam especiais variantes, especiais angulações, dentro da forma pela qual o intelectual costuma encarar mundo e sociedade. O “sábio” vê a sociedade desde seu prisma, onde primam os valores ditos teoréticos, mas nem sempre tais valores determinam positivamente a imagem da vida que êle tem (o sábio pode eventualmente ser um cínico ou um hipócrita, a não ser que se restrinja o conceito de sábio no sentido ético que o ideal dos antigos deu a essa idéia). Além disso o sábio, que partilha *alguns* dos valores teoréticos com o jornalista ou o professor de biologia, não partilha todos; o diretor de cinema — cujo papel no movimento intelectual é hoje tão grande — pode por sua vez ter algo em comum com o pianista ou o historiador, quanto ao conteúdo do que sabe ou do que pensa, mas êle dá, ao que sabe e ao que pensa, uma formulação perfeitamente diversa.

Agora, não se deve reduzir as relações entre o político e o intelectual a um quadro de distinções entre *poder* e *inteligência*, sem mais aquela. Em primeiro lugar, a inteligência do intelectual é apenas um caso de inteligência (embora lhe caiba com mais direito a pretensão de autoconhecimento e auto-crítica); a inteligência humana, todos o sabem, é uma forma de adaptação e criação cheia de variáveis e planos. Em segundo lugar, o político pode sem dúvida ser apontado como um caso de inteligência prática. Mas também não vamos dar o intelectual como o “sempre teórico” e o político como o “sempre prático”, pois aí haveria outros equívocos a ser prevenidos ou remediados.

Seria uma tentação contrapor a inteligência ao poder, e portanto opôr ao poder a cultura e os valores do espírito. Quando TOMÁS DE AQUINO, no comentário ao livro de Jó (8,1), dizia que a justiça vive ameaçada por duas coisas, a falsa prudência do sábio e a violência do poderoso, implicava em sua frase uma separação entre a eticidade da condição do sábio (falível embora) e a do homem que pode.

Tentação seria igualmente juntar, à idéia de inteligência — como *também* contrária ao poder — a idéia de pureza moral, ou melhor, dos valores ligados à pureza moral, tais como retidão, desinterêsse, humildade, modéstia. Diga-se de passagem (mesmo porque tôda tentação tem sempre um rastro de necessidade), que a junção teria em certos casos uma parcela de procedência.

Trata-se de, por exemplo, concentrar, em valores éticamente preciosos como a modéstia ou a humildade (estamos, é claro, utilizando as tábuas da moral cristã mais ou menos enraizada no ocidente), os pontos de referência que se vinculam à “intelectualidade”. Sendo o poder ostentação e soberba, à “intelectualidade”. Sendo o poder ostentação e soberba, tudo aquilo seria o seu opôsto; o intelectual verdadeiro seria simples, socialmente recatado. Generalização errônea. Do modo como se conduzem as coisas, ao menos em muitos aspectos da história das culturas, o que se vê frequentemente é o poder propiciando a atividade cultural. Não se discuta agora sobre a “conveniência” disso, ou sobre o preço disso e suas variadas

formas. A situação correspondente à humildade nem sempre é a da vida intelectual em sua grandeza: ninguém consegue ser pobre, ou puro no sentido ascético, e levar vida intelectual de alto porte. A coisa pode ser viável em tese, e até devida em princípio, mas na realidade é difícil, pois a vida intelectual plena exige hoje um domínio de fontes e um mínimo de condições existenciais que negam aquêles ascetismos. Fóra (ou abaixo) de tais condições existenciais, o labor intelectual terá de ser marginalizado, truncado ou esporádico.

Há portanto, frequentemente, vinculações *positivas* entre o poder (traduzido, já se vê, em disponibilidades materiais na sociedade) e a vida intelectual.

O que ocorre, sejamos realistas, é que nem sempre o ponto de vista intelectual consegue identificar-se com o poder; então, êle se transforma em ponto de vista ético. Poderíamos então dizer, arriscando um pouco, que a ética é sempre um ponto de vista intelectual que ficou fora das atividades do poder. Talvez coubesse portanto um pouco de razão a NIETZSCHE ao falar nas éticas de derrotados como “pensamento ressentido” e como necessitadas de uma crítica descontadora (mas não ao recusá-las e repudiá-las inteiramente). A transformação do ponto de vista intelectual em ponto de vista ético significaria certamente uma reversibilidade, e explicaria inclusive a tentação de que viemos falando — de opôr ao poder, ao lado da intelectualidade, os méritos ascéticos da ética.

Não quer dizer que o poder seja sempre antiético. Nem que não esteja muitas vezes acompanhado de apoios éticos: os absolutismos frequentemente têm justificação em algum princípio, tanto na Mongólia como nas Arábias. O que vai dito é que a origem do ponto de vista ético parece mais característica quando se dá fóra da área de participação no poder, e é neste caso que a sua dimensão intelectual se torna mais patente. A ética — ou “alguma” ética — pode estar unida ao poder, mas neste caso o que acontece é isso: a alegação ética se vale de elementos formados do tempo de sua gênese. Ou por outra: antes, quando desligada do poder, a “consciência” intelectual, voltando-se para a estimação das situações práticas, se faz reclamação ética: se, depois, o ponto de vista que representa tor-

na-se dominante, e se põe no poder, são os elementos da crítica anterior que agora “valem” na justificação.

Há aqui algo da distinção de MAHNHEIM entre ideologia e utopia, que poderíamos trasladar expressamente e dizer “ética ideológica” é “ética utópica”. É possível, entretanto, que tôda ética seja utópica; na própria virada do pensamento, para o prisma ético, já se percebe algo de utópico.

### III

A ciência social costuma considerar o político como o *homem do poder*. Isto já foi mencionado acima. Mas, como o “poder”, designado sem maior explicação, constitui um fenómeno social, torna-se necessário deslindar qual o tipo de poder que corresponde ao político, já que existem o poder econômico, o poder militar, o poder espiritual. E como a palavra “político”, vindo de *polis*, designa também as versões *modernas* da vida institucional e governamental que entram na posterioridade histórica das fórmulas clássicas, então sucede o termo “político”, antes mesmo de significar o homem que faz política, é alusivo às realidades estatais e sociais em que a atividade de tal homem se insere. Consequência: o poder, que cabe ao homem político, é o poder... político. Em outras palavras, define-se o “homem político” em função do mundo de relações em que êle se caracteriza, mais do que vice-versa.

Aparentemente, o poder político se confunde com tôdas as formas do poder público, do poder que existe como dominação organizada, diante e sobre as existências privadas.

À análise adequada, todavia, o poder *strictu sensu* político se distingue do poder estatal (êle pode ser estatal ou não); distingue-se, ainda, do poder de coação, do poder que a força oficializada faz exercer — o poder policial fundado em uma competência que nos Estados modernos reside no “executivo”. Distingue-se, por outro lado, do poder jurídico. É um poder, o político, decorrente da (ou consistente na) “aptidão de fazer”, a “disponibilidade de oportunidades”, enfim de uma operatividade ampla em relação a cargos e a relações, que dá, ao homem que possui, uma carga de “prestígio”. Êste prestígio é justamente usado para reforçar aquela aptidão de fazer.

Com as mesmas pinças poderemos evitar a confusão entre o poder político e o poder do político (o que nem sempre cabe, entretanto): bem assim, distinguir a política do poder, a política “no” poder e ainda a política pelo poder. Trata-se aí de ver, num caso, formas de gestão e conservação, noutro, luta e tentativa.

Quando alguém, que exerce profissão liberal, se elege deputado ou coisa parecida, as pessoas dizem que o fulano se tornou importante, ou que “subiu”. Nem sempre a entrada na política, porém, significa formalmente vantagem financeira, de modo que o consenso em torno de sua “subida” se refere a outro aspecto. As pessoas pressentem que o sujeito agora partilha o poder. A atitude política, neste sentido de busca do poder e de “subida” efetiva ou intencional, é de certo modo, então, a atitude mais “natural” na sociedade, ao menos enquanto se tratar de uma sociedade regida pelo poder. É a atitude que muita gente gostaria de assumir se tivesse ânimo; é a atitude que traz formalmente maior “destaque” social e materialmente maiores vantagens, ou ao menos vantagens grandes.

\* \* \*

Certo que o intelectual possui também um poder, o *poder de dizer*. É possível, inclusive, dar à coisa um toque metafísico e dizer que êle é o homem do pensar, é o homem dos *logos*, e que seu valor primaz, a verdade, constitui o ápice dos significados de quanto o homem cuida. Pode-se, ainda, contrapor o poder de dizer ao poder de fazer, como um poder igualmente importante.

Mas isso, por uma parte, é tomar a dicotomia entre teorismo e praticismo para situar a relação entre o intelectual e o político, e essa dicotomia não resolve plenamente a relação. Por outra parte, há aí uma petição de princípio ou o que o valha: estar-se-ia partindo do intelectualismo toda vez que se quizesse ver a verdade (onde ancoraria o mérito do intelectual sob determinado prisma) como ápice dos significados humanos.

O poder de dizer — ou o de pensar — é algo que, diante

das efetividades de que o “poderoso” dispõe, se apresenta como um tanto aéreo, um tanto volátil, e meio “inventado”.

Os homens reconhecem o valor das idéias e dos ideais, mas notam mais “realidade” numa luta política ou político-militar do que num combate doutrinário. São, nisso, demasiado humanos.

\* \* \*

Com isso se liga uma outra forma de conceber ou caracterizar o político: como “homem de ação”. O homem dito de ação não é *ipso facto* político, mas o político costuma ser tido e havido como ativo. Por este ângulo retomariamos a sugestão, já aparecida, de definir o político como encarnação da prática e o intelectual como a configuração viva da teoria; mas aqui como outro acento. A “prática”, para o político, não é genericamente o *agir* dos filósofos tradicionais; é um sistema de estratégias e dextrezas que dão a teia de um riscado específico.

A “teoria” para o intelectual, por sua vez, não é ou não deve ser meramente abstrata, quase diríamos: não deve ser mera teoria. Reduzir o intelectual a um puro lucubrador é fazê-lo incorrer em algo peor do que aquilo que ORTEGA condenou ao falar da “beateria da cultura”. A teoria deve ser companheira da vida, afazer vital, ligado às realidades e às situações.

O riscado específico da *ação* do político inclui, caracteristicamente, uma certa “luta por designações”, com planos diversos e encontrável tanto nos regimes capitalistas quanto nos socialistas.

Como “homem de ação”, e tal como os outros espécimes dêsse gênero, o político tem de conceder uma importância muito grande às exterioridades sociais. Precisa de uma constante atualização “cultural” (cultura vai aqui em sentido largo), incluindo modernizações de moda e vocabulário, que lhe chegam pelo permanente atrito das pequenas transformações da vida social no nível em que êle atua. Evidentemente isso varia por conta de temperamento e outros fatores; há políticos casmurros e insensíveis aos modismos. A tendência do-

minante, contudo, é a de configurar o político, como pessoa, um modelo para cujo desenho — e seguido remonte — contribuem a imprensa, as relações públicas e a pressão dos standards sociais.

\* \* \*

Tomando o político como titular da atitude que os olhos do homem comum consideram mais natural (fazer-se, subir, ganhar poder), pode-se ver quão difícil é, para o homem visceralmente político, compreender a posição dos chamados a-políticos.

Valho-me outra vez de *Le Rouge et le Noir*. No capítulo I da segunda parte um personagem, em conversa de viagem, se recusa a interessar pela política: inútil esperar que as coisas melhorem, sempre as ambições são as mesmas, sempre o povo será enganado, todos quererão as vantagens que o poder assegura (as vantagens de conduzir o “navio do Estado”).

A atitude “a-política” e, em princípio, excepcional. O esperável é que a consciência humana se interesse pela crítica da organização social em que se vive. Disse acima que o apolítico custa a ser entendido pelo político visceral, o que faz da política razão de suas razões, o político “com p pequeno” como se diz. Mas também ao político em sentido mais alto, o político como preocupado pelos ideais societários e pelo “bem comum”, também a êste deve sor desafinado a alegação do indiferente à política: não é normal, salvo no caso de insuficiente educação, que não afetem a um homem as mazelas de sua comunidade ou as opções que a toda hora se impõem; não é normal que um homem renuncie ao lado socio-político de sua consciência e de sua existência. Isso é assim mais ainda desde o advento das democracias liberais contemporâneas, em que a discussão se tornou regra permanente do jogo político, e em que a vontade de cada um — foi a grande revelação de ROUSSEAU — teve de se reconhecer como participante de uma problemática “geral”.

O apolítico, o mais das vezes, faz blague, dissimula opiniões, ou faz da indiferença declarada uma máscara que esconde a aceitação do estado de coisas vigente. O apolítico, se existe, é o antípoda do utopista.

Tipo de trabalho do intelectual. Na verdade há grande variedade de pessoas cuja tarefa, no conjunto de processos chamado sociologicamente, cultura, pode aspirar ao título de “intelectual”. Sob êsse aspecto, o intelectual é um gênero com espécies mais diferenciadas do que as do político.

Històricamente, a imagem que o intelectual faz de si mesmo tem variado, e não é em tôdas as épocas que êle se põe a perguntar pelo seu próprio papel na sociedade.

Como isto não é um estudo de sociologia do conhecimento nem da literatura, e sim uma tentativa de situar o intelectual e o político, como tipos, em suas posições no contexto cultural, não vamos indagar sôbre o condicionamento material do labor do homem de letras, nem sôbre o intercâmbio de influências entre coisas ditas e condições existentes.

Nosso problema, chegando a êste ponto, é procurar um denominador comum que dê sentido uniforme à idéia de um “trabalho intelectual”, ou então um feixe de formas que compoñham ou encarnem essa idéia.

De um ponto de vista gravemente marxista, ANTONIO GRAMSCI colocou o problema da necessidade de criação de uma “ordem intelectual”, ao lado da ordem pública, mostrando que não se pode pensar em organização social sem elites intelectuais devidamente formadas.

JULIAN MARIAS, por seu turno, com método mais alegre (e, para muitos, mais superficial), mencionou a passagem histórica do uso do termo “república das letras”, que era clássico, ao uso da palavra “intelectuais”, de timbre mais moderno; para êle, o advento do novo termo corresponde infelizmente a uns tantos equívocos. Aliás, em outro escrito que não o já citado (e agora menciono “O ofício do pensamento”), MARIAS anotou um fato de funda importância: o intelectual de hoje, diz êle (dizia em 1957), faz tantas coisas — exerce cargos, dá entrevistas, faz sociedade, toma parte em política — que dá a impressão de não ter tempo para pensar, e o tempo de pensar é obviamente imprescindível para o intelectual.

O tema da inserção do intelectual na sociedade, amplo tema que não é bem o dêste escrito, tem sido ultimamente muito

explorado nos estudos dos críticos literários e sociólogos. Uma coisa nota-se, se não nos enganamos, entre as constantes destes estudos: a suposição de um papel *próprio* para o intelectual na sociedade.

\* \* \*

Para o esforço de captar o sentido da atividade chamada intelectual, será necessário verificar quais valores peculiares servem de critério para qualificá-lo e estimá-lo. Diante dos que caracterizam outras atividades, tais valores forçosamente aparecerão como *abstratos*. Trata-se do “significado” de uma obra; da “mensagem” de uma peça; do estilo, da expressão, entidades que só um interesse específico e “simpatético” poderá conceber. Em certos casos, o que se toma por critério são coisas mais especiais ainda, — é a profundidade, é a erudição. Não se pode oferecer a profundidade como critério qualificador de toda obra intelectual, nem aplicar o título de erudito para medir todos os méritos intelectuais, é evidente. De qualquer maneira, o trabalho intelectual envolve de ordinário a elaboração de elementos cujo preço depende da correlativa disposição (e formação) do espírito das pessoas.

Isto é: somente um determinado *habitus* permite que se tome interesse pela música sinfônica ou pelas geometrias não-euclidianas; somente algumas pessoas se disporão a *valorizar* o fato de um cientista ter descoberto o plancton. Haverá quem retruque que também se carece de predisposição e de formação para viver os problemas políticos. Mas é que estes cercam o indivíduo, e a formação no caso é mais generalizada. A não ser — o que aliás é muito importante — que se aceite o tema em sua formulação socrático-platônica: se para o exercício de qualquer arte faz falta uma técnica, e decorrentemente um aprendizado, porque a arte política se exerce sem o preparo devido?

Na verdade, o “exercício” da arte política na Grécia daqueles tempos era uma coisa; outra hoje. E mais ainda, um caso é o do preparo para “fazer” política, outro é o da formação da aptidão para julgar de política. Esta última se faz, nas sociedades modernas ao menos, de modo muito mais

amplo do que o processo de formação da “receptividade” aos valores de vida intelectual.

As estimações e os questionamentos que enchem a atividade chamada intelectual correspondem a atitudes em que se isola o objeto, seja quadro, seja doutrina, seja poema. A pergunta pela beleza de uma tela ou pela sua relação com o existente, a indagação sobre se determinada teoria é empirista ou apriorista, são problemas em que, em princípio ao menos, está suspensa a montagem do objeto questionado sobre o real (real aqui quer dizer o conjunto da realidade globalmente vivida).

De certo modo, a problemática que faz a vida do político isola menos os pontos a discutir da realidade.

Daí o político sentir-se mais “realista”, e ver o intelectual como “menos prático”, o que, levado aos extremos, iria dar no paradoxo de NIETZSCHE: o homem que pensa é um animal doente. Da parte do intelectual, se poderia certamente responder que ele é quem pode apreender e compreender os significados da existência, etc. Mas isto aqui não é propriamente um desafio entre o político e o intelectual.

\* \* \*

Na distinção entre o homem de letras e o homem de Estado — formas meio antiquadas de aludir aos tipos de que estamos tratando —, seria cabível, ainda, tentar a caracterização do primeiro pelo subjetivismo e do segundo pelo objetivismo. A ser assim, o intelectual traria em sua condição a marca do personalismo emocional ou mesmo do egocentrismo; na realidade, a presença de motivações muito pessoais em certas obras (de arte sobretudo) dá a razão de ser de semelhante modo de pensar.

Mas também este critério é falho. Não se pode afirmar que o político seja sempre objetivo, muito menos sempre pessoal, nem que o intelectual careça de objetividade (principalmente entre cientistas etc.) ou que seja sempre portador de egomania.

Pode-se, evidente, dizer que nas obras intelectuais autenticamente grandes se encontra a revelação da personalidade do

autor; que o estilo é o homem; que Esquilo “está” em suas tragédias. Mas isto é outra coisa. O político que tiver também obras marcantes terá pôsto seu sêlo nelas.

\* \* \*

O *modo de atuar* do político e o do intelectual podem ser diferenciados mais ao vivo, no caso de se darem a ambos situações correlatas. A pergunta por valores políticos, por exemplo, tira do político ponderações de outra sorte que as do intelectual. Discutir, para o político, não é o mesmo que para o intelectual.

Entraria aqui, se desse para tentá-la, uma análise das *mentalidades* política e intelectual. De logo, mentalidade política não é a rigor o mesmo que mentalidade-de-político, no sentido que o povo dá à palavra “político”. A mentalidade política, mentalidade em que a coisa política serve de chave central, está sempre de fato referida ao poder.

Se se trata de uma questão legislativa, a posição do político vai preocupar-se com os efeitos partidários, com as vantagens ou desvantagens em relação aos eleitores e aos outros detentores de poder que ocupam a estrutura vigente. Não lhe é usual assumir uma perspectiva estritamente teórica. O problema para êle é sempre ligado a uma regulamentação de resultados, a uma administração de disponibilidades e faixas de atuação. Para o teórico, no caso o intelectual, o prisma é o das estruturas e do princípios, e ao pensar em efeitos êle tem em mira alguma concepção da sociedade, que com frequência foi formada em leituras e assumiu consistência ideológica ou para-ideológica.

Para o político, de certo modo, uma ideologia é um instrumento, quando muito uma rota a utilizar. Para o intelectual é um conteúdo da existência, senão uma razão de ser. A não ser que o político tenha assumido em parte feição intelectual: aí êle vai além da instrumentalidade.

\* \* \*

Agora, uma anotação mais insólita. A tentativa metodológica de desligar os dois conceitos, o intelectual e o polí-

tico, leva a rever certos aspectos da gênese das situações culturais com que se lida habitualmente. Ficou dito, acima, que a ética parece ser, em origem, um reclamo do espírito diante do poder com que ainda não se fundiu. Mencionamos também a hipótese de ter a própria vida intelectual surgido como forma de agradar ao poder, ao menos no caso de ter ela surgido a partir da arte, e de ter sido a arte originária um histrionismo, uma dissipação que os titulares do poder se dispensavam de cumprir e gostavam de apreciar. Ou, parodiando Shaw: quem pode faz, quem não pode conta.

Pois, do mesmo modo, a atitude intelectual, como forma de exercer a existência ou de aplicar aptidões, parece que começa a ter vigência mais ampla quando se cuida de justificar situações e atitudes. Justificar uma situação ou atitude consiste em alegar motivos, trazer razões, considerar o problema de a coisa poder ter sido outra, levar em conta uma “opinião” latentemente contrária ou favorável e portanto cortejar um julgamento estimador. Em princípio — e tanto no “princípio” genético quanto teoricamente falando —, a posição do que pode dispensar o esforço de justificar-se, é uma posição por assim dizer pré-intelectual. Corresponde ao senhor que domina, ao chefe primitivo, ao terratenente que faz e desfaz. A tomarmos para uso a idéia hegeliana de uma dialética de senhor e escravo, acrescentaríamos: tôda passagem a um segundo momento vai esperar que surjam alegações, as posições iniciais não precisam justificar-se.

Por sí mesmo, o poder não se obriga a explicar-se. Explicar-se, dizer “porque” está mandando, ou porque chegou a mandar, é algo que se torna necessário quando o poder periclita. Comumente, os fatores que o fazem periclitar, as ameaças que a seu ver vêm “disputá-lo”, trazem alegações, e razão puxa razão. É assim que o poder, através dos contextos culturais, se deixa penetrar pelo ponto de vista intelectual — que por sua vez descobre nêle (poder) o lado ético.

Evidentemente, estamos generalizando muito; não quer dizer que sempre foi assim. Estamos tentando reconhecer significados. Talvez não haja amparos positivos para ir a distâncias tão remotas na busca das relações entre poder e pensar.

Mas enfim, se a atitude intelectual nasce (e vive) como explicação de efetividades, ela por sua vez consegue tirar de si mesma a capacidade de criticar efetividades, — do mesmo modo que a inteligência, sentindo-se estranha ao poder, faz-se ética, mas depois pode também aliar-se eticamente ao poder, ou melhor: refazer sua própria atitude.

Ora sucede que, depois de certo tempo, o mundo passou a viver de justificações. As justificações se tornam sempre mais comuns, e até se acotovelam, e são tantas e tão frequentes que vão ficando imperceptíveis. No começo é que devem ter sido dignas de nota, e valiosas.

No plano da vida política, as formas post-absolutistas ou post-monárquicas surgiram junto com suas próprias justificações, e delas ficaram tirando seu sustento. A justificação, tanto de situações assentes quanto de mudanças e rebeldias, envolve habitualmente a invocação ou elaboração de *princípios*, que pedem trabalho intelectual em plano específico. A justificação se desenvolve em dimensão distinta da do poder, embora as “circunstâncias” em que se desenvolve possam misturar-se às que cercam o poder.

Em parte, pode dizer-se que as ciências sociais nasceram, na cultura ocidental em fase dita contemporânea, em relação com debates sobre formas de organização social, onde justificações e discussões de justificações se entrelaçavam. Não é atoa que o pensamento ocidental iria desembocar na questão dos valores e na tendência a concentrar a filosofia numa estimativa.

O crescimento da discussão nos dá a medida da “intelectualização” da cultura contemporânea. Correlativamente, parece ter havido uma multiplicação de intelectuais.

Poderia dizer-se que a “amenização” de costumes, qualificada em todos os campos como civilização, progresso, etc., significa entre outras coisas um aumento da necessidade de justificação. “Justificam-se” as normas que se impõem à sociedade; as decisões do governo; as atitudes privadas; as coisinhas da moda. Dizem os sociólogos que a sociedade burguesa deu à luz estratificação social um sentido mais “móvel” que a feudal. Pois essa mobilidade tem que ver com a necessidade de

explicação, que penetra permanentemente as relações sociais e dá emprego constante ao verbo dentro da convivência.

\* \* \*

Há agora um outro ponto. A “atitude” intelectual, mesmo não sendo vista como apenas contemplativa, distingue-se por sua menor dose de ação sobre o real; e, confrontada com o exercício do poder ou da “fôrça”, aparece como algo formalmente mais “fraco”. Isso se relaciona com a impressão, que se pode hipoteticamente ter, da menor “masculinidade” do trabalho intelectual.

Em muitos povos primitivos, a divisão do trabalho implicava para os homens a luta — guerra ou caça — e para as mulheres os trabalhos “caseiros”, trabalhos onde se incluíam justamente coisas possivelmente ou virtualmente “artísticas”. Por outro lado, o masculino é em geral o poderoso, o feminino é o dependente, e vimos acima quanto a posição do intelectual tem tido de *dependência* em relação ao poder e ao domínio. Não vamos adotar aqui a concepção de BACHOFÊN, que via na história da humanidade ciclos másculos e ciclos femininos, considerando feminísticos movimentos como o jusnaturalismo e o socialismo. Seria de sugerir-se, entretanto, que a impressão de menor masculinidade das tarefas do espírito — muitos pais têm obstado intelectualices dos filhos sob essa alegação — aquela impressão vem de um preconceito bastante antigo.

De qualquer modo, o poder é um atributo assimilável à “potência” sexual, coisa masculina, ao menos convencionalmente. A luta pela “emancipação” das mulheres, perante o poder marital, se liga ao sentimento de subordinação que as “oprime” (ver a propósito VIOLA KLEIN, *O caráter feminino*, capítulo XI). Don Juan, que virou símbolo e mito a partir da despreziosa peça de Tirso, é o homem que exerce um tipo de poder, e SHAW, em *Homem e Superhomem*, transformou-o de Juan Tenório em John Tanner, personagem nietzscheanamente adepto da vontade de poder e de um poder não mais apenas ligado às relações com o sexo oposto.

Enfim, há em tudo isso muitos equívocos.

## IV

Passemos às relações entre o político e o intelectual. Elas nem sempre são “as melhores possíveis”.

Em primeiro lugar, as atitudes do político a respeito do intelectual.

Podemos distinguir, desde logo, a alternativa entre o desprezo e a estima. No primeiro caso, o político tem pelo intelectual aquele desdém por assim dizer *a priori* que tem um povo tido por superior diante das raças “coloniais”. Às vezes, o desprezo carrega uma certa irritação pelo atrapalho que o intelectual traz às coisas ditas práticas. Ao intelectual, entretanto, não é fácil retribuir essa atitude senão caindo num idealismo ético meio vago. Se o intelectual tem algum ressentimento, pode parecer-lhe que a desestima do político encarna o julgamento (“ignaro”) do próprio grupo social. Certos políticos — como acontece em geral com outros tipos de detentores do poder social — chegam a “ignorar” completamente não só o possível mérito dos chamados intelectuais, como até sua existência.

A estima da parte do político para com o intelectual (está claro que aqui se trata das relações entre tipo e tipo, excluindo-se o caso de amizades ou inimizades *personais*) se confunde frequentemente com a *condescendência*. Em princípio, é estranha para o político a essência do *métier* intelectual: o apêgo a valores ideais, o ascetismo do estudo ou da arte. Às vezes êle se refere ao “saber” do sabedor profissional com respeito, e manifesta admiração por um tipo de ocupação diverso do das suas; o que não o impede de, na hora de opinar sobre isso ou aquilo, fazê-lo sem ouvir aquêle saber. No fundo, muitos políticos vêm saber do intelectual uma espécie de abstratismo sem utilidade concreta, e no poder verbal do letrado um ornamento ou mesmo uma lengalenga. Para a decisão, prefere o seu verbo, de efeitos práticos e efetivos.

Isso define o equívoco no caso do político parlamentar, que banca o intelectual em seus discursos mas atúa *en politique* nos bastidores. A cultura pessoal do político, se como cultura tende a crescer pelo lado teórico, se acha condicionada pela necessidade de servir a cada passo a uma solicitação prática.

O político desenvolve, na proporção de seus dotes mentais e de seu tirocínio, um estoque de opiniões de que lança mão conforme as ocasiões. São opiniões ligadas, de ordinário, às posições que acompanha, e quase sempre formalmente generalizantes. Isto aliás é próprio também, hoje, de certos jornalistas — sempre impressionantemente bem informados — e de certos homens de empresa, todos afetados pela standardização vigente e pelas rotulações tipo *public relationship*. São opiniões como “todo alemão é bélico”, “a segunda guerra foi o teste da grande imprensa”, “o Brasil precisa nivelar a autoridade e o desenvolvimento”. Muitas vezes não são opiniões, são frases armazenadas e empalhadas.

A excessiva *ocupação* provavelmente ao político “militante” de praticar a preocupação e a *reflexão*. Algumas vezes acontece, mesmo, que êle não “pode” estar revisando concepções, pois tem de manter-se fiel a uma linha de chefias partidárias.

Ao *intelectual*, entretanto, a *reflexão* compete precisamente como missão, e êle, na proporção de sua autenticidade, é um crítico de opiniões das que comparte inclusive. Deixando a *reflexão* e o reexame, o intelectual, ocupando-se de outras coisas, vira burocrata, e potencialmente político.

Outra atitude do político com referência ao intelectual é a do aproveitamento. No caso, êle não estima verdadeiramente o trabalho intelectual em si, nem o desdenha propriamente: encara-o como coisa que pode ser utilizada. O intelectual lhe aparece (um tanto ao modo dos “escribas” de outras eras) como gente a que se dão “incumbências”, a que inclusive se encomendam trabalhos em tempo de comemorações. Ou então o poder dá uma “oportunidade” ao labor artístico ou científico, patrocina-o, estimula-o. A ascendência social do poder explica o fato. O poder, por definição, é que dispõe das coisas.

Nêsse prisma, o homem da política está olhando as obras ditas do espírito como *meios*, cujos fins são os que êle, político, visa ou personifica. A diferença de perspectiva está em que, para o intelectual, os elementos da vida científica ou literária são fins, ou então são meios mas referidos a fins que êle próprio define, não outrem. Conflito latente.

Por outro lado, que pensa do político o intelectual?

Há também várias atitudes. Desde logo, a atitude *servil*, que aliás corresponde ao ponto de vista de certos políticos sobre como devem ser as relações entre ambos. Nessa atitude, o intelectual se faz membro do *entourage* do chefe político, venera-o, põe suas aptidões a seu serviço, faz-se aulico. Assim como em certos regimes dão-se condições para uma certa classe que um ilustre sociólogo chamou de “intelectuários”, também em outros regimes, às vészes vindos daquêles, cabe lugar para “intelectuáulicos”, muito entusiasmados com os mandantes.

A atitude áulica, porém, nem sempre se acha condicionada, no plano subjetivo, pela adesão sincera à liderança do político. Há ocasiões em que essa atitude é *oportunista*: representa um mimetismo, uma adaptação, da parte de intelectuais que são de esquerda hoje e de direita amanhã para acompanhar mutações, e para não “cair”, apenas. Geralmente se ouve dizer que isso é inautêntico, que o intelectual legítimo não se vende às pressões etc. Muitos, porém, dos que dizem isso, fazem-no a seu modo.

Outra posição, da parte do intelectual, é a posição *crítica*. A crítica não tem que ser sempre contrária; tem que ser independente. Esta posição — o leitor já advinhou que vamos considerá-la a correta — pode portanto ser tanto favorável quanto desfavorável, devendo isso depender do político, ou melhor, do ajustamento dêste aos valores que o intelectual tem para critérios de apreciações. Aqui, o intelectual está livre para elogiar ou condenar; encara o político como um personagem com papel próprio, provido de *chances* de atuação e passível de julgamento pelo modo como usa essas chances. Sua admiração ou sua desestima por um político vai cingir-se à compreensão do bom ou mau uso dessas chances.

A que título, contudo, e por qual preço, pode o intelectual obter e manter essa atitude independente? Se êle tiver bases econômicas próprias, se fôr rico, talvez possa sustentá-la (falo da sociedade capitalista); se não, vai lutar com dificuldades objetivas, e vai, no sentido subjetivo, encher-se de ressentimentos e de tentações. A *independência do intelectual* é um ideal que os próprios intelectuais estabeleceram; ela não pode ser entendida como uma intocabilidade, como um ascetismo, pois,

como já vimos, nem sempre a companhia do poder é deletéria para a cultura. O intelectual deve ser independente na medida em que o pede o seu papel de *crítico* (que “deve” ser exercido em qualquer regime), e sua atitude para com o político não pode ser de permanente ou sistemática desconfiança. Nos fatos, a margem de “prestígio” que corresponde ao intelectual é uma variável histórica; o que se pode adiantar, é que talvez a consecução de um período com tal prestígio dependa dos esforços do intelectual e do seu modo de se impôr.

\* \* \*

Temos tentado, até agora, traçar os perfís separados, e fixar as possíveis relações dando por suposto que se trate de dois tipos representados em pessoas diferentes. Temos trabalhado sobre figurações típicas, isto é, sobre o apanhado das características da vida intelectual e da vida política, mas sabe-se que na realidade humana os tipos não se dão em pureza absoluta, senão excepcionalmente. O político raras vészes é exclusivamente político, o intelectual por sua vez nem sempre é puramente intelectual.

Porisso mesmo é fácil constatar que ocorrem casos onde as duas condições se juntam, ao menos aparentemente. Há também casos em que as perspectivas se trocam: por exemplo, se ambos respondem a respeito de valores políticos, talvez tenhamos o político falando como intelectual, e o intelectual como político.

Antes de prosseguir, devemos anotar que é engano supôr o intelectual como sendo sempre e por definição “apolítico”, ou ainda neutro em política. Vimos que semelhante apoliticidade, em qualquer pessoa minimamente culta, é coisa difícil, e que um intelectual de amplas vistas não poderia ser desinteressado em problemas políticos. Foi apenas por metodologia que ORTEGA, ao início de seu ardente artigo sobre Mirabeau, declarou-se a si próprio o oposto do político. O que êle pode, é não ser um político militante, partidário, atuante; na verdade, se êle fôsse um político atuante, dificilmente manteria sua condição de intelectual, ou então iria reduzi-la muito. Também, é claro, não é para se pensar que o político seja sempre e ne-

cessariamente estranho à vida intelectual. Se mantivermos os tipos caracterizados com relêvo total, teremos o político e o intelectual como irreduzíveis — e é isso o que vimos fazendo —, o político vive as suas lides e intelectual as suas.

Conceder que o político pode ter interesses intelectuais é constatar coisa patente; do mesmo modo, que o intelectual pode ter atitudes políticas. O problema vem quando acentuamos a necessidade de captar o cunho peculiar das duas formas de vida: o político integralmente político e o intelectual totalmente intelectual. Poderá uma mesma pessoa ser duas coisas?

Vejam. Há muitos e muitos exemplos históricos, incluindo o arquixemplar Platão. Não faltam nomes de escritores que foram mandatários e líderes parlamentares (Burke, Guizot); no Brasil os casos são muitos conhecidos, no império como na república.

Os casos em que o político, permanecendo inteiramente político, tenta levar seu interesse pelas letras ou pela ciência a ponto de querer aparecer como intelectual são muitos, mas em geral êle tem de ficar retido no nível do diletantismo. Se, por outro lado, o intelectual quer bancar o político, e ir além da “manifestação política” dada intelectualmente, então êle compromete sua posição, e êsse compromisso pode ser um engajamento autêntico (se êle se põe num movimento político por adesão e participação), ou pode ser um simulacro, uma tentativa, uma cavação ou um engano.

Cada grande época comporta um modelo “ideal” de político (o grande político a que a admiração põe o nome de “estadista”); do mesmo modo, variam com os tempos os padrões ideais do intelectual. Para cada grande modelo ideal de político, sempre há um intelectual que traga o elogio: Xenofonte para Ciro, Baltazar Gracián para Don Fernando (a quem descreveu em “El Político”), e assim por diante.

Um político não pode ser integralmente um intelectual (Woodrow Wilson abandonou sua brilhante carreira universitária pela política, igualmente brilhante); correlativamente, o intelectual autêntico não pode “fazer-se” político. Nos casos, que constam, de acumulação dos dois papeis, um é sempre secundário: ou se trata de políticos em que a cultura vem como ornamento, ou de intelectuais em quem a experiência política ocorre como...

experiência. O velho político que se sai com um romance não é bem um intelectual — ou então, diz-se, é “também” um intelectual. Em muitas figuras, as duas coisas parecem equilibrar-se, mas na verdade, ou elas entram para a história numa qualidade ou noutra. César foi escritor “além” de político; Lamartine foi político, mas “principalmente” literato.

Ao político, como ficou dito, estão dadas faixas de atuação e chances de influência, cuja utilização plena pede vocação específica. Ao intelectual está dado o mister crítico, a tarefa (históricamente cada vez mais grave) de apreciar e criticar; o intelectual descobre a alienação — ou as alienações —, que o político, “enquanto político”, não poderia descobrir. O intelectual, se se tem em vista a sua necessidade de saber e o seu labor crítico como aplicação de forças específicas, se apresenta como homem do trabalho. Ou, ao menos, como aquêle cujo papel, através da história, tem sido crescentemente aumentado, e aumentado em soma de trabalho. O trabalho intelectual se amplia e se complica na medida em que a história vai amadurecendo os problemas (que às vezes azedam) e acumulando desafios para a crítica.

Não quer dizer que para o político não se dê coisa parecida: êle também tem o seu papel afetado pelo aumento das complicações.

Seria um bom assunto estudar o aspecto que tomam, nos países na situação do Brasil, êsses crescimentos de complexidades, no trabalho do intelectual e na missão do político. No momento, porém, é realmente outro assunto.

# EMÍLIO MOURA

CÉSAR LEAL

A poesia de Emílio Moura não revela a clareza que os maus leitores costumam procurar nos bons poemas. Sem ser demasiadamente claro nem facilmente inteligível, Emílio Moura não é e nunca foi um poeta de vanguarda; um soldado permanentemente engajado no revolucionário exército dos anjos vitoriosos. Seus poemas pretendem sempre comunicar alguma coisa e comunicam, mas nunca são irônicos, fáceis ou desordenadamente estruturados. Acredito que se pode lê-los sem tropeçar em construções sutis, em zelos retóricos ou anti-retóricos excessivos, em emoções artificiosas, em anseios de quem desejasse segurar em braços demasiadamente humanos o céu e a terra, à maneira de Holderlin, e, como um deus romântico, sentar-se misteriosamente no Sagrado Cume da Colina.

Os poucos estudos críticos que tenho lido sôbre Emílio Moura sômente valorizam aquilo que êle menos possui do espírito moderno; citam-no como se tivessem a fazer o melhor elogio que se devesse a um poeta possuidor de tantos méritos. Isso, segundo me parece, é normal. Não conhecem Emílio Moura senão através de uns poucos poemas. E para gostar-se de um autor contemporâneo cujo conceito e importância não hajam sido ainda proclamados pela autoridade de algum Karmazinov provinciano ou metropolitano, é necessário que se chegue a gostar dêle fraternalmente, pois essa é uma das condições essenciais ao entendimento ou compreensão de sua arte.

Não quero dizer que se deva transformar tal processo de escolha e valoração num dogma, numa norma geral para o estudo dos autores vivos. Quero apenas destacar a importância de tal fator no sentido da aceitação ou rejeição de um poeta cuja grandeza artística não caminhe paralelamente ao êxito "social" de outros que, lhe sendo inferiores, se mantêm em "alto

nível” (se bem que numa esfera muito baixa), sustentados por poderosas máquinas de propaganda, movimentadas pela quintessência do colunismo literário medíocre, agressivo, lisonjeador e sobretudo irrelevante.

Um dos deveres da crítica é proteger o leitor, denunciando o que há de falso nessas áreas subterrâneas da vida literária, apontando-lhe o campo para o qual sua atenção se deve dirigir. De certo modo, as universidades estão realizando a tarefa salvadora. Os jovens professores de Estética, de Teoria e História Literária, após uma fase um tanto enfática e equívoca, derivaram para uma compreensão mais ampla de suas responsabilidades. E se já não caem no exagêro de pretender uma crítica exclusivamente universitária, também não permitem que as novas gerações sejam enganadas ou confundidas. Daí por que em suas aulas não são esquecidos poetas como Emílio Moura, João Cabral de Melo Neto, Mário Quintana, Joaquim Cardozo e tantos outros sobre os quais o jornalismo literário silencia, mesmo porque sobre a “poesia e os poetas” poucos tem a dizer.

Há na poesia de Emílio Moura uma consciência intelectual cujo substrato moderno seria de interêsse investigar; creio que em breve isso será feito, pois nossa crítica tem melhorado muito nos últimos quinze anos. Alguns não reconhecem tal fato. As novas concepções, em qualquer dos campos da filosofia — e a crítica é um deles — exigem terminologias novas que precisam ser interpretadas. Sem essa compreensão, a aplicação prática dos conceitos teóricos se torna problemática e difícil. De qualquer forma, é preciso fugir à rotina, ao trilhado caminho de tantas e tão laboriosas formigas, trabalhadoras mas incapazes de se desviarem do esquema ancestral que lhes impede de modificar a arquitetura dos formigueiros. A verdade é que os velhos clichês devem desaparecer, ainda que surjam outros igualmente cansativos e até mesmo corrosivos, mas necessários à luta contra a estagnação intelectual, sempre apoiada na agressividade subterrâneamente ridícula e aterradoramente maléfica de alguns moralistas rococós, defensores da “dignidade do ofício”, da “sublime beleza”, do “eterno estilo romântico” e outras idéias “magníficas”, bolorentas, ca-

rentes de qualquer sentido e originalidade. Se eu fôsse admirador de Shelley, diria com êle que o orongotango se assemelha a tais colunistas, “tanto na ordem como no número dos dentes”.

\* \* \*

Escrever conscientemente é uma das obrigações do poeta moderno, por mais que se fale no “nonsense” como um dos valores essenciais do poema. Falar de “obrigações” é exigir muito de um artista, mas escrever conscientemente é saber também formular respostas adequadas para aquêles que nos perguntam: que é a poesia? Emílio Moura pertence ao número dos poetas que sabem dar boas respostas a tal indagação. A poesia seria para êle o processo de continuidade ao ato daquele que pela primeira vez sentiu a “alegria de quem está descobrindo o mundo”. Seria ainda o desdobramento da palavra que modelou a primeira passagem, dando ritmos à brisa e perpetuando os símbolos da beleza ingênua. É o que êle diz na *Ode ao primeiro poeta*.

Eras criatura e criador

Estavas no gesto maravilhado que armava as primeiras tendas e na mão indecisa que traçava o desenho mágico dos caminhos que se improvisavam; na imagem da vida em que se embebeu o primeiro surto livre do espírito;

Estavas em ti e fora de ti,  
quando os homens desceram um dia, dos montes e se detiveram  
trêmulos diante da planície imensa.

Há nesses versos algo que caracteriza a essência verdadeiramente moderna da expressão emiliana: a visão psicológica intensa, captada por uma reflexão profunda, intuitiva para os golpes sonoros, para a harmonia rítmica, para a sutileza dos instrumentos linguísticos ordenadores da estrutura, que opera unindo à trama lógica a trama idiomática. Nesses versos há algo de aparentado com o que diz certo personagem de Goethe no prelúdio do *Fausto*:

Devolve-me, pois, aquêles tempos em que eu estava em flôr,  
em que um copioso manancial de cantos nascia de nôvo sem cessar,  
em que as névoas me velavam o mundo e colhia eu as flôres que em  
profusão enchiam o vale. Nada eu tinha então e entretanto tinha  
o suficiente: desejo de verdade e prazer na ilusão. Devolve-me

aquêles indômitos impulsos, aquela íntima felicidade cheia de dor, a força do ódio, a potência do amor; devolve-me a juventude.

O leitor poderá sentir melhor a importância de Emílio Moura neste soneto, em que o poeta mergulhado nas águas do oceano ôntico, vacila entre a superfície e o fundo, entre a luz solar e a treva submarina, entre o formalismo conceitual de Hegel e a dialética lírica de Kierkegaard, a analítica existencial de Heidegger e a dúvida shakespeariana do ser ou não ser:

† Desejo de sentir que ora não penso  
ou que penso e o que penso é não vivido.  
A alma retrái-se; o espírito suspenso,  
detém-se: é fio irreal interrompido.  
Há um ímpeto de fuga que não venço.  
Extraio-o de mim mesmo; é sem sentido.  
E assim paio, sonâmbulo, no imenso  
campo que fica entre a presença e o olvido.  
Como entender o que nem foi vasado  
em forma, signo ou luz? Como e por que ando  
perto e longe de mim que ardo ao meu lado?  
Como esquecer que o próprio esquecimento  
do que em mim se rebela e está sonhando  
rói a sêde de ser em que me invento?

A análise do soneto permite ao investigador literário conhecer o substrato intelectual da poesia de Emílio Moura. Trata-se de um poeta moderno, que se expressa através de uma linguagem essencialmente nova, em oposição ao romantismo, hoje na encruzilhada de uma “crise decisiva e final”. Ora, como nem tudo o que se apresenta em nosso tempo como “poesia moderna” seria isso efetivamente, a investigação revela a correta posição de Emílio Moura dentro do modernismo brasileiro.

Extremamente sólida é sua posição e a estrutura de sua poesia o confirma, sustentando uma visão do mundo extremamente rica, harmoniosa e existencialmente apaixonada. Sua linguagem poética nada tem de analítica e especializada nem é implicitamente fetichista na busca de uma expressão moderna. Emílio Moura tem uma visão bastante clara dos problemas da arte em relação às correntes filosóficas dominantes em nosso tempo; mas, consciente ou inconscientemente, está armado de uma sensibilidade linguística que lhe permite ser apenas Poeta.

Disseram-me certa vez que seus poemas apresentam numerosos pontos de contactos com os de Drummond. Mas não

creio que se possa falar de influências de Drummond sobre Emílio Moura. No caso, poderia aceitar-se a tese das influências recíprocas. Tais influências sempre existiram entre escritores de uma mesma época, que possuem do mundo e de seus problemas um nível de visão comum: Emílio Moura e Drummond são da mesma geração; ambos descobriram juntos algumas coisas que se movem abaixo da terra e acima do inferno, ambos são amigos desde a infância e possuem aquêles humor grave dos mineiros que os torna desdenhosos e refratários ao êxito mundano.

Para Emílio Moura, como para Carlos Drummond de Andrade, a poesia é uma captura quase hipnótica do irreal.

Renasces em ti mesma e para ti mesma  
Movimentas o sonho, a poesia e as aventuras imprevisíveis.  
O imponderável é a tua matéria  
A poesia só me visita para que te realizes.  
Que caminhos te prendem,  
que ignotas rotas te iluminam?  
Uma rosa se forma entre teu sorriso e a aurora.  
De repente,  
tudo se torna irreal  
que te sinto visível.

Emílio Moura não é um moralista ingênuo nem possui uma alma limitada que o obrigue a aceitar o contrabando de idéias para difundí-las secretamente. Creio que é necessário dizê-lo, já que há muitos escritores “participantes” que não encontram meios de participar senão através do contrabando. Sem ser político, nem homem de Partido, como Abgar Renault — poeta e também de Minas — Emílio Moura tem revelado, em numerosas ocasiões, uma sensibilidade muito aguda para os problemas humanos em suas relações com a arte, fugindo (ou deliberadamente rejeitando) (ao purismo esteticista, à adoração maçônica da geometria e a submissão de seu processo criador ao universo das realidades essencialmente abstratas ou puramente técnicas. O conceito de Peter Meyer de que a arte moderna está correndo o perigo de transformar-se “num passado de domingos e feriados” não se aplica a Emílio Moura. Sua arte tem um compromisso com a sociedade; não o compromisso didático-teórico dos discípulos brasileiros de monsieur Sartre, que declara preferir comentar um livro medíocre, em

razão de sua própria mediocridade, a estudar um “livro excelente” que não esteja de acôrdo com o programa de sua revista “Tempos Modernos”. O compromisso de Emílio Moura é o de dar a sua parte, no campo das obrigações comunitariamente recíprocas, tal como queria Rousseau no *Contrato Social*.

Ele sabe, tanto quanto poderia saber Schiller, ou o próprio Rousseau que a falibilidade da fôrça é uma lei da própria Natureza: “a fôrça é uma potência física e não se pode ver que moralidade pode resultar de seus efeitos”: daí afirmar que “é inútil atirar aos cães os que, de repente, se rebelam, e erguem a cabeça olímpica”. Não creio que seja uma simples máxima moral, um conceito desligado do conteúdo, sua afirmativa de que no mundo somente a Poesia, a Beleza e a Liberdade hão de sobreviver; ou melhor: de permanecer.

É uma afirmativa tópica, porém marcada pela clareza de um pensamento humanamente solidário. Acredito que nenhuma afirmação é sincera quando feita sob reserva, a meia voz, como se a língua se movesse numa assembléia de conspiradores ou no salão de honra de uma sociedade secreta. As idéias de um homem, especialmente as de um intelectual, devem plasmar-se em símbolos capazes de enriquecer o patrimônio espiritual de um povo; não devem ser conservadas em velhas arcas, onde vivem parasitariamente do calor ditirâmico, da semi-clandestinidade provinciana, da cômica elegância dos chapéus côco ou de flôres conservadas na estufa. Tais idéias só merecem fé, como documento humano, se lavadas da peçanha oportunista. Lavar as idéias, limpá-las de tão corrosivo veneno, é apresentá-las nuas, de corpo inteiro, à luz do sol, sem medir os perigos das críticas negativas a tais experiências de responsabilidade, nem as consequências que delas possam advir. É o que faz um pintor como Francisco Brennand, em seu painel *Batalha dos Guararapes*, onde a bandeira da nacionalidade emerge como um símbolo antecipado de nossa independência, ondulando no cimo do Monte e inspirando os heróis restauradores que atiraram ao mar a ferro e fogo a audácia e o valor dos almirantes holandeses; é o que fazem na poesia artistas como Joaquim Cardozo, Emílio Moura, Ariano Suassuna, em seu teatro, em suas conferências.

Entretanto, escolho justamente êsses artistas porque uma

legião de comentaristas ligeiros os tem apresentado como “alienados” da realidade social, como se a realidade social fôsse apenas a perspectiva estreita que se encontra ao alcance exclusivo de seu econômico nível de visão. Não se pode desculpar Sartre pela responsabilidade que tem na criação de posições sectárias como estas. No ensaio de apresentação de “Tempos Modernos”, Sartre acusa Flaubert pela violenta repressão à Comuna. Contudo, um crítico do valor de Edmund Wilson, cujas simpatias pelo socialismo o tornam insuspeito ao falar sobre Flaubert, chega a conclusões inteligentemente opostas às de Sartre. E assim, num de seus melhores ensaios, condena os que acusam o autor de *Educação Sentimental* de haver sido um acomodado, preocupado apenas com a criação de um estilo “frágil e vazio”, para utilizar uma expressão do próprio Wilson, mostrando ainda ser um êrro apontar uma obra da importância de *Madame Bovary* apenas como “uma parábola do temperamento romântico”. E demonstra como Flaubert foi um escritor de uma consciência social mais profunda do que a de muitos outros que na época faziam literatura exclusivamente social. Zola, por exemplo.

Acredito que a aplicação de tais processos críticos à literatura não se presta a uma apreciação justa da poesia de Emílio de Moura. Seus poemas estão plenos de uma religiosidade artística que o aproximam de um santo. Como ocorre com a *Bíblia* para os cristãos, ou o *Alcorão* para os muçulmanos, alguns críticos ingleses — especialmente a partir de Arnold — julgam que a poesia significa “uma certa seleção de poemas e de poetas que se está sempre a ler e a reler”. Quando digo que Emílio Moura possui a religiosidade de um santo, falo nesse sentido: no sentido de que êle é um dos poetas brasileiros que o leitor brasileiro de poesia brasileira não poderá desprezar. Mas, efetivamente, há nêle um simbolismo religioso, independente daquela religiosidade poética, que o torna muitas vêzes difícil, embora dê a impressão de que está apenas a jogar com as palavras. Neste poema, por exemplo:

No céu, entre nuvens  
minúscula, trêmula  
uma estrêla brilha,  
Que nome terá?

Que trêmula, fria  
no céu aparece!  
Por que se reflete  
tão rútila, viva,  
nas águas do mar?  
Que gênio invisível  
fabrica entre nuvens  
a aérea magia?  
Que trêmula, fria,  
no céu aparece!  
Que rútila, viva,  
nas águas do mar?

Noutras ocasiões, como esta pequena composição, os elementos sonoros funcionam como transportadores de claros núcleos de significação:

Que diz a estrêla  
ao menino? Que segrêdo,  
rápido, baixa, sôbre a fronte  
que se ilumina e capta  
o esquivo maravilhoso?  
Que diz o vento  
ao menino? Que desgnios  
esconde? Que ária inventa,  
entre flôres e frondes,  
para que o infante durma?  
Que múrmura mensagem  
corta o espaço? Que elo,  
rútilo, anula,  
a infinita distância  
entre o menino e a estrêla?

Interpreto-a como um dos mais belos poemas religiosos que já li em tôda minha vida. Sem pretender discutir-lhe as idéias, o conteúdo filosófico é preciso não esquecer, como já lembrei noutra local, que se deve dar a maior atenção aos elementos especificamente sonoros de sua linguagem. Num estudo sôbre Dante, creio que foi Carlyle o primeiro a demonstrar como a expressão do pensamento poético está intimamente associada ao pensamento musical. Que seria o pensamento musical? Carlyle o definiu como sendo a própria poesia.

Há um mundo de sugestões, de símbolos e de imagens na camada sonora da poesia de Emílio Moura. Até mesmo no verso livre, essa bela música não falta nunca:

Quando a luz desaparecer de todo,  
mergulharei em mim mesmo e te procurarei, lá dentro.  
A beleza é eterna,  
a poesia é eterna,

a liberdade é eterna.  
Elas subsistem, apesar de tudo.  
É inútil assassinar as crianças. É inútil atirar aos cães os que, de repente, se rebelam, e erguem a cabeça olímpica. A beleza é eterna.  
A poesia é eterna. A liberdade é eterna.  
Podem exilar a poesia: exilada, ainda será mais bela.  
As crianças a recolherão no espírito e ela ressurgirá mais límpida.  
As horas passam, os homens caem,  
a poesia fica.  
Aproxima-te e escuta:  
Há uma voz na noite!  
Olha:  
é uma luz na noite!

A personalidade artística de Emílio Moura se caracteriza, antes de tudo, pelo domínio técnico da esfera expressiva, o que é muito importante, pois como dizia Gautier — êsse romântico parnasiano que iria mais tarde afastar dos movimentos de vanguarda dois dos maiores e mais revolucionários poetas modernos — Eliot e Pound — o singular em poesia, ou melhor, na realização do poema, não é alguém emocionar-se com “um pôr de sol” mas possuir capacidade técnica para erguer uma estrutura linguística a partir da emoção que tal fenômeno poderá produzir em nosso espírito. É a essa capacidade, a essa aptidão adquirida no trabalho e no estudo, que Oscar Wilde — renegada vítima do puritanismo anglo-saxônico — chamava de “domínio da esfera deliciosa e técnica da linguagem”. Não há em atitudes como as de Wilde ou Gautier nenhum esteticismo, nenhum alexandrinismo, como pretendem alguns, pois não há pior alexandrinismo e pior esteticismo do que o daqueles que pretendem transformar a expressão poética num simples amontoado de confissões e de gemidos, de êxtases místicos, de conteúdo puramente abstrato, como se fôsem produtos de uma fantasia espectral que ignorasse a natureza concreta da arte, sobretudo da poesia.

Entre as espécies de poemas em que se divide o gênero lírico, o soneto é o que exige o mais elevado nível de concretude e de pensamento reflexivo. Questões que envolvem a esfera do infinito e do absoluto, da mitologia e do louvor aos anjos, ou aquelas que estejam intimamente ligadas a problemas filosóficos ou de especulação metafísica, não são as indicadas para temas do soneto. Essa é uma advertência hegeliana que continua de pé. Acredito que as teorias modernas, nesse as-

pecto do problema, estão de acôrdo com as antigas: o elemento protêico que sustenta o soneto é o pensamento reflexivo. Mesmo quando o soneto alcança uma ordenação mágica, como ocorre com frequência em Jorge de Lima, sente-se que é nessa forma fixa, que “conhecimentos, ciência, instrução em geral, se fazem valer”.

No soneto — diz Hegel — “o poeta não descreve simplesmente as disposições da alma, os suspiros, a dor, o desejo ou as percepções dos objetos exteriores, com uma concentração interior; senão que se move ligeiramente em diversos sentidos, dirige com calma um olhar à mitologia, à história, ao passado, ao presente, e no entanto, se reintegra sempre em si mesmo, se limita e se contém”. Não é fácil escrever um bom soneto. Especialmente um soneto moderno, que de comum com o tradicional possui exclusivamente a forma exterior.

Emílio Moura é um dos mestres do soneto moderno. O soneto moderno, tão injustamente apreciado por comentaristas ligeiros, ou emparedados em movimento de vanguarda, que abusando dos leitores de poesia esquecem a famosa advertência de Wordsworth: “Scorn not sonnet”. Os primeiros são mais perniciosos, pois possuindo da literatura um conhecimento mais paroquial do que provinciano, não se envergonham de afirmar que o “modernismo” teria degradado o soneto, destruindo, assim, a bela tradição clássica, romântica, simbolista e parnasiana. E logo apontam nomes: os daqueles que na atualidade teriam restaurado tão “bela tradição”. Ainda que eu admire muitos dos sonetos realizados na fase colonial de nossa literatura — especialmente os de Gregório de Matos e Cláudio Manuel da Costa — assim como os dos nossos românticos, simbolistas e parnasianos, creio que em nenhuma época o soneto foi cultivado com maior rigor e beleza do que na fase moderna. Não houve, portanto, restauradores nem renovadores de uma “tradição” perdida. A tradição do soneto nunca se perdeu em nossa história literária. Houve aperfeiçoamento do soneto, sim; inclusive maior independência em relação aos modelos europeus. O soneto moderno brasileiro — ao contrário do romântico, simbolista ou parnasiano — não conhece divindades tutelares como Victor Hugo ou Gautier, Lecomte de Lisle ou

Heredia, Baudelaire ou Mallarmé. Manuel Bandeira, um dos fundadores da nossa poesia moderna, é também um dos maiores sonetistas de todos os tempos. Não só escreveu sonetos como os traduziu belamente de vários idiomas. Belos sonetos foram escritos há mais de quarenta anos por Jorge de Lima. Há mais de vinte, Vinicius de Moraes já era um mestre nessa forma fixa. E todos apresentando traços estilísticos inconfundíveis, comuns à poesia moderna.

Quando alguns poetas são apontados como “restauradores” ou “renovadores” de uma tradição perdida, o que não é exato, pois até no período de trânsito do parnasianismo ao modernismo, em que as fronteiras entre os dois movimentos eram ainda extremamente fluídas, não faltaram os belos sonetos de Augusto dos Anjos. Pouco se fala dos sonetos de Emílio Moura e do que êles representam como situação — não direi de “renovação”, que isso não existe — dentro do movimento moderno brasileiro. Vejamos, pois, um soneto de Emílio Moura escrito há mais de vinte anos:

Esquecida no tempo, a alma procura  
algo que, já não é, porque era tanto.  
Onde amor se desfêz, se ainda perdura  
a luz que nos mandava e se fêz pranto?

Algo torna a vibrar, algo que a pura  
fôrça de ser revela o próprio encanto,  
luz que à noite mais cega, mais se apura,  
trêmula voz transfigurada em canto.

Voltam fluídas lembranças à retina,  
cálidas formas, luzes de extramundo...  
e a vontade de amar que amar ensina,

a mente, não, mas a alma há de deter  
no que tem de mais límpido e profundo  
e embora fugaz vive no eterno.

A atmosfera moderna dêste poema está implícita nas questões de natureza existencial que êle suscita. A alma, esquecida no tempo, procura o amor que por haver existido em demasia já não existe. Tal idéia remonta a Lucrecio, na *Natureza das coisas*, quando fala do assombro de que seria tomado o homem que habitando um mundo onde o sol jamais houvesse aparecido, de súbito contemplasse tal milagre e a mara-

vilha de sua luz se transformaria na maravilha das maravilhas. Como para nós o sol existiu sempre em demasia a beleza da Estrêla que ilumina os dias dos êxitos mortais de nossos olhos não é notada, senão pelos temperamentos verdadeiramente artísticos. Verifica-se que Emílio Moura trata aqui um tema difícil, o do amor; não o faz, entretanto, segundo o cânon tradicional. A alma procura o amor, que não está apenas nela mas também em nosso corpo, onde se acende o pranto ao lhe ser enviada a mensagem da alma, a luz dissipadora das dúvidas do poeta. Então uma nova vibração se apossa do ser, e o poeta recolhido à solidão sente que a mensagem espiritual se intensifica e se apura, até que a emoção (voz trêmula) se transfigura em canto.

Assim, como resultado dessa "procura" solitária, voltam à retina lembranças extremamente lábeis (fluídas), formas ardentes, uma nova luz: luz de extramundo. Com tais recordações, a vontade de amar, que é a melhor mestra do Amor, segundo o Cristianismo, ensina à alma (não à mente) a deter o instante fugaz que eternamente vive em tôdas as coisas, límpido e profundo. O soneto está pleno de sentido. Não é um simples jôgo de idéias ou de palavras. Para alcançar tal resultado, o poeta empregou uma técnica condizente com o tema, isto é, com a estrutura, pois não podia prescindir da música, dos valores sonoros, daquilo que Matthew Arnold costumava chamar "imaginação auditiva", o tipo de imaginação que T. S. Eliot observou na visão poética de Milton. Possuindo valores tradicionais, o soneto é moderno pela interioridade do movimento estilístico, pela realidade estimulante, que se encontra em cada verso, em cada palavra; pela penetração psicológica, pela compreensão dilacerante do puro amor que já não é por haver sido em demasia. Um romântico não poderia escrevê-lo; para um romântico o "homem é um Deus quando sonha e um mendigo quando pensa". Para um poeta moderno, creio que a fórmula de Holderlin deve ser invertida: "O homem é um mendigo quando sonha e um Deus quando pensa". Ao contrário do que muitos afirmam, a melhor poesia moderna está profundamente penetrada de pensamento. O soneto que acabo de transcrever é um soneto moderno, diferente de muitos outros

que sendo escritos agora e rotulados de "modernos", não são mais do que exercícios verbais, ou meros pastiches parnasianos. O leitor poderá penetrar-lhe o sentido recôndito, mas não encontraria nem mesmo nos sonetos de Drummond, algo que pudesse superá-lo, como situação nova no gênero. Para alcançar tal resultado, Emílio Moura não sente necessidade de ser um excêntrico, um participante farisaico, nem mesmo para alcançar rimas belas, raras e perfeitas como as que se observam no terceto final: deter-eterno. Rimas que parecem encerrar todo o significado do poema. Não estão aí para assombrar o neófito ou fornecer temas para dissertação à crítica. Foram colocadas pela própria necessidade que elas mesmas anunciam, reter do eterno o que o instante fugaz tem de mais *límpido e profundo*.

Também não se observa na poesia de Emílio Moura utilitarismo: nem utilitarismo moral, nem utilitarismo social ou político. Isso não quer dizer que seja êle um esteticista que viva com a cabeça no chão e os pés no ar. Ao contrário: Emílio Moura é capaz de conviver com seus vizinhos, embora deteste a vulgaridade burguesa, a sabedoria dos contrabandistas de whisky, o moralismo dos hipócritas e filisteus, os conhecimentos de Miss Universo sôbre a poesia de Dante, Shakespeare e Lorca, a eleição do escritor do ano por cronistas mundanos, sindicais ou políticos. À semelhança de outros grandes poetas de nosso tempo, sem deixar de pisar na terra, Emílio Moura sabe que a realidade não deve ser contemplada com olhos demasiadamente abertos nem severamente lúcidos. Pois viver não dói. O que dói é essa estranha lucidez, misto de fome e de sede com que tudo se devora.

# A TÉCNICA NARRATIVA NA FICÇÃO DE GRACILIANO RAMOS

LEÔNIDAS CÂMARA

Dos quatro romances de Graciliano, três são construídos pela confissão do personagem central. Assim em “Caetés”, com João Valério; em “São Bernardo”, com Paulo Honório; em “Angústia”, com Luiz da Silva. Êsses três personagens-narradores são tipos atormentados e prêso a uma vida medíocre, a uma rotina de onde emergem para o drama passional. Todos têm a obsessão de criar uma obra, um romance e terminam pelo relato da própria vida, da experiência amarga em que se meteram e de onde olharam o mundo.

Paulo Honório, em “São Bernardo”, convoca os amigos para com êle trabalharem num romance. Dispensa-os, em breve, pois Nogueira queria “o romance em língua de Camões, com períodos formados de trás para diante” e porque Gondim apresentara “dois capítulos dactilografados tão cheio de besteiras que me zanguei: — “Vá para o inferno, Gondim, você acanhalhou o troço”. Está pernóstico, está safado, está idiota. Há lá ninguém que fale dessa forma”.

Em “Caetés” o guarda-livros “João Valério” elabora um singular romance, inacabado, a fim de fugir ao tédio da vida e por um delirante sentimento de vaidade. Dêle os amigos poderiam dizer: “Isto de selvagens e histórias velhas é com o Valério”. Luiz da Silva, em “Angústia”, lembra a sua pobreza: “Valorizava a esmola: trago um romance entre os meus papéis”: Ou: “Felizmente a idéia do livro que me persegua às vêzes dias e dias desapareceu”. A idéia, no entanto, retornará: “Enquanto estou fumando, nu, as pernas estiradas, dão-se grandes revoluções na minha vida. Faço um livro, livro notável, um romance”.

Essa fixação de idéia em cada um dos personagens pode

revelar um traço dos anseios do autor, anseios de projeção susceptível de atacar um homem como Graciliano, sóbrio, sem vaidades, entrando na literatura na curva dos quarenta anos, mas já com os escritos engavetados, com muita coisa feita e muita coisa meditada, em esbôço, desde a juventude. Possível que Graciliano, que foi como João Valério humilde guarda-livros, que como Luiz da Silva conheceu a rotina cinzenta do funcionário público, que observou e às vezes sofreu tudo quanto os seus personagens observaram e sofreram, tenha se sentido durante largos anos, anos que precederam o célebre relatório que êle — Prefeito de Palmeira dos Índios —, lançou ao país, chamando a atenção sôbre si, arrancando da gaveta o primeiro romance (Tadeu Rocha — Modernismo e Regionalismo), um romancista sem chance. Mas aqui interessa, sobretudo, saber até que ponto os personagens-narradores de Graciliano, com a obsessão do romance, com o mesmo nível de mediocridade, têm êsse traço comum e peculiar em função da técnica narrativa ou da materialidade psicológica de ficção.

Graciliano Ramos não quer que o seu romance seja um simples campo de aplicação da análise psicológica, tanto quanto os romancistas preocupados com a interiorização fizeram dentro dos processos psicanalíticos uma excelência de método, às vezes árida e cerebral. Não somos capazes de imaginar Graciliano Ramos formalizando-se segundo um método para escrever. Isto de se tomar o uso do monólogo, da introspecção firmada na primeira pessoa, de transferir para o personagem tôda a carga da história evidencia, sem dúvida, técnicas, modos, formas de contar, de criar, de conferir à ficção novos desenvolvimentos. São formalizações do estilo narrativo que já alcançaram um caráter geral, e, amplamente utilizadas, integram um padrão artístico apoiado na psicologia. Mas em Graciliano temos de distinguir o manejo dessas técnicas com a carga psicológica da sua obra, na mesma proporção com que se faz a diferença entre conteúdo e forma, espontaneidade e artifício. Não se pretende demonstrar o absurdo, isto é, que a vida mental do autor não é a mesma vida mental do personagem. Mas no romance de Graciliano o mundo das percepções do personagem não parece vir de "fora", de outrem, do romancista. Não importa

que se possa descobrir um ou outro traço de temperamento do autor na feição dos personagens, na demarcação de cenas e ambientes. São materiais que todo artista utiliza na sua obra, obra que no caso de Graciliano está diretamente fundada na vida por uma espécie de realismo doloroso, mas sêco. O trabalho do crítico não é levantar a biografia de um poeta, de um romancista, perseguido no poema ou no drama das vidas, na obra recriada, a fisionomia do autor. O interêsse humano da ficção está na medida, na proporção da história, na correspondência entre o imaginado e o real. Pouco importa que as coisas estejam colocadas acima da realidade, realidade tida como percepção consciente do mundo; pouco interessa, também, que o romancista ultrapasse fronteiras de tempo, de espaço e se projete num mundo ideado, pressentido, intuído. A proporção a que nos referimos não é distância ou aproximação das coisas existentes, mas, e sobretudo, correspondência entre o mundo de fabulações do autor e do mundo de fabulações que cada leitor carrega consigo, queira ou não queira, e que se faz presente diante de uma história. Graciliano Ramos, ninguém, em verdade, há de contestar ser êle de uma imaginação disciplinada pela objetividade e senso exato das coisas reduzidas pela ficção. Mas Graciliano aperfeiçoou a sua técnica de romancear, de tal modo submeteu a imaginação a um trabalho de adequar-se à realidade, que anula no leitor, também, a capacidade ideativa, arrebatadora, chamando-o à consciência, à análise, à observação sêca e sóbria do real. Para tanto e com o fito de fazer uma obra impessoal, desapaixonada, mas válida, Graciliano Ramos materializa a densidade psicológica do romance a partir mesmo da introspecção. Nma análise psicológica remoente, torturante, enervante que termina por dissipar no leitor uma possível idéia de que o mundo mentalizado pelo personagem decorre de uma imposição do romancista. Dir-se-á que todo processo do romance psicológico com base no monólogo assim se delinea; que essa é uma técnica dos grandes analistas. No entanto é preciso distinguir neste tipo de romance a análise puramente descritiva daquilo que se passa no "pensamento", nas reflexões e reações do personagem, da análise expressionalista. Graciliano Ramos não descreve processos de mentação

como se tratasse de fenômenos. Narra e ao narrar apóia a tomada da realidade exterior com o mundo das percepções do personagem-narrador. Pode parecer, assim de um golpe, que narrativa e expressionismo sejam coisas iguais na ficção do autor de "Angústia". Insistimos, no entanto, em diferenciar a técnica de narrar com a de expressar. Nessa última não existe propriamente uma técnica ou metodologia formalizada, contudo uma materialidade psicológica que é o lastro de todo o seu romance, até mesmo "Vidas Sêcas", no estilo indireto, revela essa condição. Damos um exemplo comparativo: Em "Angústia", nas páginas finais, quando Luiz da Silva mata o seu rival, e nos momentos seguintes ao crime, tudo quanto o personagem sofre, sente, pensa e imagina durante a penosa crise, nada tem de descritivo. É uma cena *expressionista*. Agora, quando Machado de Assis nos põe diante do delírio de Rubião, na página célebre de "Quincas Borba", verificamos que o delírio é descrito, contado, narrado. O autor nos impõe o delírio de Rubião. Em face dessa amostra de um e outro escritor não é difícil perceber o que afirmamos, reiteradamente, acêrca de narrar (obediente a uma técnica) e a materialidade psicológica do romance de Graciliano, *expressionista*, espontânea, fluente, desvinculada de qualquer formalismo.

Ainda com base em "Angústia", o mais introspectivo e puro dos romances do autor, demonstraremos a distinção entre narrativa e expressionismo. Quando o personagem, logo às primeiras páginas, ao falar da sua convalescença regressa à fazenda onde passara a infância, começa a recordar o avô morto, o pai morto, a tristeza, o luto e a decadência da família, começa, enfim, a se reconstituir de corpo inteiro, vemos que se trata de uma criatura que se agita nos quadros de uma existência não meramente identificada com o real, mas verdadeira. E por que o personagem não é apenas identificado com a vida, tomamo-lo como pessoa, como ser.

O caráter denso da obra, sua envolvente camada psicológica, a conferir verdade às cenas, aos tipos não esquematizados, mas extraídos da vida e recriados pela elaboração do artista, terá uma sólida base na linguagem de exata conotação semântica, conforme estudaremos mais adiante. É a essa base, que

classificamos como formal, que denominamos como o revestimento artístico da obra, que se deve olhar pelo prisma de um método, um aperfeiçoamento técnico do autor. Exata seleção de imagens, concisas, firmes, diretas; linguagem adequada ao tipo psicológico do personagem, apropriada e ambientada; frases cortantes, sucessivas, inteiras diretas; diálogos reproduzidos pelo autor-personagem ao vivo e criticados segundo as suas reações mais sutis. Um retomar de cenas, de conversas, de palavras, de momentos que fixam o personagem no centro da história, pensando, agindo, agitando-se e estabelece sua conexão com um mundo duplamente visualizado: pelo impacto na idéia, por uma espécie de retôrno do sensível, do dolorosamente real e pela contrapartida das reações sobre a vida. Fôrças dialéticas que se abatem na consciência do personagem, fazendo da sua vida uma agitação contínua a desembocar numa síntese, num resultado de tudo quanto foi de encontro à sua consciência e de tudo quanto êle tentou expulsar, repelir ou aceitar agoniadamente. Em "São Bernardo", romance de uma narrativa coordenada, planejada dentro de um nível de pura e amarga confissão, Paulo Honório faz o balanço da sua existência, com desalento, para afinal exclamar que deveria ter permanecido na pobreza do seu comêço de vida, na simplicidade da crença, no embrutecimento da inteligência: "Se houvesse continuado a arear o tacho de cobre da velha Margarida, eu e ela teríamos uma existência quieta. Falaríamos pouco, pensaríamos pouco, e à noite, na esteira, depois do café com rapadura, rezaríamos rezas africanas, na graça de Deus".

Agora já nos é possível, desde que traçamos a linha geral da ficção do autor, do seu método narrativo e da sua introspecção como materialidade psicológica, e quando conhecemos que o autor manipula seus personagens dentro de uma existência não identificada apenas com o real, jogando com o personagem num embate dialético, diferenciá-lo de outros tipos de romancistas apegados à mentação.

Uma grande parte dos romances ditos de introspecção ou pura mentação, resvala num absurdo, num artifício. Aos personagens é conferida tamanha carga subjetiva, tão intensa interioridade no pensar e no sentir, que isto resulta em ficarem

êles construídos, quase exclusivamente, de pensamentos, sensações, descarnados, espíritos apenas a dominar todo o campo do romance como se não possuíssem uma vitalidade corpórea, uma animação de gente de carne e osso. Não vivem porque não são dotados de linguagem de comunicação, de oralidade, de uma ligação entre o interior e o exterior. Centralizam-se em torno de um ponto obsessivo de sua paixão, em regra geral, e tentam realizar-se no plano extenso da história como unidade, como elemento exclusivo. Tais criaturas feitas de uma massa de complexos, de anseios, de angústia, incapazes do diálogo, esbatidas numa monologação contínua, terminam por nos parecer objetos pensantes...

A técnica narrativa elaborada segundo um plano, compele o romancista à contingência de um cenário; à fluência do tempo; ao relêvo psicológico dos personagens; à fixação de situações e fatos. E se pelo diálogo, pela viva oralidade movimenta as cenas, alcançará a dramaticidade necessária à composição. Claro que nenhum romancista deve se apegar a um sistema de trabalho, a um plano de elaboração que não atenda à subjetividade criadora. Modernamente o que o romance vem realizando é a sondagem mais sutil e íntima da vivência interior, a fim de arrancar-lhe a onda contínua, inquietante, fluída do pensamento. A análise desloca o seu ponto de apóio do exterior para o interior, da particularização objetiva para a generalização subjetiva em torno da vida. O mundo passa a ser apreendido pelos impulsos psíquicos mais inconfessáveis. A criatura é o centro da história, mas sua posição não exige, no romance, nenhuma psicologia que distórça a realidade interior em choque com o exterior. Sua paixão não precisa de um relêvo, de uma capa sentimental, ou idealista. Vem desnuda. Já espaço e tempo podem ser desprezados como elementos lógicos, contingentes na composição. Fundem-se, plasmam-se, anulam-se, atenuam-se ou desaparecem. A unidade psicológica mais funda faz com que matérias diferentes apareçam unidas ou embaraçadas.

Protust inova no romance uma noção, uma medida dolorosa e afetiva de tempo-memória. Uma memória com a sensibilidade da carne. Joyce subverte o equilíbrio histórico da nar-

rativa, com "Ulisses", jogando com uma multidão de imagens pelo aprofundamento das visões mentais puras. Kafka cria uma vasta alegoria, de vários planos, do absurdo destino do homem, absurdo que passa a ser a única e viva realidade, repetida inútilmente; a criatura forceja por dar um sentido, uma luz à vida mas afunda no aniquilamento. Assim, cada vez mais assistimos à evolução de um romance sério, complexo, multiforme, um romance que não se delinea pela superfície da vida, pela crônica de fatos, seja sentimental ou realista. No Brasil o regional se constituiu no caminho mais usado para a renovação ficcionista. Os diversos ciclos do romance, como se convencionou chamar a evolução moderna do gênero no país — ciclo da cana de açúcar, do cacau, das secas... não formaram padrões, não submeteram seus respectivos escritores a um nivelamento formal. José Lins do Rêgo abre o lirismo regionalista pelo documento de um sistema de vida cantado pela afetividade do autor e é ainda um escritor poderosamente dominado pela memória emocional, pelas reminiscências. Jorge Amado da fase de "Jubiabá" (não me refiro ao Jorge Amado cinematográfico e pitorêsko de "Gabriela, Cravo e Canela") dava plena liberdade à imaginação incontida, juvenil e nervosa para construir um engajamento lírico com a realidade. O que há de épico, de vigorosamente sentimental nos romances dos seus primeiros tempos, está impregnado de uma demagogia literária socialista... Graciliano Ramos envereda pelo romance materialmente psicológico e de um regionalismo universalista no mais exato sentido do termo, às vészes empregado indiscriminadamente. Em Graciliano, mais que em qualquer dos autores brasileiros aqui citados, pode-se apanhar a linha de evolução do romance, nos seus delineamentos fixados a partir de um Dostoievski, de um Machado de Assis, de um Joyce, mesmo de um Kafka (pela sensibilidade à contingência de destino do homem) levando-se em consideração a técnica de narrar e a essencialidade da obra. Evidente que não estamos a cotejar qualidades, formalizações, valôres, mas ressaltamos com ênfase a posição do autor de "Memórias do Cárcere" no contexto do romance psicológico de interiorização, mesmo quando essa interiorização possa ser conduzida pela linguagem ou estilo in-

direto, mas toda vez que ela represente uma análise vivencial íntima e profunda, colocando o homem em face do mundo numa alternativa dialética. Esse tipo de análise psicológica, que não se ressent da fabulação apenas cerebral, da aplicação do literário do psicanalitismo, da descrição pela linguagem pura ou automática de um "estado", foi alcançado por Graciliano num nivelamento material com um Doistoievski, um Joyce, um Kafka, mesmo um Machado de Assis, descontadas as peculiaridades de cada um. No caso do romance brasileiro moderno e de tendências psicológicas, tal nivelamento não poderia ser aplicado indistintamente. A técnica narrativa a fluir da materialidade psicológica do romance de Graciliano Ramos é o primeiro traço que o distancia de outros romancistas nacionais inclinados à captação do interior, das vivências anímicas. Um autor como Otávio de Farias, como Cornélio Pena levaram à frente um outro tipo de romance psicológico, de técnica diversa, quando o elemento realista sofre uma distorção intencional para atender, pelo comportamento dos personagens, à linha ideológica do autor e às suas convicções estéticas. Não estamos esquecidos do fato de que Graciliano Ramos conduz o seu romance numa linha evolutiva que vai da variedade para a unidade e que assim atinge diante da vida uma filosofia, uma esteira de concepções amargas, concepções que se cristalizam num alto sentido de humanidade. Mas em Graciliano não existe um propósito de narrar, de recriar a vida segundo um ideologia que sirva de plano à obra. Quando ele narra, fixa tipos, demarca paisagens, desenvolve, enfim, o seu poder de fabulação, não está sob o domínio de uma tese, de um propósito, de um desígnio, nem se subordina a nenhum método, mas revela com fidelidade espantosa um trabalho consciente cuja finalidade maior é aderir à verdade.

Possível que tenhamos nos distanciado um pouco do nosso tema, da análise da técnica narrativa no romance de Graciliano Ramos. No entanto é nossa preocupação colocar o ficcionista dentro de um esquema do romance psicológico moderno, antes de se enfrentar a estudo do texto. Não estivemos comparando Graciliano com nenhum escritor e tanto é certo que não há uma aproximação plausível entre o criador de "Insônia" e Kafka,

que o primeiro se projeta no real e o segundo cresce na alegoria. Contudo o relêvo psicológico que Kafka dá a seus personagens (em O Castelo, o Processo, A Metamorfose) denuncia um tratamento de nível igual ao de Graciliano. Ambos os escritores fixam suas criaturas pelo obsessão consciente; ambos os escritores jogam com a vida e o homem numa posição dialética. A fatalidade é o absurdo, a contingência. Tanto "Fabiano" de "Vidas Secas" luta contra uma sorte adversa, inexorável, num determinado plano de vida, quanto um Joseph K., numa dimensão maior, se debate numa agonia para se salvar. Não são escritores aproximados por meras coincidências estéticas, que essas não vinculam, definitivamente, nenhum escritor. Não se trata de coincidência, mas de filosofia diante da vida. A angústia é o tema mais ousado e usual da literatura moderna de ficção e é pelo sentido consciente dessa angústia que romancistas como Kafka, Graciliano, Camus, se aproximam e têm uma filiação tão estreita. São romancistas modernos porque têm na carne e no espírito tomado a medida do sofrimento humano. Creio que em nenhuma outra fase da história do romance o elemento trágico, o "pathos" foi tão evidente quanto o é agora. Talvez apenas a tragédia grega possa nesse sentido ser colocada em paralelo com o romance moderno. E não se deve esquecer que uma obra como "Édipo, Rei", não se funda apenas numa cadeia de acontecimentos fatais, no desígnio dos deuses, num fado. Sua grandeza dramática está não só na inutilidade trágica da agitação do homem, na sua inquietude, quanto na materialidade psicológica com que os personagens foram revestidos. O drama maior está em que o homem é consciente da sua inconsciência. Édipo não faz conjecturas sobre a vida. Édipo age. Toda vez que a técnica de narrar transforma o personagem em objeto pensante, está retirando da obra o seu caráter dramático, está restringindo a ampla esfera da vida. Não há dois gêneros que tanto se aproximem como o drama e o romance.

Parece que não é muito difícil demonstrar que a obra de Graciliano, com ser simples e sóbria na sua elaboração estilística, é complexa na sua estrutura psicológica, no aprofundamento que faz do homem. Porisso (estamos analisando a técnica

narrativa não como mero estudo dos elementos formais, de superfície, mas da textura interna da obra) causa-nos um certo mal estar a leitura de algumas passagens da “Crítica n.º I”, de João Gaspar Simões, citada já na Introdução. O ensaísta português, naquê tempo (1938) emitiu determinados juízos sôbre os romances de Graciliano, juízos planos na maioria, poucos outros mais agudos. Não me dei ao trabalho de verificar se o crítico mudou de opinião, mas à época em que escreveu “Crítica n.º I”, conhecia de Graciliano “Angústia”, “São Bernardo” e “Vidas Sêcas”. Além disso fêz estudos aprofundados de José Lins do Rêgo e Jorge Amado.

O fato é que João Gaspar Simões abre o ensaio, afirmando: “Em Angústia está patente a incapacidade do escritor americano (não só brasileiro, note-se) para descer ao estudo do homem no que nêle há de mais complexo”. O certo é que desgostava o estudioso português o uso que Graciliano fazia da introspecção como um “método narrativo”. Veja-se o que diz de “Angústia”: “Angústia é, afinal — melhor: pretende ser a confissão de um crime no tom patético e perturbado dos romances dostoiévskianos. O protagonista desta obra tenta, por assim dizer, libertar-se de uma obsessão confessando-se. Freud e Dostoiévski dão-lhe o tom e o movimento obsidiante do estilo. Depois do crime, praticado num estado quasi sonâmbulo, vem a crise. O criminoso liberta-se da crise confessando-se. Êste é o tema da obra. *Graciliano Ramos quis dar vida interior e a expressão analítica dela a um ser que se nos afigura destituído de interioridade, ou, pelo menos, destituído da consciência dessa interioridade.*” (grifamos).

Para João Gaspar Simões a obra de Graciliano se ressentia de convencionalismo psicológico e por “Angústia” tira uma média da deficiência dos outros dois romances que leu. Para nós o êrro interpretativo do agudo crítico português (talvez desculpável pelo recuado tempo do escrito), está naquêle: “um ser que se nos afigura destituído de interioridade”. Ora, nenhum ser humano, rigorosamente, é destituído de vida interior. Pior ainda: “destituído da consciência dessa interioridade”. O homem vive numa permanente auto-análise, numa constante atuação consciente. Só aos irracionais caberia aplicar o con-

ceito que João Gaspar Simões fêz do personagem de “Angústia”, e olhem lá a cachorrinha “Baleia”, de “Vidas Sêcas”... Mas João Gaspar Simões não diz uma coisa sem lastreá-la de uma razão. É que êle distingue, como veremos adiante, organizações psicológicas complexas das simples. Certo? Talvez haja andado com razão nêsse passo, mas ao dizer que a interioridade, e a consciência dela, sejam faculdades sômente privativas das organizações complexas, confundiu a intensidade psíquica do indivíduo com ausência de vida psíquica, logo consciente, logo racional. Desde o comêço dêste ensaio vimos insistindo, até com certo enfado para o leitor, que em Graciliano Ramos a matéria psicológica não é um método narrativo. A narrativa é conduzida pela consciência do personagem através de certas peculiaridades estilísticas e, portanto, formais. Não se há de entender as duas coisas como uma só e proclamar que Graciliano faz um romance de convencionalismo psicológico, quando êle realiza a sua obra pela pauta da verdade. Realismo não é convencionalismo. Mas João Gaspar Simões só acredita (ou acreditava) na interioridade provinda de “psicologias complexas”. O indivíduo de vida rudimentar não tem, para êle, capacidade de auto-análise ou nêle essa capacidade não se coloca bem. Entende, ainda, que “*o monólogo interior, forma muito explorada pelos novos romancistas brasileiros, não é novidade entre nós*”. Note-se que o crítico apanha o monólogo sob o conceito de “forma”, método. Adiante diz: “José Almada Negreiros, usou-o na sua “Engomadeira” muito antes que James Joyce lhe tivesse dado foros de cidade”. Veja-se de logo que o ensaísta, descuidado, talvez, de ver no romance de Graciliano a introspecção como uma densa camada a envolver tôda a obra, e por estar convencido da ausência de interioridade nas criaturas rudimentares (“tipos brasileiros”), partiu para qualificar o escritor alagoano de convencional. Isto é devido, cremos firmemente, à indistinção que muitos críticos fazem dos elementos de forma e conteúdo. Assim a deficiência do convencionalismo, para João Gaspar Simões, alcança também “São Bernardo” e “Vidas Sêcas”: “Nos outros dois romances traduz-se num igual convencionalismo, embora já não de caracteres, mas apenas de técnica”. No caso de “São Bernardo”

está em o autor atribuir à história a um “homem confessado de letras gordas e inimigo de tôda a expressão escrita”. Em “Vidas Sêcas” é convencional a redução a quadros de quasi puro monólogo interior a vida de um pobre vaqueiro, sua mulher e filhos, tipos característicos de psique vegetativa, destituídos de qualquer espécie de interioridade anímica. Isto é: Graciliano Ramos tentou dar existência a qualquer coisa que não existe”. Veja-se o complemento: “Graciliano Ramos quis aplicar à expressão de psicologias rudimentares métodos que só quadram bem à expressão de psicologias complexas”. No entanto o ensaísta reputa tal processo “nefasto” apenas ao romance “Angústia”, embora o método seja discutível quanto a “Vidas Sêcas” e “São Bernardo”, “duas obras fortes”.

O êrro de João Gaspar Simões vai mais longe, quando ao apreciar o valor de Graciliano, na ordem das suas preferências e restrições, às vêzes muito injustas, confessa o seguinte: “Porisso, quando abandona os casos de *humanidade complicada*, para tratar *tipos humanos brasileiros*, atinge uma verdade, uma “exatidão”, a que nenhum dos seus camaradas chegou ainda”. Os “tipos humanos brasileiros”, naturalmente, para o crítico português, estão fora da classe de “humanidade complicada”. Com certeza, não possuem “psicologia complexa”, interioridade, “consciência de interioridade”. Não é demais acrescentar que João Gaspar Simões entendia que somente um público português de leitores de “fraca cultura e mediana compreensão tenham aceitado nelas facilmente novidades — direi modernismos — que até hoje lhes têm parecido intragáveis em obras portuguesas”. Estas palavras foram escritas a propósito do exotismo dos novos romancistas brasileiros e no corpo do estudo sobre Graciliano Ramos.

O exame crítico da ficção do contista de “Insônia”, na pena de muito ensaísta de nome feito, evidencia sérias restrições com referência ao aprofundamento da intimidade dos personagens e condução da narrativa. Assim, uma análise da técnica do romance envolve não só aprofundamento de processos de escrever, mas e sobretudo uma penetração nas camadas ideológicas da obra. O crítico estará sempre a braços com um corpo complexo e multiforme, uma estrutura polivalente,

uma organização que entrelaça personagens e ação e ambiente num bloco. Justifica-se, portanto, que ao analisar a técnica narrativa não estejamos adstritos ao estudo dos elementos formais puramente expressivos, porque essas peças terão tratamento especial mais além, na parte dêste ensaio destinado à “Linguagem e Expressividade”. Para nós, e não é ocioso repetir, a análise da técnica de narrar implica, com prioridade, o exame lato e vertical do acêrvo ideológico de uma obra, além do estudo dos materiais de que o autor lançou mão para manifestar o seu pensamento num plano artístico.

Assim, sempre é de necessidade trazer ao trabalho as opiniões críticas nada impressionistas, nada esteticistas, os julgamentos valorativos de profundidade, mesmo quando tais interpretações entram em choque frontal com a compreensão que formamos da obra de Graciliano. Assim, ainda, um estudo como o de Olívio Montenegro (O Romance Brasileiro) auxilia a tarefa da análise estruturalista, abre perspectivas amplas sobre o texto, estabelece um debate interpretativo da primeira ordem.

Olívio Montenegro põe no alto da obra de Graciliano Ramos o romance “São Bernardo”. Cremos, também, que formalmente é o seu trabalho melhor elaborado. De uma elaboração mais romanesca. De um plano equilibrado pela trama bem delineada. Mas não chega a ter o valor emocional de “Vidas Sêcas”, nem sua repercussão como obra de rebeldia e protesto. Olívio, no entanto, emite alguns juízos severos ou injustos, até, a respeito do mesmo “Vidas Sêcas” e “Angústia”. As restrições principais atingem a imaginação do autor e o seu “plano psicológico”. Seleccionamos os reparos de maior pêsso e para nós os de maior incompreensão, interpretações que representam o reverso ou a negação, até, de tudo quanto procuramos mostrar no romancista. Assim escreveu Olívio: — “Falta-lhe sem dúvida o dom de uma grande e criadora imaginação para abrir uma visão mais dinâmica das coisas; para libertar o lógico que há no fundo dêsse romancista”.

Afirmamos, anteriormente, na Introdução, que a faculdade fabuladora de Graciliano não era limitada, mas se exerceu sob uma rígida disciplina do consciente, do “lógico” que

Olívio queria ver libertado no escritor. Ora, essa libertação do “lógico” seria o aniquilamento do romancista. Parece-nos que entre faltar imaginação criadora, uma “grande imaginação criadora” e ter o ficcionista sua imaginação policiada pela consciência adstrita ao exato contexto do real, vai uma grande diferença. Não se trata, pois, de ausência, mas de contrôle. Em Graciliano é certo que a fabulação não se estendia, como em Machado fizemos notar, numa densidade, numa extensão de vôo, na construção de um dilatado mundo. Graciliano tem a faculdade criadora trabalhada pela introspecção submetida a uma consciência agudamente atuante. Não seria o caso da imaginação libertar o lógico e garantir uma visão mais ampla das coisas, como pretende o crítico recifense. Se tal acontecesse, a obra de Graciliano cederia terreno que encampa uma aderência absoluta à verdade. Além do mais, o que é imaginação de criatura para criatura, de artista para artista, de criador para criador? Como a consciência não obedece a um padrão, a capacidade fabuladora também varia de tipo para tipo. Mas Olívio é muito inteligente e parte para uma classificação tipológica, quando escreve: — “A sua imaginação não é da família dos poetas e dos pintores! Parece sempre escutar o que escreve”. Ora Sartre em “Qu'est-ce que la littérature”, com muito senso, distingue entre o tipo criador do artista — poeta, músico e pintor — e o prosador, ao afirmar que os primeiros usam as palavras como símbolos, coisas, e o prosador as utiliza como armas. Não é difícil alcançar a significação das idéias de Sartre, tão divulgadas que me dispense de comentá-las mais a vagar. No entanto, aplicando-as a Graciliano, vemos como são verdadeiras e como liquidam com argumentos do quilate dos de Olívio Montenegro, mesmo quando tais argumentos vêm escritos com tanta força de convicção e ênfase, que somos quase arrastados e prêsos ao sofisma. O romancista agirá dentro de uma captação consciente do mundo. O pintor, o poeta podem prescindir das imposições lógicas na elaboração da sua obra, obra necessariamente não descritiva. Mas a narração é também uma descrição e toda vez que se projetam êsses dois elementos indissolúveis do romance num plano ideativo ou imaginativo, com exclusividade, é que o autor da obra

perde a sua vinculação conseqüente, diria até, contingente, com o mundo. A visão dinâmica, no romancista, mesmo quando êle cresce no plano da alegoria, da pura invenção, jamais dispensará uma identidade com o real.

Concordo em que êsse procedimento não é uma regra geral, uma coação da arte do romance sôbre o romancista, mas, pelo menos, se impõe de plano, isto é, não há dissociação entre a lógica da consciência e a capacidade imaginativa. Pode haver preponderâncias, superposições. Em Graciliano ocorre que a consciência, sem que limitasse a imaginação, disciplinou-a a serviço de uma obra vinculada com o mundo e a tal ponto isso é verdadeiro que só assim foi possível ao romancista manejar a matéria da sua introspecção na criação de tipos como Fabiano, cuja vida interior é apanhada, tão exatamente, quanto se Fabiano imaginação e consciência tivesse como gente de carne e osso. Só assim foi possível, também, dotar a cachorrinha Baleia de animação íntima, coisa que escandalizou Olívio Montenegro, mas que serve para demonstrar que o romancista pôde se libertar do “lógico” e fazer atuar a imaginação que o crítico lhe dizia faltar...

Mas é preciso ir adiante nas citações, é preciso chegar à questão importante da psicologia, objeto de graves críticas de Olívio. Veja-se, por exemplo, como êle encara “Vidas Sêcas”, para nós o romance do autor de maior carga ideológica. Pois não é que o livro lhe parece fruto de uma “imaginação em apuros”? Para Olívio nessa obra o “lado introspectivo é o lado fraco dêsse romance, o seu lado inerte”. Sabe-se que o núcleo de “Vidas Sêcas” foi um conto e a sua esquematização revela o prosseguimento da idéia, num desdobramento em que a unidade ficará garantida. Porém Olívio é duro com o romance. “Tratando-se de um livro ainda com as mesmas tendências à introspecção, as cenas mais atraentes aqui, e as atitudes mais dramáticas dos personagens não são as que se passam no domínio da vida interior. Pelo contrário: o lado introspectivo é o lado fraco dêsse romance, o seu lado inerte”. Também escreve o mesmo ensaista, aliás de uma agudeza notável, mas colocado num ângulo falso de observação: — “O título mesmo — “Vidas Sêcas” — só parece uma prudência do autor contra o que se

pudesse arguir de vago e de raso nessas vidas. De sêco. São como vidas que o autor quisesse estender além das suas possibilidades naturais, dar-lhes um mistério que na realidade não possuem; um plano psicológico que não é o seu”.

Vimos como João Gaspar Simões, escudado numa superioridade de europeu culto, partiu para a crítica da psicologia dos personagens de Graciliano quase com as mesmas armas que Olívio, sendo, no entanto, de descontar em favor do português o seu desconhecimento do sertanejo, mas para nenhum dos dois críticos experientes é possível abater o preço da falta que cometeram pelo pouco senso revelado na compreensão da criatura humana. Assim, parece-nos que Olívio queria a história de “Vidas Sêcas” como um relato de fatos e uma descrição de ambientes, abstraíndo o autor a análise da alma ou, pelo menos, distinguindo nessa análise aquilo que não era crível distinguir: a vida mental do homem do mundo que o cerca e forma.

O autor de “O Romace Brasileiro” foi além na sua incompreensão: “Da intimidade psicológica dos personagens, não se fica, entretanto, com uma só forte impressão, a não ser de modelos mecânicos de uma imaginação simplista”. Ora, o reparo injusto vem socorrer o romancista de uma possível deficiência no equacionamento íntimo das criaturas de “Vidas Sêcas”. Quando dizíamos que mesmo dentro da crítica estrutural, do texto, bom era trazer ao ensaio opiniões antagônicas à nossa, contávamos com êsse seguro rendimento... A “imaginação simplista” decorrente de “modelos mecânicos”, longe de ser uma falha na configuração anímica dos personagens é uma qualidade de ordem essencial, pois constitui o relêvo da interioridade que êsses mesmos personagens teriam por força de possuir. Objeta-se que as criaturas estão deslocadas do nível psicológico que se lhes deveria traçar. Pergunto se tal nível ou plano seria uma criação imaginativa do autor ou uma exata observação da realidade? Argumenta-se que êsses personagens pensam ou refletem ou conjecturam mais do que dêles, seres rudimentares, seria de esperar. Mas a resposta é bastante simples: Tais tipos de raciocínio, tais julgamentos críticos decorrem de um preconceito. Julgamos, muitas vezes, que não pode haver outra forma de pensamento se não a nossa, de

gente instruída, bem vestida, bem alimentada, bem pensante. Os outros, aquêles que estão debaixo dos nossos pés, forçados pela servidão de séculos, curvados à terra alheia pela herança social vergonhosa de um regime feudal jogado na massa do sangue, não podem pensar como pessoas de vida mental superior. Vida, sobretudo, economicamente superior. Assim se prova: Fabiano mentaliza suas impressões em tórno de pontos fixos, objetos de uma ação imediata. Sua vida interior somente escapa ao círculo viscoso da existência contingente por força de estímulos: humilhações do soldado amarelo; remorso pelo dinheiro perdido no jôgo; admiração pelos conhecimentos de “Seu” Tomás da bolandeira; animação da mulher — Sinhá Vitória — nos diálogos mais um pouco vivos, quando ela insufla ânimo no marido através dos seus pequenos sonhos; esporádicas indagações sobre a sua condição de “bicho”. A servidão pode parecer que apaga nas criaturas fugitivas de uma sina triste, no êxodo, qualquer vestígio de vida interior intensa. Ao contrário, o que se embota é a manifestação do pensamento, mesmo entre os mais íntimos, entre pai e filho, filho e mãe, mãe e marido. Não precisam falar muito e falam por monossílabos e se entendem numa linguagem surda. Mas interiormente a vida mental é profunda e dilatada, remoente. O ensimesmamento é amigo dos grandes silêncios e a solidão pode embrutecer o homem em face de outro homem, nunca esmagará as cargas emocionais recalçadas no profundo interior. Quando Olívio Montenegro cogita de “imaginação simplista”, fico a pensar se êle não se engana com a onda de reflexões de cada um dos personagens, da cachorrinha Baleia até o menino mais velho e o menino mais nôvo, de Sinhá Vitória a Fabiano, reflexões que representam numa sequência viscosa de reações diante da vida e do mundo em que as criaturas se situam. Doutra forma não poderiam pensar e existir como seres dotados de animação psíquica, mesmo rudimentar, tão rudimentar que o animal se nivela quase aos meninos no agir e reagir, no sentir e presenciar o perigo da morte que sobre êle se abate. O preconceito é que cria a idéia de que aquêles seres não são capazes de um plano psicológico, plano que o crítico diz que não é o seu, mas que na realidade não poderia ser o de outrem em si-

tuação diversa na escala social. Justamente porque são uma gente acostumada a calar, é que não a imaginamos pensando, atuando conscientemente, atuando efetivamente, possuidoras de uma organização tão ou mais complexa que a nossa, porque nelas a vida se intromete de tal modo pelo interior, aguçando o sofrimento, abafando a revolta, que o pensamento é a única liberdade que possuem e que não precisa ser exposta e talvez espoliada como os outros bens que já lhes foram sonogados.

A psicologia que Graciliano empregou nos seus romances, e também em "Vidas Sêcas", a que estamos agora nos referindo, é tão válida quanto atingiu uma distinção da realidade íntima das suas criaturas da realidade íntima de outras criaturas. O quadro, o plano material dessa obra só foi possível ao romancista criar subordinando a imaginação à consciência lógica, escapando ao lirismo subjetivista das puras ideações: evitando distanciar-se do real pela sentimentalização fantasista impulsionada por uma imaginação superposta ao consciente. O leitor, no entanto, em face da força da obra, seu poder de afirmação e convencimento, sentirá na plenitude uma poesia estuante de vida e liberada de artificialismos verbais.

Tomemos, ainda, Olívio Montenegro na sua análise de "Angústia": — "As sutis, inexoráveis engrenagens psíquicas em que se enredam os personagens, e principalmente o herói do livro fazem deles uns autômatos sem mais liberdade que a de um peão no jogo de xadrez". E mais êste outro trecho: "Mas seria um êrro repetir Paulo Honório (de "São Bernardo") em todos os romances. Um êrro contra o homem. O resultado vem a ser um romance de equívoca introspecção como "Augústia", onde o autor no interêsse da idéia valoriza sensações de uma significação psicológica nula, dando o personagem mais a impressão de um autômato do que de um homem". (A nota entre parêntesis é nossa).

A impressão que temos é que Olívio Montenegro, querendo ver em "Angústia" um defeito, terminou por exaltar uma sua qualidade essencial. Certo que Luiz da Silva é um autômato, dentro da coação fortemente compulsiva a que estêve submetido e da qual procurou se libertar pelo crime, pela fixação obsessiva das suas desgraças na pessoa do rival — Julião Tava-

res, o gordo burguês que seduziu Marina. Com pode pensar e agir um indivíduo tolhido na sua liberdade. se não como um autômato? Por acaso tôda a dramaticidade da obra, sua massa de composição expressionista não adquire força nessa visão distorcida das coisas? A "equívoca introspecção" de que fala Olívio outra coisa não é que o mecanismo psíquico de uma criatura em crise. Ainda uma vez distinguimos na crítica do autor de "O Romance Brasileiro" uma atitude preconceituosa. Em "Vidas Sêcas" essa mesma atitude derivava de não querer enxergar interioridade em personagens rústicos; desta feita, diante de "Angústia" o preconceito se trai pela incompreensão do plano psicológico da obra. Haveria equívoco se, por exemplo, Graciliano, quase todo transposto para o seu Luiz da Silva, narrasse a sua história como a experiência de outrem, com a liberdade e a consequência de quem examinasse vidas alheias. Nesário notar que o personagem centraliza ação, criaturas, fatos, detalhes miúdos, leves impressões que se acumulam até situar-se numa tensão de desespero, de paroxismo. Dêle não seria de esperar que olhasse as outras criaturas com uma objetividade tão grande, que, afinal, ao contar sua história, e revivendo-a, de nôvo experimentasse a angústia da crise, configurassem-nas com uma precisão e uma lucidez de quem não padecia profundas perturbações mentais. As pessoas que giram em tórno de Luiz da Silva, e até as coisas, a paisagem banal, passam a adquirir êsse movimento fragmentado e autômato que ataca o narrador-personagem. É um mundo visto de dentro, num tumulto, que a rotina das observações, disciplinadas no comêço da história, lentas termina subvertido. Assim tomemos o desenrolar da ação:

Luiz da Silva convalesce de profundo abalo e nessa disposição abatida do corpo e do espírito, com a sensibilidade aguçada pela dor, principia a narrar coisas da sua vida. De comêço apanha fatos do presentes, o vazio da vida cinzenta de funcionário do Tesouro, o esvaziamento de si mesmo, a tal ponto que sômente se entrega a dolorosas sensações. A infância vai ressurgindo através de umas lembranças tristes. A vida da fazenda sertaneja caída em miséria. Os brinquedos infantis. O avô velhíssimo. O pai lendo o "Carlos Magno" e fu-

mando numa rêde, no copiar, indolente. A escola. O banho no poço da Pedra, de mistura com as cobras. A morte do avô. A morte do pai. A perda da propriedade. Cenas tristes de uma infância solitária. No repassar a meninice uma ou outra frase solta, desconexa, relembra Marina e os seus desejos pela mulher. O fio da história adquire, enfim, um sentido cronológico e temporal. A casa em que morava, o quintal de onde via Marina. O desenvolvimento de um caso passional. A obsessão pela mulher. A intromissão de Julião Tavares. O crime. A crise. A desorientação total, o desaparecimento.

Antônio Cândido, citado por Rolando Morel Pinto, diz que "Angústia" é uma "autobiografia potencial, a partir do seu recôndito". O próprio Morel, autor de excelente trabalho sobre o escritor em estudo, afirma que esse romance abre o caminho para "Infância" e Memórias do Cárcere", no ciclo da autobiografia. De fato, nenhum trabalho anterior a "Angústia" fica enquadrado na linha da interiorização puramente universalista, isto é, quando o homem é tomado quase exclusivamente dentro de uma perspectiva interna. "Caetés" é, para nós, uma ficção — crônica de costumes, projetado numa visão irônica (que segundo Nelson Werneck Sodré lembra o peso de Eça de Queiroz) e ao mesmo tempo marca as idiosincrasias do autor, posteriormente cristalizadas e colocadas dentro de uma atitude filosófica diante da vida; "São Bernardo" situa o problema de um temperamental em choque com as condições do meio em que o personagem se formou, meio que, afinal, vem de ser responsável pelo seu drama e o drama dos outros. Um romance estruturalmente perfeito, bem encadeado, conduzido com uma sobriedade e propriedade notáveis, um romance libelo e voltado para o sistema injusto do ambiente rural dominado pela violência, servidão e descaso; "Vidas Secas" resulta numa obra-prima, de alto teor ideológico e de um contexto simples, trabalhado pela narrativa sóbria, pela introspecção aderente e reveladora de psiquismos não destruídos pela longa escravidão. É o seu romance mais comovente e mais revolucionário. "Angústia", no entanto, apanha o escritor realizado em diversos planos da sua ficção pequena, mas dilatada e profunda. Se no dizer de Olívio "Infância" é um livro diabólico, "Angústia"

não fica atrás. Diabólico no sentido de apanhar a vida como uma danação. De concentrar numa criatura fraca e intimidada pela pobreza e pela inferioridade social as sementes de uma revolta que terminará por explodir como força cega, sem governo. Um livro sem ilusões. Por isso Olívio Montenegro cita Plauto: "Homo homini lupus" como um pensamento que poderia ser colocado "no alto de todos os seus livros". Por ser uma convicção pessoal, conforme muito bem salienta Olívio, o fato de Graciliano entender que o "o homem é um animal absolutamente egoísta", não acredito que disso decorra um prejuízo para a obra. A convicção não é gratuita. Na verdade o que vejo em Graciliano, no quadro moral dos seus romances, é uma divisão entre fracos e fortes, pobres e ricos, vaidades contra humildades. Assim, a sua convicção demarca a unidade dos seus livros e "Angústia", dentre todos os romances, é o que mais condensa aquilo que o crítico recifense chama "força opressiva e contínua de uma idéia fixa". Idéia fixa, admitamos, plasmada no personagem, mas que no autor nada de autômata ou mecânica possui, é dinâmica, embora pessimista, e confere à sua obra, como já frisamos, o vigor do testemunho e da revolta. Olívio Montenegro é contundente e insistente. Vai adiante e quer que Graciliano desentorte o mundo para melhor... Leia-se: "Mas digamos a verdade: o homem não é somente essa máquina de absorção, e os seus desejos não trazem tôdas as marcas de um individualismo tão devorante. Daí a certa monotonia que não é raro notar-se nos seus romances: uma acidez corrosiva. Às vezes pior, como em "Angústia: um ar vazio, de desesperadamente vazio que se sente através do drama que é como se o autor não o tivesse realizado como queria".

Aborrecia-se Olívio com o pessimismo, talvez a ausência de uma poesia, de um tipo de poesia cântico da vida, em Graciliano. Mas parece-nos certo que as grandes obras, os grandes romancistas modernos, livres do filisteísmo burguês de que nos fala Sartre, a propósito da superestimação dos valores eternos, dos princípios absolutos, despistadores da exploração de uma classe sobre outra, trazem consigo o pessimismo como sinal dos tempos que travessamos. Um pessimismo que re-

benta uma galeria de mitos e idealizações fantasiosas e retira o véu de sobre as imagens. Dir-se-ia que só através da consciência das nossas misérias será possível afugentá-las. Seja pela libertação pessoal de paixões. Seja pelo sentido humanista. Como um Kafka! Como um Camus de "La Peste"! Não é noutro ponto de vista que a crítica bem atual vem entendendo Graciliano como o escritor brasileiro que optou pela introspecção, sem disfarces, para depor sobre si mesmo e sobre a vida. Diz-se um clássico, por acaso, apenas pela perfeição formal? Ou clássico por ter alcançado o espírito da sua geração?

Temos discutido interpretações de críticos que apanharam na obra de Graciliano possíveis deficiências de composição, de plano psicológico, de técnica, enfim, do romance. Agora vejamos se há sentido em situar a sua ficção dentro das perspectivas de um grande ensaísta, no caso George Lukács (Ensaio sobre a Literatura), quando o famoso crítico húngaro põe em relevo, num estudo denso e penetrante, a alternativa: — "Narrar ou descrever? — Contribuição para uma discussão sobre o naturalismo e o formalismo".

Retiramos do ensaio de Lukács as perspectivas, as grandes linhas ou coordenadas por êle demarcadas para o romance moderno, romance que se harmoniza à luz do seguinte conceito dinâmico: — "Só a praxis humana pode exprimir concretamente a essência do homem. O que é força? O que é bom? Perguntas como estas obtêm respostas unicamente na praxis. É através da praxis, apenas, que os homens adquirem interesse uns para os outros e se tornam dignos de ser tomados como objeto da representação literária. A prova que confirma traços importantes do caráter do homem ou evidencia o seu fracasso não pode encontrar outra expressão senão a dos atos, a das ações, a da praxis" (págs. 57-58).

Sabe-se que o estudo de Lukács, aqui referido, toma impulso do paralelo entre os tipos de descrição de Zola e Tolstoi, de modo a ser possível fixar a atitude dos escritores através dos métodos empregados no curso da mesma descrição. Evolui o ensaio ao ponto importante, e até mesmo decisivo, de se saber as razões que determinam a variabilidade de atitude na alternativa entre narrar e descrever e seus equivalentes observar e

participar. Leia-se o que diz o autor: — "O contraste entre o participar e o observar não é casual, pois deriva da posição assumida pelo escritor em face da vida, em face dos grandes problemas da sociedade, e não do mero emprêgo de um diverso método de representar determinado conteúdo ou parte do conteúdo" (pág. 50).

Agora já nos é lícito tirar conclusões com os olhos prêsos na obra de Graciliano Ramos, conclusões, aliás, animadoras, que levam à evidência de muita coisa por nós afirmada no curso deste ensaio. É possível ordená-las sem que sejam abandonadas as linhas de Lukács:

1.º) Graciliano é um escritor que escolheu a narrativa como um leito natural do seu romance, nunca porque a narrativa é um simples método literário. Nessa opção revela-se uma "posição de princípio assumida pelo escritor diante da vida";

2.º) Graciliano, autor que coloca a descrição, não digo num segundo plano, mas subordinada, funcionalmente, à narrativa e na configuração dos fatos e das pessoas, parece enquadrar-se, assim, num outro conceito de Lukács: — "A narração distingue a ordena. A descrição nivela tôdas as coisas" (pág. 62);

3.º) Se "o contraste entre o participar e o observar não é casual", como observa Lukács, verifica-se que Graciliano está vinculado à vida, que êle recria pelo romance, através de uma concepção filosófica do mundo. De tal forma para êle o romance é uma atuação, um veículo de participação (pela narração introspectiva) sobretudo que um instrumento de observação de realidades planas ou tornadas esbatidas pela descrição. Escritor que teve em alta conta o perigo, que Lukács adverte, de pela descrição nivelar tôdas as coisas, distanciando-se da praxis, Graciliano depurou a sua técnica de romancear de qualquer superfluidade ou excesso de côr.

Essas primeiras considerações, assim orientadas por alguns conceitos do ensaísta húngaro, nós as fizemos com extrema facilidade (mas sem espírito leviano), isto porque, quando Lukács escreveu o seu estudo, parece-nos que tinha em mira escritores do tipo de Graciliano, narrativos, ligados à

vida. A exatidão com que foi possível situar Graciliano nas perspectivas do romance moderno, segundo alguns pontos de vista de Lukács, anima-nos a prosseguir o estudo. Assim, quando se pensa como Olívio Montenegro, que Graciliano olhou a vida do ângulo do seu pessimismo, tornando sua obra lateral, observação por nós repelida no corpo deste ensaio, temos um veemente apóio em Lukács. As criaturas medíocres e introvertidas de Graciliano, possivelmente tediosas, podem ser explicadas e justificadas desde uma queixa de Flaubert, que o ensaísta comenta assim: — “Quando trabalhava em “*Madame Bovary*”, Flaubert lamentou em várias ocasiões que do seu livro estivesse ausente o elemento divertimento. Lamentos semelhantes acham-se em muitos dos escritores modernos notáveis: êles constatarem que os grandes romances do passado uniam a representação de seres humanos ricos de significado às tensões e divertimentos, ao passo que na arte moderna entram em cena a monotonia e o aborrecimento. Esta situação paradoxal não é de modo algum o efeito de uma falta de dotes literários nos escritores da nossa época, que produziu um número considerável de escritores dotados de incomum talento. A monotonia e o tédio decorrem dos padrões da criação artística e da concepção do mundo adotada pelos escritores”. (pág. 59).

Pode ocorrer que se aceite a opinião de Lukács, mas para o caso de Graciliano Ramos queira se distinguir uma absorção de monotonia e tédio não tanto pelas concepções, apenas, do escritor, mas pela interiorização intensa utilizada pelo romancista, capaz de anular no romance os detalhes vindos do exterior e reveladores de uma vida mais palpitante, mais cromática. Sabemos, no entanto, que a sua narrativa, apoiada na confissão denota, sem dúvida, e outra coisa não poderia ser, o transplante de autor para personagem e porisso mesmo os fatos são postos numa situação vivida, amargamente experimentada. Certo que Graciliano, como grande introspectivo, conseguiu realizar uma coisa rara e difícil no romance de interiorização: fez a análise psicológica sem perder o senso, o grande senso, de objetividade com relação ao mundo exterior. Mas estávamos discutindo o caráter “tedioso” do seu romance e porque assim foi êle realizado. Eis uma prova e um reconhecimento da sua

validade literária e humana, na palavra de Lukács: — “O costume de se afastar dos acontecimentos, que permite exprimir uma seleção dos elementos essenciais já operada pela praxis humana, pode ser encontrado nos autênticos narradores até mesmo nos casos em que êles adotam *a forma de narração na primeira pessoa*, isto é, *quando fazem supor que o narrador seja um personagem da obra*. Êste é exatamente o caso da novela tolstoiana ora recordada. Se tomarmos, inclusive, o caso de um romance narrado em forma de diário — como o “*Werther*” de Goethe — poderemos, ainda, observar que os episódios singulares são colhidos no passado e enfocados de uma certa (conquanto pequena) distância, a qual propicia a necessária seleção dos elementos essenciais na influência dos acontecimentos e dos seres humanos sobre o próprio “*Werther*”. (pág. 64). No entanto, veja-se, o método narrativo não deve se amparar na descrição, como se os personagens fôsem interpostas pessoas, como se o romance estivesse a captar o movimento das coisas num plano esbatido. Para que se realize uma seleção perfeita entre os fatos da vida e o personagem é necessário que o autor ponha em prática um “*subjetivismo extremo*”. Leia-se, mais uma vez Lukács, e não haverá mais dúvida alguma sobre o acêrto do processo utilizado por Graciliano, processo que afirmamos sempre não ser um método psicológico, mas a própria matéria psicológica, muito íntima, vasada no romance inteiro: — “E, quando se institui uma relação à base da descrição, o negócio ainda se torna mais grave. O autor, então, estará descrevendo do ponto de vista da psicologia dos seus personagens. Mesmo prescindindo completamente do fato de que é impossível desenvolver tal representação de modo consequente (*a não ser na forma de um romance escrito na primeira pessoa e marcado por um subjetivismo extremo*), êsse tipo de relação destrói qualquer possibilidade de se obter uma composição artística”. (pág. 68, grifamos).

Agora, quando vimos a objetividade crítica do estudioso húngaro, aplicada como a mão na luva ao romance de Graciliano, não é de desanimar ir um pouco mais adiante, afastando-nos das citações do mesmo Lukács. O ressentimento de uma camada da crítica, contra Graciliano, tem explicação ou em

preconceitos ou na fixação excessiva do valor da descrição na corrente da nossa literatura de linha regional. Descrição que tomou dois rumos e dos quais o autor de "Insônia" afastou-se cautelosamente. No primeiro rumo o descritivo que desse à vida, e mais às coisas, uma movimentação vibrante, um colorido de tela de requintes impressionistas ou até sentimentalistas. Ou um descritivo, por antagonismo a êsse outro tipo, dotado de um naturalismo mecânico, com desprêzo do elemento lírico pela pormenorização da paisagem até o ponto de fazer o homem um seu produto. Graciliano foi mais longe: Tomou o homem na sua feição interior e na sua atuação dentro de determinadas condições sociais, até locais, mas sem esquecer de enquadrá-lo, também, dentro de um contexto universal de comportamento.

Em Graciliano a descrição estaria de lado, à margem, desprezada, tôda vez que ela não trouxesse nada ao interêsse humano da narrativa. Êle evita o excesso, o detalhe supérfluo não apenas por causa do depuramento estilístico, mas porque queria alcançar (e alcançou) uma poesia que ressaltasse do conjunto do romance, nunca da superestimação do detalhe, como numa pletora. Eis aí uma sua diferença essencial para Jorge Amado, que agora não adianta discutir, e é anotada sòmente para exemplo. Relembro mais uma vez Lukàcs: "As coisas só têm vida poética enquanto relacionadas com acontecimentos humanos".

Vamos à análise da técnica de construção de "Vidas Sêcas". Romance elaborado na forma de quadros (segundo Rubem Braga — "romance desmontável"), "Vidas Sêcas" é, na verdade, um conjunto de contos e nem porisso deixa de ser romance. Cada quadro é uma entidade autônoma no contexto da obra, um núcleo. O conto é, por excelência, o gênero narrativo que se desenvolve a partir de um centro de interêsse, obrigando a descrição a girar na sua órbita. Tal condição não decorre de um acaso ou artifício de autor para autor. É um processo contingente da forma de narrar do conto e isso é tanto mais fácil de se observar quando o conto resvala no nível da interiorização, pois aí o centro de interêsse está sempre a atuar, atraindo todos os elementos para a sua esfera. Há de se dizer, contudo, que o romance, sendo uma espécie de curso, de fluência de di-

versos fatos em relação com os personagens, com um desdobramento sucessivo do núcleo, uma conseqüente expansão da periferia, levaria o romancista a introduzir na obra uma multiplicitude de detalhes maior que no conto, e pela descrição. Certo que isso suceda como uma imposição natural da forma do romance, por sua mesma amplitude. Mas o que interessa é que o romance não seja absorvido pelo pormenor.

Um romancista quando se deixa levar pela descrição pormenorizada de detalhes, que nem sempre entroncam nos fatos e na vida dos personagens, dêle se pode dizer que perdeu o curso do romance, isto é, a sua significação central que não deve ser perdida de vista porque outra coisa não é que o interêsse humano da obra. Ficarà, assim, o romance descaracterizado.

Já agora é possível explicar melhor "Vidas Sêcas", sua técnica de construção. Assim, se a obra vem elaborada como um conjunto de contos, cada quadro aderente a um núcleo válido por si mesmo, pelo interêsse humano que revela, lícito é indagar por que chamá-la romance. É que cada quadro ou conto se interliga aos demais por um só fio e ao mesmo tempo nada consegue destruir essa unidade que a narrativa conduz por sôbre a descrição. Note-se, por exemplo, como a paisagem de "Vidas Sêcas" forma o quadro geral do romance e funciona dentro de um mesmo nível, quase, de impressões para cada um dos personagens. É obsessiva e ao mesmo tempo naturalmente e até queridamente aceita, absorvida. Quando o leitor termina a leitura do romance, jamais ocorrerá ao seu espírito nenhuma idéia de fragmentação da obra, o que seria de esperar se os quadros não possuissem a mesma e trágica significação humana. Só assim nos apercebemos de que o romance gira em tôrno de um núcleo único de interêsse humano, desenvolvido numa expansão de linhas fincadas a partir do centro. Porisso ocorreu a Rubem Braga a expressão "romance desmontável". Pode ser lido, a folha soltas, como contos, e pode ser lido como romance. Tudo isso Graciliano conseguiu realizar pelo apêgo a uma narrativa profundante ligada à vida.

## II — COMPREENSÃO DOS PERSONAGENS

A unidade de estilo, dentro da variação da temática, do

elemento a que se pode chamar “fábula”, está tão estreitamente ligada à obra e ao autor, que é comum identificar Graciliano com os seus personagens. Sabe-se que êle confessa essa identificação, êsse transplante do criador na criatura.

A autobiografia tornada efetiva em “Infância” e “Memórias do Cárcere” apenas tomou corpo, nêsses livros, manifestou-se menos pelo gênero que pelo próprio prolongamento da ficção, tanto as fronteiras entre a realidade e o mundo do ficcionista são estreitas, aproximadas, indissolúveis. O romance seria um instrumento de captar a vida interior e a projeção da realidade dentro do homem, tanto quanto os livros de memórias estarão marcados pelo mesmo cunho. Daí a honestidade de tôda a obra. Da que se destina à confissão crua das impressões e experiências do homem Graciliano, do homem que foi criança, e do homem na prisão injusta; da que se volta para a configuração segura dos personagens, prolongamentos sensíveis do autor.

Começamos o estudo dos personagens pelo romance “Caetés”, objeto do desagrado do romancista. “Caetés” vem sendo apontado como uma espécie de exercício literário. Um caderno de rascunho do escritor ainda impressionado pelo estilo de Eça de Queiroz. Não acredito que haja muito do criador de “Os Maias” no romance de Graciliano, ambientado em Palmeira dos Índios. Creio que há mais de Graciliano que de Eça... Wernerck Sodré diz que foi na cidade alagoana citada que Graciliano “se fêz homem, casou-se e viveu alguns anos”. E acrescenta: “Nêsse sentido, Graciliano Ramos caminha do presente para o passado”. Certo, a cronologia das obras do escritor revela essa singular trajetória.

Para nós, “Caetés” é um romance-crônica de costumes. Passando-se a ação num clima de esbatida mediocridade, na vida acinzentada e pobre de Palmeira dos Índios, não há grandeza nas criaturas. As virtudes são em número inferior aos defeitos e pecados. Contamos nos dedos as criaturas bondosas, como o Pinheiro, enquanto os outros, os não virtuosos e os rastejantes, estão num número avantajado. A preocupação de Graciliano é a de configurar os personagens dentro de uma escaleta bem demarcada de padrão moral. Toma uma média

em João Valério, a figura central e o personagem-narrador. Digo toma uma média como quem, partindo dêsse tipo, estabelece um quadro das reações morais dos outros indivíduos em jôgo. O esquema de “Caetés”, de romance crônica, tem a diferenciá-lo de outras obras do mesmo autor (porque “Caetés” guarda a sua peculiaridade), o jôgo ou representações dos figurantes. Poderia ser encenado ou filmado como uma comédia de costumes, de fundo pessimista, tanto o diálogo e os monólogos evidenciam um movimento destinado à cena.

João Valério é (perdêm a comparação) uma espécie de Madame Bovary encravado na nossa vida provinciana. Mais do que a mulher de Adrião, com quem o personagem-narrador pratica o adultério e a traição, João Valério parece um seduzido pelo ócio, pela ansiedade provocada pela falta de estímulos mais fortes para a vida. Por outro lado, João Valério tenta a evasão pela feitura de um impossível romance sôbre índios e fatos históricos extraordinários. Nada consegue, salvo excitar seus desejos, aviventar a idéia fixa da monotonia do seu trem de vida, derivar para a mulher do patrão e, sobretudo, convencer-se da impotência criadora que perturbava o seu espírito de rapaz solteiro, casmurro e interiormente arrebatado.

Assim, partindo Graciliano de uma situação convencional, exploradíssima pelos romancistas de todos os tempos, e também pelos autores teatrais, isto é, tomando impulso de um triângulo amoroso convencional, vai, pouco a pouco, desenhando o caráter de cada uma das criaturas que habitam um mundo pequeno e mesquinho, desenhando o mecanismo rotineiro da vida provinciana, mas desenhando com traços sôbre traços, numa repetição cansativa de linhas.

O convencionalismo do assunto levaria à vulgaridade, caso Graciliano, que queria retratar o vulgar mesmo, não escolhesse o tom da confissão a conferir riqueza ao romance. Sob êste aspecto, de fato, “Caetés” não vale, por exemplo, “Angústia”. Mas é êsse caráter psicológico que salva o trabalho todo. Ficasse êle numa terceira pessoa, numa observação meramente documental, e pronto, “Caetés” seria um exercício fraco.

A trama romanesca centraliza uns poucos personagens. A rigor, querendo distinguir como movimentação de criaturas em

tôrno de uma sequência cronológica de fatos, apenas existe em "Caetés" um só personagem: João Valério. Tôdas as outras criaturas vivem segundo sua fabulação, têm uma existência condicionada. Luisa, que se deixa seduzir circunstancialmente por João Valério, empregado competente e correto do seu idoso e doentio marido. Adrião, tem as suas reações subordinadas à análise constante, obsessiva e cerebral do amante. João Valério não é, de modo algum, um grande amoroso. Nada há de forte na sua paixão, que logo não possa ser destruída, quando, com a morte de Adrião, o espôso traído, mudam-se as peças do jôgo. E Adrião, o suicida incômodo, depois de uma lenta agonia, morre, antes chamando a si o antigo empregado, despedindo-se comovedoramente do amigo, pedindo o seu protesto de inocência, implorando a confirmação de que Luisa é inocente. Termina por murmurar ao ouvido do outro: "Até lá em cima, se nos encontrarmos lá em cima".

Segue-se a cena do remorso que abate João Valério. Um esbôço da angústia, da luta de consciência que sempre envolve as criaturas de Graciliano. Mas com João Valério o conflito é rápido. Retempera-se. Torna à rotina, à firma do finado patrão e agora na qualidade de interessado, sendo Luisa comanditária. Luisa, que numa cena fugaz, chorando um pouco, rompe, afinal, com o amante, desajeitado, atordoado, incapaz de raciocinar e agir friamente. Aceita a despedida com conformação e até mesmo alívio.

No remate da história temos João Valério estabelecendo um inventário dos acontecimentos. Sente-se como um "caeté" do romance que jamais terminou, um "caeté descrente". No entanto diz: — "Ateu! Não é verdade. Tenho passado a vida a criar deuses que morrem logo, ídolos que depois derrubo — uma estrêla no céu, algumas mulheres na terra..."

Já em "São Bernardo", romance apreciado neste ensaio sob o ponto de vista do enlace da crítica com a estilística, e como assinalamos anteriormente, a trama romanesca é mais viva e os personagens jogam um papel mais movimentado.

Em "São Bernardo" o plano de existência dos personagens atados à vida de Paulo Honório já nos parece, de modo diverso de "Caetés", não uma vivência desprendida da fabula-

ção obsidiante do narrador. São vidas que têm o seu destaque, a sua larga esfera de autonomia, embora gravitem em tôrno do rústico proprietário. A tipologia moral, tão evidente na história de João Valério, o clima ético condicionado pela ambientação da pequena cidade rural, de "Caetés", em "São Bernardo" existirá em função tanto das condições sociais, do padrão de vida enraizada no meio ruralista, quanto, também, numa marca mais incisiva, do conflito das paixões, das grandes agitações interiores.

Cada tipo, conforme já observamos a propósito da fala dos personagens, debate-se num foco de paixões e no centro de uma realidade social padronizada. Paulo Honório é o resultado do meio em que se criou e fincou a sua propriedade a duras penas, mas Paulo Honório é, também, por tôdas essas razões, uma projeção viva dos impulsos psíquicos que lhe sobre-carregaram a consciência enrijecida pelo hostil sistema de vida. Sua mulher, por exemplo, está na obra na figura de uma contrapartida e de uma vítima, tanto do meio, quanto do indivíduo nas características vivenciais mais íntimas. Assim é que ela aspira à liberdade, que luta por não se vergar à servidão, que quer falar livre e até revolucionariamente.

Em "São Bernardo" as criaturas ou são "bichos" ou, comportando-se segundo um convencionalismo, rebaixam-se ao senhor, tiram constantemente o chapéu, emudecem, praticam artimanhas, aguentam humilhações e tudo com o fim de garantir a sobrevivência. Na verdade, não se pode dizer dessas criaturas que tenham uma existência independente da vontade do senhor. A autonomia de vida é coisa que se processa numa ação subversiva ou mesmo num plano não pròpriamente da ação, mas do protesto neutro, interiorizado, abafado ou esmagado pela fôrça ou acomodado pela servidão passiva, aceita, muda. Veja-se um dos maiores exemplos na figura de Padilha. Perdendo tudo o que possuía, cedeu aos poucos a propriedade a Paulo Honório. Sem o domínio da terra, logo se transformou num servo, logo foi perdendo qualquer traço de personalidade e caráter e vontade. Estimulado, talvez pelas idéias e pela figura, também, da mulher de Paulo Honório, com quem procurava uma identificação, através de quem tentava soerguer-se,

teve de retroceder o passo, ajeitar desculpas, aguentar injúrias, aceitar, enfim, o pêso da sua condição de homem sem terra, de agregado, de sem-valia.

A desmoralização a que os personagens estão constantemente submetidos, tendo de suportar a canga imposta pelo patrão, é exercida sobre quase tôdas as criaturas. Tomo como exemplo de reação a êsse estado de coisas, "Seu" Ribeiro, o Guarda-livros da fazenda. Pela sua fala antiquada, polida, pelos seus gestos solenes, comedidos, pela maneira digna de se conduzir no trabalho, vê-se que formava uma aureola de conservação de uma possível independência passada. Não quer parecer servil e não pretende ser rebelde. No entanto, espremido em diversas ocasiões pelo homem que apanhou numa quase penúria, resvala para o silêncio, para a atitude estóica, para o conformismo impotente. E o que é mais característico nessa criatura é justamente a sua impotência, velada, camuflada na linguagem, nos modos, na conduta entre serenamente ativa e passivamente adaptada às circunstâncias.

Êsses indivíduos sem voz e sem vez formam todo o quadro humano do romance e porisso é que, quando as suas existências, ou o fluir dessas existências sob o domínio do senhor, são tomadas pelo mesmo senhor, no epílogo da narrativa, adquirem a conformação de massa, de gado, de bicho tangido, acuado, descaracterizado, sem individualidade. No entanto, fôrça é reconhecer que na proximidade do senhor e do servo, quando nem a linguagem articulada se faz precisa, há uma ação contingente, na vida de um e de outro, a demarcar tôdas as distâncias.

"Angústia" será Luiz da Silva, numa situação reversa, a viver o papel de dominado, de servo, de vítima de diversas e amargas condições sociais. Em "São Bernardo" vimos como um senhor, que antes fôra um pária, oprime e sofre os resultados da opressão que exerce. Em "Angústia" o personagem central será o oprimido. Perdida a propriedade da família, mortos o avô, o pai, "desde êsse dia tenho recebido muito coice", confessa Luiz da Silva.

O romancista, incapaz de escapar a tôdas as solicitações do subjetivismo, centrando numa criatura, através de uma ação

no ritmo da crise, um pensamento, uma interioridade agoniada, teve de diminuir a atuação dos demais personagens, seu destaque, sua atividade mais exterior, material e concreta. "Angústia" é romance que decorre, portanto, de uma situação de dois planos para os personagens jogados em cena: o plano das sensações do narrador — Luiz da Silva — de onde as criaturas parecem emergir, e o plano de vida autônoma, destacada e sobretudo mais viva, plano que melhor se desenvolve pela reconstrução dos diálogos.

Não digo que personagens como D. Adélia, Seu Ramalho, o próprio Julião Tavares, a própria Marina, e a galeria de criaturas secundárias, tenham uma existência condicionada ao conflito de Luiz da Silva. Sucede, e isto explica tôdas as vivências projetadas no decorrer da ação, que tais criaturas são constantemente, fatigantemente observadas, medidas e colocadas em termos de realidade, eu diria, numa situação de choque contra o espírito ou a mente doentia do personagem-narrador. Essas vidas adquirem uma consistência material não somente pela agitação de que são prêsas, todavia pelo que representam na consciência de Luiz da Silva, metucioso em observar e dissecar tôdas as etapas de sua crise, não perdendo nenhuma migalha do quotidiano, não se descuidando na reprodução obsessiva dos diálogos, das menores reminiscências, não deixando à margem nenhuma visão dentre o mundo de visões que o levou ao desenlace doloroso e mórbido.

Não é de causar estranheza, pois, que os personagens que giram em torno de Luiz da Silva, colocados em ponto de contraste, vivam como do lado de dentro da consciência do narrador e porisso possam parecer meras criações, cerebrações. Não haveria outra forma de ser o conflito apreendido pelo leitor, se tôdas as coisas não nos fossem reveladas da perspectiva de Luiz da Silva.

No romance introspectivo não tem fôrça de convencimento fazer com que os personagens atuem num plano idêntico ao do narrador. Essa seria uma posição narrativa bastante difícil ou realizável com prejuízo evidente da composição.

O nivelamento dos personagens, dentro do contexto da ação, somente alcança um efeito válido quando a ficção preten-

de narrar extensivamente, sequenciando os fatos nas suas linhas mais gerais e exteriores, despreocupada da intimidade psíquica das criaturas ou a descrevendo objetivamente pelo contôrno, pelo relêvo, de fora para dentro. Há, pelo menos, três tipos de romance em que tal técnica de configurar os personagens aparece de melhor feição e propriedade: o romance de circunstância, quando as criaturas em cena se constituem num mero instrumento para a narração de fatos; o romance de viagens, quando um personagem é imaginado apenas para revelar impressões, caso em que as demais criaturas que surgem em cena vão se integrar numa determinada paisagem. Na verdade, é um romance sem herói. Não me refiro, é claro, ao romance-diário de viagem nem ao romance de aventuras e peregrinações ao gôsto romântico. Situo o romance do personagem-pretexo, do documentarista fictício; e, ainda, na terceira categoria surgem as histórias de ficção científica, quando o conteúdo humano perde a sua essencialidade, quando em cena as criaturas pouca importância têm, porque o que forma o núcleo da ficção é o elemento desconhecido e imaginado pelo artifício e em nada vinculado às reações conhecidas e constatadas da vida. Como se comportará o homem em Marte? Sua atuação terá um interesse humano remoto, se interesse houver, desprezando-se qualquer traço de interioridade na conformação dos personagens facilmente nivelados.

Em contrapartida quantos não são os tipos de romances em que tal nivelamento, por circunstâncias e fins diversos, pouco importa, não pode ser feito? Alinhemos três categorias principais: O romance do mito, do herói, como o romântico ou a novela de cavalaria; o romance histórico-biográfico; o romance introspectivo ou narrado na primeira pessoa. Poder-se-á dizer que é próprio do gênero colocar em primeiro plano uma figura a absorver a ação. Mas, quando nos referimos à impossibilidade de nivelamento dos personagens não temos em vista o domínio apenas da ação, mas a absorção de pessoas, coisas e fatos. Essa absorção pode variar dentro de uma verdadeira escala de intenções ou vivências do próprio romancista: no romance romântico é o elemento sentimental que confere relêvo ao herói; no romance histórico-biográfico o herói absorve

os fatos e domina as criaturas e situações pela imposição da personalidade; mas no romance introspectivo, seja êle realista ou romântico, é a tomada de consciência que centraliza tôdas as coisas no quadro do embate psíquico do personagem narrador.

Passemos a “Vidas Sêcas”, quando foi preciso quebrar essa centralização e ao mesmo tempo isso ocorreu pela mudança de tratamento pronominal, pela substituição da primeira pela terceira pessoa, objetiva, imparcial, direta. Queria Graciliano Ramos realizar aquilo que chamamos, pouco antes, a narração extensiva, sequenciada numa linha exterior, numa ação descrita com objetividade através do nivelamento dos personagens. Teria alcançado o efeito desejado? Na verdade, alcançou as duas coisas, isto é, unir o introspectivo ao objetivo, o destaque dos personagens e o seu nivelamento... Agora é possível compreender o esforço estilístico de Graciliano, na inovação técnica da narrativa, ao escrever “Vidas Sêcas”. Habitudo à visão das coisas a partir da consciência de um personagem, que outra coisa não é que a consciência do autor, o romancista na sua última composição no gênero teve de fazer o transplante do seu mundo interior para cinco personagens: Fabiano, Sinhá Vitória, o Menino mais nôvo, o Menino mais velho e a cachorrinha Baleia. A cachorrinha Baleia também, porque já uma vez o autor confessava que todos aqueles personagens eram êle mesmo...

Já nos é possível tratar com maior clareza o nivelamento das criaturas em “Vidas Sêcas”, o plano de igual importância, dentro da ação, dos personagens. Conforme já vimos a propósito da técnica narrativa do romance de Graciliano Ramos, a estruturação de um capítulo para cada personagem básico, para cada pessoa da família de Fabiano, inclusive um capítulo para Baleia, serviu para demarcar a densidade psicológica e desdobrar em diversos núcleos a sua história; prestou-se, também, essa divisão, para conciliar o tratamento objetivo da ação sem prejuízo do aprofundamento psicológico das criaturas, resultando um romance de duas estruturas e de dupla funcionalidade.

# APROXIMAÇÃO ENTRE DARÍO E CASTRO ALVES

JOEL PONTES

Quando o poeta brasileiro Castro Alves morreu, Rubên Darío era uma criança de quatro anos de idade. Para o propósito dêste ensaio, temos que considerar, então, o prazo de silêncio entre a morte do primeiro e o aparecimento das poesias do segundo como um fator que devia impedir a aproximação nos termos em que será proposta. E também é do nosso interêsse frisar que esta palavra — aproximação — usada no título, significa retomada de certas idéias e alguns processos e não influência de um poeta sôbre o outro. Desde já esclarecemos que o que nos parece terem em comum resulta de uma formação semelhante que procuraremos assinalar tomando como termos de comparação a obra poética total do brasileiro e, de outro lado, a produção do nicaraguense até, exclusive, *Azul*.<sup>1</sup> A aparente zona de silêncio entre os dois será um dia preenchida por alguém que realize o estudo de semelhanças entre os numerosos escritores nascidos em nosso Continente à sombra de Hugo e Byron. Aqui, apenas é fornecida uma pequena contribuição para êsse mais ambicioso empreendimento. Na verdade, o que há é menos importante como literatura e mais como história das idéias literárias: um prolongado morrer dos românticos e os primeiros vagidos parnasianos na América.

Em artigo aparecido na revista *Hispania*, de março de 1964, Fred P. Ellison entre outros parágrafos que justificam o

1 — Roberto Ledesma é um dos que reconheceram a importância dessa primeira parte da obra de Darío: "Apesar de mis esfuerzos por reunir los hechos de su adolescencia, estos me han forzado por sua propia gravitación a extenderme, y aun me dejan la sensación de insuficiencia, pues el poeta está entero en ese período de formación". (21).

título — “Rubén Darío and Brazil” — focalizou “certain allegations of the critic Andrade Muricy concerning his supposed indebtedness to some works of João Cruz e Sousa”. O articulista acredita que a aproximação de Darío com a literatura brasileira coincide com o tempo (1893-1898) vivido na Argentina, onde teve como amigos fraternos Leopoldo Lugones e Ricardo Jaimes Freyre, êste, naquela ocasião, “being in charge of the Brazilian literature section of a famous newspaper of Buenos Aires”, conforme diz, apoiando-se no livro de Carlos Alberto Loprete (1955) sobre o modernismo na Argentina. E nega qualquer influência de Cruz e Sousa sobre o autor das *Prosas Profanas*. O caso me parece idêntico: é possível aproximá-los (apenas) porque as leituras de Darío depois de *Azul* e sua própria maneira de ser intelectual e boêmio coincidem com tudo o que acontecia entre os primeiros simbolistas brasileiros, para os quais Cruz e Sousa foi ao mesmo tempo, pai, orago e sacerdote. Da mesma maneira, há coincidência entre o Darío anterior a 1888 e Castro Alves, sem que isto implique em proselitismo.

Acima de tudo, convém não exagerar e reconhecer que os contactos de Darío com a literatura brasileira foram rápidos e mesmo superficiais. Inclusive o coincidente francesismo — seu e nosso — perturbou um melhor conhecimento mútuo: os afrancesados só chegavam à completa afinidade espiritual no culto de Paris e daquilo que Paris representava, mais como ideal do que como realidade. Êle próprio chegou a confessar em 1911: “Yo he sido más apasionado y he escrito cosas más, ‘parisienses’ antes de venir a París que durante el tiempo que he permanecido en París”. E, num reconhecimento daquilo que o sociólogo brasileiro Vianna Moog chamou mazombismo, desabafa: “jamás pude encontrarme sino extranjero entre esas gentes”. (I, 464). O mazombo, no caso, é o latino-americano que supervaloriza outros países — na época de que nos ocupamos a França da literatura, a Alemanha da filosofia, a Inglaterra da política — envergonhando-se do seu ou inferiorizando-o às claras ou subconscientemente. O francesismo foi o mazombismo artístico da América, enfrentado pelas variedades de nativismo que muitos mazombos, em momentos de *mea culpa*,

chegaram a propagar.<sup>2</sup> O Rubén Darío da fase que nos interessa, e Castro Alves, apesar dos aspectos mazombos, foram muito mais permanentemente americanistas, nacionalistas e até regionalistas, no desejo de associar seus respectivos povos ao conjunto cultural de onde haviam se originado: o hispânico e, mais vastamente, o latino. De qualquer modo, Darío pensava nos povos de língua espanhola, êle que foi um homem de pátrias (veja-se Pedro Salinas) e só chegou a incluir o Brasil bem tarde e por injunções de suas atividades diplomáticas. Parece-me puro exagêro chamá-lo “continental completo” e creio que o mesmo poderia dizer qualquer escritor mexicano.<sup>3</sup> Basta ver-se que marcas deixaram em sua obra as breves estadias em terras brasileiras. A primeira, simples passagem pelo Rio de Janeiro a caminho de Buenos Aires, em 1893, não é

2 — *Em Bandeirantes e Pioneiros* (consultada a 2a. ed., Editôra Globo, Rio de Janeiro, Pôrto Alegre, São Paulo, 1955) Vianna Moog retoma o brasileiro *mazombo* que estava fora de uso. Designava o filho de português nascido no Brasil. Ampliando o significado, Moog fala do mazombismo, entre outras coisas, como um desajustamento: “o viver corporalmente no Nôvo Continente com o pensamento voltado para o Velho Mundo”. Alguns escritores brasileiros de séculos passados foram mazombos sem mancha. Outros, como Botelho de Oliveira (em 1705), mostravam-se orgulhosos de serem brasileiros mas tinham atitudes estéticas de mazombos. Castro Alves escreveu alguns poemas que podemos apontar como subconscientemente mazombos e o mesmo se poderá dizer de Darío: que foi subconsciente ou ingenuamente mazombo. As atitudes que liquidaram o mazombismo cultural no Brasil começaram no século XIX, pela total afirmação de nossa independência política e pela reação, no final do século, contra o francesismo. Depois, os estudiosos da cultura, estadistas, historiadores e sociólogos passam a valorizar o complexo cultural luso-brasileiro — e foi êste o golpe final. Note-se que é ao complexo cultural espanhol-americano que se refere Antônio Oliver Belmás ao receber o gráu de doutor *honoris causa* da Universidade Nacional da Nicarágua: “Siendo ante todo vuestro, Rubén es también una gloria española. Garcilaso, Góngora, Quevedo, son por españoles glorias americanas. España se asimiló a Rubén, del mismo modo y fervor con los cuales vosotros os asimilasteis los poetas nacidos en el recinto peninsular”. (65) O que Belmás entende necessário é uma “supranacionalidad espiritual que debe constantemente estimularnos”.

3 — Diz Pedro Salinas: “Rubén, el americano, es un continental completo. Cocedor de casi todos los países de habla española (había vivido largo tiempo en algunos de ellos) del Brasil, a todos representaba. (36). Não sei até que ponto isto seria exagerado em relação ao México — para citar apenas um país de língua espanhola — mas assinalo que, em trechos de prosa, ao falar, por exemplo, da novela americana (*Cabezas*, de 1916) Darío parece excluir o Brasil. Tanto que o único novelista que encontra digno de ser citado é Eduardo Gutiérrez, como se Machado de Assis não existisse... ou o americanismo José de Alencar e Graça Aranha, que conhecia pessoalmente.

referida em sua obra e alguns biógrafos nem sequer a registram. Quanto às outras duas — em 1906, como representante da Nicarágua na III Conferência Panamericana e em 1912, outra vez em trânsito para a Argentina — têm poucas repercussões literárias: lembranças afetuosas no poemeto sobre Machado de Assis (no volume II das Obras Completas, p. 861, fala de Machado de Assis) a “Balada de la Bella Niña del Brasil” (Ana Margarida, filha do poeta Fontoura Xavier?) algumas referências ligeiras em poesia e prosa e uma conferência sobre Joaquim Nabuco que não está nos livros. Muito pouco se atentamos para o número de escritores que conheceu pessoalmente (não se sabe se os leu a todos) e que são Machado de Assis, José Veríssimo, Graça Aranha Elysio de Carvalho, Fontoura Xavier, Bilac, Nabuco... “una agrupación de activos e produtores cerebros que son la mejor corona de su patria cuya tradición de cultura, que viene desde los primeros tiempos imperiales (...) lleva la primacía en todo el continente.” (I, 498).

Difícilmente Darío teria deixado de ouvir referências a Castro Alves naquele ano de 1906. O escritor brasileiro que aponta como seu grande amigo, aquêle o qual fêz a conferência aludida, Joaquim Nabuco, havia sido companheiro do poeta de *Espumas Flutuantes* na campanha pela abolição da escravidão e durante um ano inteiro, dia por dia, conforme confessa, encontravam-se para conversar. O que um fazia com a oratória, por vêzes tocada de poesia, o outro realizava com a poesia de contínuos arroubos eloquentes. Verdade que haviam sido, de certo modo, rivais enquanto jôvens porque disputavam o aplauso da sociedade no terreno literário e da elegância mundana; mas em 1906, já morto o poeta e velho o orador, não devia restar neste mais do que a admiração intelectual, aliás expressa desde um pequeno livro que publicara em 1873. Também podiam ter falado de Castro Alves a Darío — Veríssimo e, com mais razão, Fontoura Xavier de cujo livro *Opalas* o nicaraguense interpreta, aceitando-as, certas palavras do prefaciador Visconde de São Boaventura muito mais adequadas ao poeta baiano do que ao apagado cônsul do Brasil em New York. Palavras pelas quais parece não querer se responsabilizar sem o apoio da citação: “fué de los primeros en el Brasil que, rom-

piendo el estrecho ámbito de la poesía subjetiva, entonaron cantos viriles; de los primeros que, abandonando el violín lloroso de las serenatas, empuñaron la tuba revolucionária; que, sacudiendo las languideces mórbidas del lirismo lamartiano, imprimieron al verso los acentos de la musa vengadora”. (II, 861). Na verdade, sem abandonar a poesia subjetiva, Castro Alves entoou êsses cantos viris como ninguém no Brasil e o mesmo fizeram seus companheiros de geração, anteriores a Fontoura Xavier. Não teria Elysio de Carvalho, tão atento às modernidades, conduzido a curiosidade de Rubén Darío neste sentido? Ou seria o seu francesismo tão maciço que lhe impedisse de ver o que estava próximo embora enxergasse muito bem Paris?

É bem certo que o visitante, além de ter “panamericanizado” no Rio, conforme confessou em poema dirigido à espôsa de Leopoldo Lugones (V, 1021) teve um ataque de neurastenia, talvez por excessos alcoólicos. A ocasião não teria sido oportuna para leituras, nem seria grato ao poeta, glorioso a estas alturas por sua ação de americanista, conhecer como o precedera um outro, não menos glorioso em sua pátria, e até então jamais citado por êle — que era tão generoso, ao menos em citações simplesmente nominais.

Talvez esta circunstância — o possível desconhecimento — tenha ocasionado a delicadeza de Elysio de Carvalho, que não se refere uma vez sequer a Castro Alves em seu estudo de homenagem ao nicaraguense, publicado naquele mesmo ano de 1906 com o título de *Rubén Darío*. Em certo sentido compreende-se que não seria necessária a lembrança de Castro Alves porque o autor só se preocupa com *Prosas Profanas* e livres seguintes; mas isto não exclui a probabilidade de referências em conversas — pelo enorme favor popular de que ainda gozava o poeta morto, por sua tendência vanguardista, pelo cinquentenário recente, pela publicação de suas obras havia apenas oito anos (edição Said Ali), por muitos motivos. Também poderia ter sido mentores de Darío seus outros amigos: Machado de Assis, que foi dos introdutores de Castro Alves na vida literária do Rio, através de célebre troca de cartas-abertas com José de Alencar; ou Olavo Bilac; ou qualquer outro. Todos os escritores brasileiros e alguns diplomatas teriam razões para

lhe sugerir a leitura de Castro Alves, mesmo que não conhecessem a primeira metade da obra dariana até então meio dispersa — justamente aquela parte que apresenta os sinais de aproximação que rapidamente apontaremos. Nada mais natural do que, à chegada de um famoso poeta a um país desconhecido, todos se apressarem a introduzi-lo no conhecimento da melhor poesia do país visitado. Castro Alves era por muitos considerado exatamente isto: o grande poeta do Brasil. Podíamos até lembrar que, no jôgo um tanto ridículo da crítica do tempo, a preocupação de identificar o maior, o melhor, tinha levado José Veríssimo (classificado por Darío como o maior crítico do Brasil) a indicar Castro Alves como o maior poeta de sua geração, “por consenso geral”, conforme acrescentaria dez anos depois em sua *História da Literatura Brasileira*.

Julgando-se, então, que Darío tenha lido Castro Alves, consideremos as datas possíveis — 1894, junto aos amigos de Buenos Aires; 1906 e 1912, no Rio de Janeiro — e notaremos quem nem seria necessária a citação das duas últimas. Desde a primeira, suas crenças estéticas haviam evoluído em relação à obra de juventude e já não lhe conviria lembrar o poeta brasileiro que, ao morrer com 24 anos, em 1871, deixara uma obra mais perfeita do que a sua própria escrita até aquela idade. Em Buenos Aires, o passado recente já era um incômodo para Darío. Sua nova poesia e sua liderança só encontravam eco entre os mais fortes talentos da mocidade modernista, Lugones e Freyre (Mapes, 102) e só com êstes, José Asunción Silva e outros da mesma idade se entendiam.

A aproximação possível com o brasileiro começará, portanto, através de um ídolo comum: Victor Hugo. O que pensavam dêste patrono — cujos poemas imitaram e traduziram, cujos versos usaram como epígrafes e tanto citaram — atinge superlativos inusitados em nosso tempo. Darío conta sua iniciação na *Historia de Mis Libros*: “años atrás, en campaña del buen poeta Francisco Gavidia, mi espíritu adolescente habia explorado la inmensa selva de Víctor Hugo y había contemplado su océano divino, en donde todo se continene”. (I, 196). Note-se que o escritor tinha conhecimento precário da língua francêsa, conforme o diz no mesmo local, linhas antes,

e que continuou a ler o mestre em traduções até o tempo da publicação de *Azul*, 1888. No entanto, em 1884 juntava como iguais — gênios! — Ésquilo, Homero, Dante e Hugo. E no ano seguinte escrevia a longa homenagem fúnebre que é o poema “Victor Hugo y la Tumba”, onde os tratamentos que dá ao falecido são “Pontífice que el cielo nos envió, “gênio sobrehumano y sublime” e águia:

Aquila!, tiende el ala hacia la hoguera viva  
de lo alto, y al retorno, trae su pico la oliva  
y su garra está armada con el rayo de Dios. (V, 470)

Por seu lado, Castro Alves traduziu poesias de Hugo desde o colégio (tôdas as que constavam de uma antologia de Charles André) e manteve a fiel admiração até morrer. Ao comparar Napoleão Bonaparte e Hugo, tem esta chuva de hipérboles:

São êles — os dois gigantes

No século de pigmeus.

São êles — que a magestade

Arrancam da mão de Deus.

— Êste concentra na fronte

Mais astros — que o horizonte,

Mais luz — do que o sol lançou!...

— Aquêle — na destra alçada

Traz segura sua espada

— Cometa, que ao céu roubou!... (165).

No fôgo herético de suas imagens, não vacila em atingir os acentos da litania:

Mestre do mundo! Sol da eternidade!... (101).

Mas, já se disse um pouco antes que a valorização desmesurada de Hugo foi uma atitude comum a muitos poetas da América Latina. Consequentemente, isto não chega a ser fator decisivo na aproximação aqui tentada, embora seja algo de fundamental porque daí podemos partir para a imitação de pro-

cedimentos poéticos e para uma visão do mundo que, embora subordinada ao pensamento europeu, particulariza-se em cada um dos poetas americanos. Serão essas particularidades os nossos melhores pontos de apoio, sem necessitarmos estendê-las até outras influências importantes, como a de Byron e poetas espanhóis, alguns destes reconhecíveis apenas em Darío por terem surgido após a morte do poeta brasileiro.

Referindo-se exatamente ao período que nos interessa, Gustavo Alemán Bolaños escreve nas *Divulgaciones de Rubén Darío*:

“Mas de la mitad de la obra del poeta — hasta la aparición de *Azul* — es una continuada imitación de los poetas españoles de la segunda mitad del siglo XIX, una continuada exaltación de ellos, que fueron los paladines de ese confusio-nismo poético que resultó de la creación naturista contra el caduco romanticismo. A cualquier lector culto, buen catador de la poesía castellana, le será fácil, luego de leer una de esas composiciones largas, largas, o cortas, del bardo nicaragüense, pronunciar el nombre del imitado”. (55).

Se isto acontece com Darío, em muito menor escala o descobriríamos em Castro Alves, se um “catador” se dispusesse ao trabalho. Poderia levantar os nomes de Campoamor, Espronceda e... hóspedes espanhóis da grande mansão de Hugo. Com outra língua materna e outra formação cultural, Castro Alves se aproximaria menos de Darío — por essas vias castelhanas — do que muitos dos poetas centroamericanos, chilenos e argentinos, que foram seus companheiros de geração e de trabalho nos jornais, além de sócios de leituras comuns.

O que individualiza e ao mesmo tempo aproxima, no caso do entusiasmo juvenil pela poesia dos mestres é a passagem das *expressions of belief* para as *expressions of attitude*, conforme a terminologia de Daiches. Leitores, os dois poetas arrancam para uma aceitação total mas o substrato crítico existente em todo o artista criador inicia uma ação de desvio que personaliza as expressões de atitude possibilitando a realização de obras independentes. Seria difícil, ou impossível, examinar como se processa essa passagem, “for clearly we cannot tell much about the poet’s way of apprehending his subject except through inquiring into the manner in which he has expressed it.” (138).

Mas pode-se, ao menos, observar os resultados, a partir da significação da poesia segundo os nossos poetas.

Desde logo, Deus está incorporado à idéia de Poesia como seu criador, e o poeta, igualmente criatura, recebe o dom de poder captá-la por tôdas as partes e transmití-la aos homens. Como ser especial, organiza-se com seus iguais numa casta, caracterizada pela posse daquele instrumento de beleza que deve cumprir seu ciclo no meio da humanidade, tendo como superior objetivo o louvor a Deus. Os problemas da composição do poema não entram nas conjecturas expressas dos poetas (começavam a preocupar Castro Alves no fim da vida; em Darío, a partir de *Azul*) por serem algo de muito subalterno diante daquela mercê divina que tanto apregoam, de que tanto se orgulham, numa palavra — da inspiração. Segue-se que nem sempre as contingências humanas dos poetas se submetem ao isolacionismo de uma tal superioridade e eles se vêm requisitados a interpretá-la em função da participação na vida social. Superiores a toda a gente pelo auto-conceito artístico (dizerem-se gênios era um lugar comum) vivem no mundo político da igualdade e da fraternidade e nêle apoiam suas crenças políticas. Noutras palavras, o cidadão e o poeta co-existem, o homem e o gênio. A única possibilidade de conciliação entre essas esferas é a da liderança, que tanto Darío como Castro Alves procuraram e exerceram, numa variação entre o neo-platonismo e o pragmatismo que chegou a perturbar o primeiro em certa ocasião, como se verá. Essa dicotomia, para melhor restrição do assunto, tem sido estabelecida entre lirismo individual e social.

No longo poema “A Juan Montalvo”, Darío fala ao Gênio de um modo confuso, parecendo querer explicar Platão, mas indo além ao misturar as esferas sensíveis e inteligíveis. Haveria de ser mais conciso e profundo em sua maturidade, ao escrever as “Palabras Liminares” das *Prosas Profanas*, que Octavio Paz analisa em *Cuadrivium*, ou as tantas poesias ligadas por Marasso a Pitágoras, Platão, Plotino, etc. No entanto, êsse poema a Montalvo é especialmente importante porque a referência ao filósofo não se contenta com alusões, é direta:

Pues la sabiduría profundiza  
todo lo que a su vista se retrata,

y llega siempre a ver la íntima esencia:  
la luz que se aprisiona en la pupila;  
e las arterias que palpitan, sangre;  
tuétano entre los huesos; en la entraña  
el gran laboratorio de lo vivo;  
en el fondo del pecho, las pasiones,  
del cerebro en el fondo, las ideas.  
Por boca de Platón habla Dios mismo,  
porque Platón es sabio y el Eterno  
es foco de la gran sabiduría. (V, 429).

E eis aqui, no poema "A Victor Hugo", como nasce a poesia:

Se levanta  
y se eleva mi ardiente fantasía  
en alas de lo ideal, y mi voz canta. (V, 227).

Também Castro Alves persegue o aspecto mais aproximado para o conhecimento das coisas. Diz sobre o Poeta "que tem saudade de um país melhor":

Alma sedenta de ideal na terra  
Busca apagar aquela sede atroz (130).

e, em mais de uma ocasião, liga um fenômeno da natureza ao que seria a sua essência, ou anima a natureza dando-lhe vozes, depois que a sombra de Deus pousou sobre ela, numa imagem que lembra o sôpro criador do *Gênese*:

O céu é alma... O relâmpago  
É uma idéia de luz, (404)

... ..

Estranhas melodias, estranhos pensamentos,  
Vibram-me as cordas d'alma enquanto absorto cismo,  
Senhor! Vendo tua sombra curvada sobre o abismo,  
Colhêr a prece alada, o canto que esvoaça  
E a lágrima que orvalha o lírio da desgraça,  
Então, num santo êxtasis, escuto a terra e os céus.  
E o vácuo se povoa de tua sombra, ó Deus!  
Ouço o cantar dos astros no mar do firmamento;  
No mar das matas virgens ouço o cantar do vento,  
Aromas que s'elevam, raios de luz que descem,  
Estrêlas que despontam, gritos que se esvaecem,  
Tudo me traz um canto de imensa poesia,  
Como a primícia Augusta da grande profecia; (260).

Operando com matéria tão delicada, os poetas sentem-se participantes da responsabilidade de Deus no ato da Criação. Darío chega a dizer que a poesia nasce de um beijo de Deus (e evidentemente fala da sua própria poesia) enquanto Castro Alves profetiza a idade de ouro do futuro com quase idênticas palavras: o Eterno "há de beijar na face a terra arrependida". (260). Mais adiante (e dizemos assim por uma questão de método; os poetas não se preocupam com esse tipo de ordem) mais adiante, a co-participação será uma ponte entre platonismo e pragmatismo, amor espiritual e amor carnal, justificada em parte pela igualmente elevada consideração em que os poetas têm o Poeta e a Mulher. Antecedendo, porém, o amor erótico, temos que levar em conta o apêlo permanente da formação católica, recebida na infância e abandonada pela vida afora, atuando sobre o lugar-comum de poesia — criação de Deus e sobre a noção ainda mais imperativa de o amor carnal fora do matrimônio equivaler a pecado.

No prefácio das *Espumas Flutuantes*, Castro Alves diz que suas poesias são, nada menos que — "signos brilhantes da aliança de Deus com a juventude" e Darío, em "El Arte":

y Él que todo lo reparte  
a sua pensar y a su modo,  
como luz que abarca todo,  
puso sobre el mundo el arte. (V, 540).

O que se realiza a seguir é uma partição de Deus: aquêla da infância perdurando apesar de tudo e o da literatura — o de tantos poetas do século XIX, que, não tendo fé, separam Deus da Igreja e fazem dêle um argumento em favor do progresso, da liberdade, de uma mais equitativa distribuição da riqueza, podendo ser substituído, conforme as necessidades acústicas do poema, sem nenhum prejuízo especial para o pensamento, por Moral, Justiça e outras amplas abstrações. Se literariamente o arranjo era possível, psicológicamente nem sempre o foi para os nossos poetas. Tanto assim que um, imaginando-se a viajar por uma praia cheia de escolhos, em noite de tempestade, compara a situação à de sua alma — "treva interna, dúvida constante" — e conclui:

E uma Voz respondeu nas sombras triunfante  
 “Acende, ó Viajor, a Fé no coração!...” (135).

E o outro, mais direto, apostrofa:

dáme Señor, que tenga  
 la llama de la fe en el pecho mío... (V, 132).

São atitudes ainda serenas mas podem desandar em desespêro que os poetas, prudentemente, põem na bôca de alegorias. Fala a África:

Deus! ó Deus! onde estás que não respondes?  
 Em que mundo, em qu’estrêla tu t’escondes  
 Embuçado nos céus?  
 Há dois mil anos te mandei meu grito,  
 Que embalde desde então corre o infinito...  
 Onde estás, Senhor Deus?... (290).

Ou, num disfarçado diálogo entre o Homem e o Materialismo, comentado pelo poeta:

Horror! Horror!... El hombre exala un grito  
 al ver que Dios se esconde;  
 y pregunta por él a lo infinito,  
 pero éste no responde. (V, 128).

No final de contas, não é a ausência mas a presença de Deus o que prevalece: um Deus de mansidão, que atua mais na sensibilidade dos poetas, e um outro, o de látego, reservado para a poesia social.

Assentado que a poesia é uma criação de Deus e que o poeta (“ministro de lo sublime”, V, 540) é um ser a meia distância entre Êle e os homens,<sup>4</sup> exatamente devido a essa posição cabe-lhe, mais do que a todos, sentir com exaltação e em tôdas as direções — da alegria à dor — por ter em si,

4 — “El poeta es ave, en verdad: / es ave que canta y gime; / que Dios, es menos sublime, / y más que la humanidad. (V, 35)”  
 “Sente o homem — que é poeta. / Sente o vate — que é profeta / Sente o profeta — que é Deus. / (...) E o homem que olha o deserto / Diz consigo: ‘Deus ‘stá perto / Que a grandeza é o Criador.’ E sob as paternas vistas, Larga rédeas às conquistas, / Pede as asas ao condor.” (190).

de modo especial, a nostalgia de sua origem no seio de Deus e porque, intuindo com mais pureza as idéias da Beleza e dos Sentimentos, terá que pagar por essa superioridade. A vingança do homem comum, pela zombaria ou pela indiferença, passa a ser aceita, procurada e até alardeada porque equivale ao reconhecimento das distâncias. Resta o sofrimento em si, como partilha entre os poetas, os pobres e injustiçados. É a ligação para a ação social, traduzida em poesia de protesto.

São êsses pensamentos românticos que conduzem os dois polos — o intimismo e a participação — da poesia de Darío e Castro Alves. Só por um momento o primeiro vacilou (“El Poeta y las Musas”) sôbre a que devia se dedicar: se aos “marciales himnos” ou às “églogas armónicas” e depois não curou mais disso. Nos mesmos anos finais da vida escrevia, lado a lado, o “Canto a la Argentina” e “Valldemosa”. Castro Alves não só se manteve nos dois campos como conseguiu frequentemente encaixar imagens de lirismo íntimo na poesia social e delicadezas altissonantes nas confissões de amor. Para êle, a vida era uma rosa dos ventos assinalando mudanças que a poesia dôcilmente acompanhava. Embora condenado à morte prematura, pela tuberculose, e, de vez em quando, a se desesperar pela certeza de não ver o mundo feliz pelo qual ansiava, o ímpeto vital é nele tão forte quanto em Darío e a paixão dêste pela causa da união centroamericana encontra ainda mais dramático paralelo na luta pela extinção da escravatura no Brasil, de que o estudante-poeta Castro Alves foi um dos mais sinceros participantes:

Adeus, meu canto! É a hora da partida...  
 O oceano do povo s’encapela.  
 Filho da tempestade, irmão do raio,  
 Lança teu grito ao vento da procela.

.....  
 É preciso partir, aos horizontes  
 Mandar o grito errante da vedeta.  
 Ergue-te, ó luz! — estrêla para o povo,  
 — Para os tiranos — lúgubres comenta. (303).

Poetas jovens, de países quentes, claros e perfumados, de

metas ainda rumorosas de mistérios, dão ampla liberdade aos sentidos, associando-os não apenas ao mundo físico — e com que sensualidade o descrevem! — e às mulheres, mas também aos valores máximos do espírito. Há uma verdadeira adoração à luz nos dois poetas. Como se a imaginação encontrasse ali o seu limite, Deus é uma luz ou está rodeado de auréolas; “a poesia é uma luz”, o futuro, o progresso, o livro, os olhos das mulheres... “Libertad es aurora” (V, 90),

Irmãos da terra da América (...)  
bebei torrentes de luz!

A luz espiritual se mistura à física, nos grandes quadros coloridos com que descrevem a natureza relacionando-a com estados de alma; e nessas paisagens é inalterável a vibratili-  
dade aos sons, sabores, volumes e cheiros, tudo isto ainda mais minuciosamente gozado quando o objeto do poema é a mulher. Temos, então, a concentração de todos os interesses sensoriais. Em Darío, uma primeira atenção para os olhos; em Castro Alves, para os seios; embora ambos, talvez mais por motivos psicológicos do que simplesmente para seguir um preceito da moda, se refiram com muita insistência às virgens ardentes e puras — êles, de vida amorosa tão cheia ao comedimento burguês em que haviam sido educados. Na exaltação da beleza feminina, chegam a esquematizar, como se não quisessem excluir um único sentido no ato de perceber a mulher. Isto se passa em poemas como “Mocidade e Morte” cuja oitava inicial será citada. Nota-se no primeiro verso como os sentidos chegam a se atropelar e a conexão entre êste e o quinto nos desvenda tôda a intensidade erótica do poeta, complicada com o que possa haver de freudiano ao rematar-se a estrofe:

Oh! eu quero viver, beber perfumes  
Na flor silvestre que embalsama os ares;  
Ver minh'alma adejar pelo infinito,  
Qual branca vela na amplidão dos mares.  
No seio da mulher há tanto aroma...  
Nos seus beijos de fogo há tanta vida...  
— Árabe errante, vou dormir à tarde  
À sombra fresca da palmeira erguida. (88)

Numa das oitavas da segunda parte de “Cantilena”, Darío parece apenas contemplativo e seus sentidos estão ordenados, mas o processo analítico da observação é o mesmo, com idêntica integração da mulher na natureza:

Virgen ardiente y pura de Nicaragua,  
tierna como la silfa reina del agua:  
de tus labios de rosa mana ambrosía,  
y de tus negros ojos la luz del día;  
tu acento es como un trino de ruiseñores  
y derramas perfumes como las flores;  
hay en tu rostro cándidas erubescencias  
y tu seno es una urna de mil esencias. (V, 152)

A natureza, fecunda por tantos pássaros e pólens, também oferece acolhidas de amante. É menos floresta que bosque penetrável; menos feras selvagens que aves delicadas (com a excessão da ave-símbolo, condor ou águia), menos inverno que verão tropical, inclusive com as tempestades. *Espumas Flutuanes* são comparadas a uma pomba, como também algumas mulheres, sempre ligadas à idéia de ninho, aconhêgo. Mas, como certos jovens que esperam encontrar na amante o prolongamento da proteção materna, também os nossos poetas se entregam a ela, fruindo a sensação de uma profunda pureza, como a que se encontra na “Epístola a un Labriego”. O vocabulário e as imagens só se referem à fertilidade da terra, à multiplicada fecundação de todos os minutos — e quando se interrompe é para olhar a espôsa do camponês que arrulha tendo os filhos ao seio, ou para invejar os “goces verdaderos” que êle possui e que são vedados aos homens da cidade. Castro Alves repete essa antiquíssima idéia em mais de um dos seus quadros sertanistas até desfechar êstes versos em “Coup d'Étrier”:

Abre-me o seio, ó Madre Natureza! (...)  
Natureza! Eu voltei... e eu sou teu filho!

O que não impede a sensualidade cósmica: em Rubén

Darío a “alma vegetal” a que se refere Belmás<sup>5</sup> ou aquêles dois simples versos dos quais Pedro Salinas tira tôda a sua teoria dos temas e sub-temas:

Guióme por varios senderos  
Eros.

E em Castro Alves,<sup>6</sup> lembraria o ritmo de orgasmo que está em “O vôo do Gênio”, quando suplica a Eugênia que se deixe levar

... a dédalos profundos,  
Onde refervem sóis... e céus... e mundos...  
Mais sóis... mais mundos, e onde tudo é meu...  
Mulher! mulher! Aqui tudo é volúpia:  
A brisa morna, a sombra do arvoredado,  
A linfa clara, que murmura a mêdo

.....  
Não mais, ó serafim! suspende as asas!  
Que, através das estrêlas arrastado,  
Meu ser arqueja louco, deslumbrado,  
Sôbre as constelações e os céus azúis.  
Arcanjo! Arcanjo! basta... já contigo  
Mergulhei das paixões nas vagas céculas...  
Mas nos meus dedos — já não cabem — tantas pérolas —  
Mas na minh'alma — já não cabe — luz!...

À natureza, como se disse, opõe-se a civilização: tópico

5 — “Un compejo anímico vegetal acosa el alma resistente de Rubén, toda ella abocada a la devición de la cultura del Lacio y a la civilización cristiana. (...) Lo que hay, no de lúbrico, sino de lujuriente, sienpre moderado por las normas internas del poeta, procede de las entrañas húmedas, calientes, que mueven el alma vegetal em que el paisaje queda acordado con la infancia del poeta”. (Belmás, XV). Sôbre C. Alves: “A maioria das suas imagens são *naturais*, tomadas ao cosmos e à terra; a sua experiência mais vivida se traduzia sempre numa linguagem haurida nêles e a êles retornando com a densidade da palavra elaborado. O mundo adquiria então um misterioso significado, uma espécie de cumplicidade profunda com a alma do poeta, rompendo-se as barreiras entre ambos.” (Antônio Cândido, vol. 2, 278).

6 — Fausto Cunha, mostrando um exemplo mais direto, por não incluir determinada mulher, cita como “uma prosopopéia densamente erotizada” o poema “São Francisco”. A Eugênia a que me refiro é Eugênia Câmara, atriz portuguesa, que foi amante do poeta.

herdado do século XVIII que só com o modernismo será pôsto de lado. Na fase dariana que nos ocupa e na poesia de Castro Alves o tópico ainda vale, assim como a ambientação do poema no campo, ou cidade, sem o objetivo da comparação. É o canto social ou do amor urbano — valsas de salão, balcões noturnos, teatros — ao lado da écloga. Não obstante estar ali próxima a natureza (mãe-amante) ou por isso mesmo, os poetas gravitam em redor da sociedade mais requintada, seduzidos pelos ideais de progresso do seu tempo. O contraponto das galantarias (quanta coisa deixaram pelos albuns!) não impede os casos amorosos com mulheres mais experimentadas que lhes atormentam a existência. Da mesma maneira, as decepções amorosas não conseguem sufocar o entusiasmo pelas idéias políticas e sociais. Acreditam na felicidade do homem como uma consequência do progresso e lhes parece que o Nôvo Mundo (como preferem chamar à América) é a terra do futuro — aquela onde uma nova idade de ouro há de surgir. Progresso, futuro, América, liberdade são temas interligados, ou sub-temas, como diz Salinas. No poema “A Victor Hugo está” “El Progreso sin fin”, ése es tu lema (...) también la Libertad es tu divisa” e, no dedicado a Simón Bolívar

La América garrida  
hoy levanta un clamor que se dilata  
de la vaga florida  
del Orinoco al Plata  
que turbulento su raudal desata.

A estes versos, corresponde Castro Alves com a quadra

Filhos do Nôvo Mundo! ergamos nós um grito  
Que abafe dos canhões o horrísono rugir,  
Em frente do oceano! em frente do infinito  
Em nome do progresso! em nome do porvir. (475)

Nos mesmos poemas citados, as idéias se desenvolvem quase lado a lado:

Bien haya el bendecido  
pueblo, que sigue de la luz la senda;

y en anhelo cumplido,  
a la paz de su ofrenda  
olvidando el fragor de la contienda.

Y hoy alza su himno al cielo  
en donde luce el genio poderoso,  
y al remontar el vuelo  
a admirar el coloso,  
saluda el porvenir esplendoroso.

Muéstrase soberano,  
y yergue ahora la cabeza altiva:  
y conduce en la mano  
entorcha de luz viva,  
llevando de la paz la verde oliva. (V. 92)

Nós, que somos a raça eleita do futuro,  
O filho que o Senhor amou, qual Benjamim,  
Que faremos de nós se tudo é falso, impuro,  
Se é mentira — o Progresso! e o Erro não tem fim?

Não; clamemos bem alto à Europa, ao globo inteiro!  
Gritemos liberdade em face da opressão!  
Ao tirano dizei: Tu és um carnicheiro!  
És o crime de bronze! — escreva-se ao canhão!

Falemos de Justiça — em frente à Mortandade!  
Falemos do Direito — ao gládio que reluz!  
Se eles dizem — Rancor, dizei — Fraternidade!  
Se erguem a meia lua, ergamos nós a Cruz! (475)

Palavras... palavras? Sim, somos de um tempo comedido e até sêco, em que as palavras preferidas seriam outras, e jamais ocorreria aos nossos poetas de protesto lembrarem-se da meia lua e falarem de fraternidade após o insulto. Mas os poetas que assim cantavam expunham-se à ira dos poderosos como quem mais se exponha nos dias de hoje. Há nisso uma atitude que, literatura à parte, sempre será moderna assim os acontecimentos políticos e sociais propiciem, como está acontecendo, tiranias, pobreza e tôda a sorte de explorações de uns homens sôbre outros. A união centroamericana em termos de democracia e não-intervenção externa (para Darío) ou a abolição da escravatura, para Castro Alves, eram campos de ba-

talha onde enfrentavam interêsses políticos e econômicos nem sempre à vista, frequentemente emboscados, constituídos e defendidos pelos dirigentes da sociedade. O nicaraguense leu poema revolucionário no próprio palácio presidencial, diante de dois Presidentes centroamericanos, perdendo uma bôlsa de estudos na Europa — o que pode parecer pouco, mas na verdade era tudo o que êle desejava; e o brasileiro declamou suas rajadas libertárias na praça pública, sob o estrépito de cargas de cavalaria. Isto significa a integração dos poetas nos ideais mais avançados porque estavam seguros de que era chegado o momento de a América oferecer ao mundo seu contributo de civilização. América una, para Castro Alves — que morreu antes das intervenções dos Estados Unidos. América de fala espanhola, para o Darío indignado de alguns anos depois. Se bem que pacifistas, nenhum dos dois deixou de lado por completo a possibilidade da luta armada:

Cai, orvalho de sangue do escravo,  
Cai, orvalho, na face do algoz.  
Cresce, cresce, seara vermelha,  
Cresce, cresce, vingança feroz. (241)

A êste famoso refrão, a voz do norte se junta, como nesta alegoria em que fala o Presente:

Yo soy el pueblo soberano  
que derroca el tirano:  
Soy la Revolución que en sus fulgores  
confuede a los esclavos y señores. (V, 456)

Menos localizado no tempo e no espaço, mais obscuro em conceituar essa revolução que confundiria os próprios escravos, Darío é claro em fazer compreender que seus companheiros são como aquêle Jerez, o “gran liberal republicano” que morreu lutando e a quem a Pátria

(y) en el agosto templo de la Historia,  
ciñe a tu frente el lauro de la gloria! (V, 82)

Êste embelezamento da morte também está em Castro Alves:

Quem cai na luta com glória  
Tomba nos braços da História  
No coração do Brasil! (214)

A luta corresponde à obtenção do progresso, que os poetas visualizam em um futuro de concórdia universal e ampla difusão da cultura. A América (“es el porvenir del mundo” — V, 465 — “nós que somos a raça eleita do futuro...”) povoada de homens cultos significa a consolidação do progresso. Falam com as mesmas palavras, a mesma estrofação e métrica e até com algumas rimas em comum. “O Livro e a América” diz:

Por isso na impaciência  
Desta sêde de saber,  
Como as aves do deserto —  
As almas buscam beber...  
Oh! Bendito o que semeia  
Livros... livros à mão cheia...  
E manda o povo pensar!  
O livros caindo n'alma  
É germe — que faz a palma,  
É chuva — que faz o mar.

Doze anos depois, a 1.º de janeiro de 1882, “El Libro” retoma o assunto, associando as idéias de benção, vôo, criação de vida (semeadura), alimento (beber, comer), abundância, tudo sob o manto do ideal:

El libro, bendito sea!...,  
pues con afán inaudito  
vuela por el infinito  
con las alas de la idea;  
el libro que vida crea,  
pan de las inteligencias  
luminar de las conciencias,  
y que hoy está en todas partes,  
sublimando con las artes,  
redimiendo con las ciencias.

A comparação entre os dois conjuntos poemáticos (e não apenas de duas estrofes) nos revelaria como eram capazes de admirar a contemporâneos a par de homens do passado, ini-

ciando-nos em outro aspecto da aproximação se levantássemos a lista dos nomes citados no decorrer das obras. Muitos são os sábios, profetas, navegadores, cientistas, militares e escritores que nomeiam, de Jesus a Colombo, de Franklin a Byron, de Moisés a Hugo. Por outro lado, essa comparação nos levaria a encontrar em Castro Alves mais espetaculosidade bélica (em outro poema dirá que o sabre e o livro não coram de estarem juntos e se tratarem como irmãos) e em Darío o constante retôrno ao pacifismo (“el libro — ... — va destruyendo la guerra” V, 64) porém tudo é obra de momento, pois se o brasileiro, repudiando o anterior, não pode pensar no progresso à custa de Marte

Não!... Nem tempos feitos de ossos,  
Nem gládios a cavar fossos  
São degráus do progredir... (77)

Dário, bem o sabemos, desdizendo o pacifismo, cantou a batalha naval entre o Chile e o Peru, e com tanta exaltação que temeu as censuras de Ricardo Palma quando foi conhecer o Ogro de Lima em sua biblioteca... É que a guerra, para ambos, era solução de desespero. E tanto que Castro Alves não se entusiasmou pela guerra entre o Brasil e o Paraguai. Os dois poemas sobre a batalha de Humaitá não têm o vigor sincero que empregou em benefício dos escravos, e quando os estudantes de Direito do Recife se inscreveram em massa, como voluntários, êle foi dos últimos — conforme descobri nas relações publicadas pela imprensa da época — e, ao fazê-lo, já se sabia que os estudantes não seriam enviados para o sul. Sua luta era brava, porém humanitária e tocada pelo amor. Como também os cantos guerreiros de Darío, que não são de ódio, muito ao contrário disso: expressões de amor ao Chile, fundamentadas numa escolha infeliz de assunto.

E já que estamos tocando em pontos que requerem, para maior justiça ao poeta da Nicarágua, pelo menos uma referência a sua obra madura, cabe ressaltar que faltou a Castro Alves o tempo de vida necessário para uma trajetória estética bem nítida e contrastante. Já o mesmo não se deu com Darío que, em Buenos Aires, no grupo *Ateneo*, desenvolveu todos os conhecimentos e experiências do Chile ao penetrar no refina-

namento da arte-pela-arte: vivia “en un mundo de sueños sugeridos por sus lecturas, sin vínculos ideales con la realidad circundante” — diz Bolaños (151) acrescentando uma conjectura própria, más aceitável, ao que o próprio poeta escreveu na *Autobiografía*: “poría mis ‘raros’ de Francia, de Itália, de Inglaterra, de Rússia, de Escandinavia, de Bélgica y aun de Holanda y de Portugal sôbre mi cabeza”. (I, 128). Sentte-se. nesses sete anos de América do Sul como o poeta se atualiza com a literatura. As discussões de café e redação de jornais, a troca de informações com os amigos, a projeção social e intelectual de que se beneficiou, o ambiente cultural e fino de Cosmópolis — tudo isto foi mais decisivo do que o antigo e juvenil desejo de atrair a atenção dos demais, para torná-lo o chefe do modernismo. Tudo isto, e mais do que tudo o talento que êle começava a desenvolver de maneira racional. Porque antes de *Prosas Profanas* ninguém poderia dizer, sem profecia, que fôsse “el genio poético que llevaba en su signo la misión de transfigurar la poesía hispánica”. (Oliver Belmás, XV). Esta afirmação, fácil de fazer-se *a posteriori*, sido puro saque sôbre o futuro e, no entanto, quem fizera seria hoje um consagrado porque no estudo da obra completa sempre será possível descobrir-se nos escritores da juventude o anúncio daquilo que o poeta haveria de ser.

Castro Alves, sem ter deixado igual perspectiva, quem sabe se partiria para novas experiências estéticas? “Alguns críticos chegam a falar em seu parnasianismo, ou seja, numa evolução em direção a isto. Outros preferem dizer realismo (o que talvez seja a mesma coisa, não se vê claro) mas todos assinariam estas palavras de Fausto Cunha: “Não seria prudente afirmar que êle sempre teve consciência de sua evolução. Não progredia em linha reta, mas em ziguezagues, retornando( particularmente nos últimos anos) a etapas já vencidas”. Anote-se, de passagem, que êste é um dos suplícios do crítico: nunca poder entregar-se ao prazer da admiração, sem sentir-se obrigado a referir as restrições que a acompanham. No caso em foco, será oportuno lembrar o capítulo de Antônio Cândido em *Formação da Literatura Brasileira*, em que realiza muito bem fundamentada síntese sôbre Castro Alves, sem nada avançar sôbre

a possível posição precursora, bastando-se em considerá-lo como o fêcho da poesia romântica no Brasil. Como lhe faltava a consciência da própria evolução com o tempo e lhe sobrava a certeza da morte em breve, preferiu dedicar os últimos dias ao aperfeiçoamento das poesias antigas e a traduções — cuidados e exercícios que, aliados ao francesismo em vigor e à crítica aberta que já se fazia ao romantismo (Sílvio Romero, desde 1870) poderiam conduzi-lo a direções novas, a menos que preferisse marginalizar-se, o que não ia com o seu temperamento. Mas tudo é suposição, sem que se possa aproximá-lo de Darío sob êste aspecto.

Também na versificação, falta-nos um firme terreno comum, exceto na anarquia de ambos quanto a detalhes retóricos de que, provávelmente, nem se davam conta. O trabalho de Nodier Lucio, procurando alguma constância de jâmbicos ou sáficos nos endecassílabos de Darío, e de troquens e dáctilos nos octossílabos, resulta na descoberta frustrante de que, no mesmo poema, alternam-se os acentos de modo irregular, numa demonstração de que o poeta não está interessado em constrianger seu ritmo, por pura ortodoxia. O mesmo se pode dizer de Castro Alves. Tinham êles mais confiança no apuro auditivo, afeitos que estavam à declamação, como orientação para explorar as possibilidades do espanhol e do português, e menos atenção aos princípios gerais. Quando um diz — “no gusto de ‘moldes’ nuevos ni viejos... Mi verso ha nacido siempre con su cuerpo y sua alma, y no le he aplicado niguna clase de ortopedia” (*Dilucidaciones*) — está repetindo um chavão romântico. Não seria estranho que afirmasse, como o outro: “A forma, êsse segredo roubado pela inspiração às harmonias edêneas, é uma revelação fadada sômente aos bardos. Parece que Deus, criando-os acima da turba (...) segredou-lhes ao ouvido o ritmo-primícia, perdido na terra, de cantos celestes”. (677). Êste platonismo e aquêle acratismo repetem a idéia do predestinado, *réveur sacré* que não deve qualquer obediência às Artes Poéticas do século XVIII. São justificativas a serem cotejadas com estas palavras de Castro Alves em um artigo de crítica — “o poeta é o músico da inteligência” — que

nos remetem à acuidade acústica mas não ao valor das correspondências entre som e demais impressões sensoriais.

A tudo isto temos que pôr um limite. Divinizado que seja, o poeta é um artífice sujeito a certa disciplina, manifestada em escolha e cultura. E nisto é que as aproximações se tornam escassas. Não há convite para novas procuras no simples fato de usarem versos de uma a treze sílabas e até mais; nem nos vários tipos de estrofação usados, porque a preferência pelos quartetos só indica a concordância com o gosto popular; nem mesmo na esquematização dos sonetos, em que coincidem no ABBA ABBA variando nos tercetos. Mas unidos estão pela visão condoreira, que lhes sugere iguais movimentos dentro da estrofe, como o jôgo de perguntas e respostas, as apóstrofes e hipérboles que funcionam com recursos oratórios (mais do que declamatórios) e a enumeração de que abusaram, a ponto de Darío se estender através de oito versos seguidos (V, 56) a certa altura de "El Libro". O procedimento, naquela ocasião, não era típico. A procura rítmica se basta com uma só linha, no sentido crescente ou diversificante:

CA, 82: É grande, é nobre, é gigantesco, é santo!...

RD, V, 98: potencia y chispa, resplandor y trueno.

CA, 123: Ri, suspira, soluça, anseia e chora...

RD, V, 171: Mi luz, mi porvenir, mi fe, mi aurora.

\* \* \*

A uma visão mais panorâmica, os nossos poetas ainda se aproximam depois de mortos. Refiro-me à popularidade e à influência que exerceram. É preciso notar-se, a êsse respeito, que foram tão ligados às circunstâncias de tempo que muito do que dizem já nos soa como histórico, pois também somos prisioneiros das nossas próprias circunstâncias. Daí a necessidade de não forçarmos o ciclo vital dêesses poetas. O gosto estético é outro e não cabe à crítica forçar-lo a aceitar um endeuamento que, dessa maneira, só viria em prejuízo dos endeusados. Sonoridades, arroubos, virtuosismos, foram conservados pelo povo e transmitidos até por via oral, entre as gerações. Neste ponto, a poesia contemporânea perdeu um meio muito eficiente para difundir-se e nada faz para recuperá-lo porque,

mesmo quando ligada a causas revolucionárias, nunca mais chegou até o povo, estancando nos auditórios, de qualquer modo limitados, de um Evtuchenko: é pouco lida e menos declamada, sendo esta mesma uma das suas marcas — o repúdio à declamação.

Então, se é certo que a popularidade de Darío, Castro Alves e tantos poetas da América se mantém, por outro lado sua influência sobre a literatura vai se diluindo ou se refugiando no grosso (em todos os sentidos) da poesia hispanoamericana e brasileira, naquilo que, sendo a produção numerosa nada tem de significativo como arte. De Darío, chegou a escrever com Justiça e coragem Octavio Paz "es el menos actual de los grandes modernistas" continuando: "no es una influencia viva sino un término de referencia: un punto de partida o llegada, un limite que hay que alcanzar o traspasar. Ser o no ser como él: de ambas maneras Darío está presente en el espíritu de los poetas contemporáneos. Es el fundador." Grandes e sérias palavras que se aplicam também a Castro Alves enquanto à poesia social que ninguém mais soube realizar como êle no Brasil.

Sob outro aspecto, a influência de Darío é maior, porque êle atingiu a própria língua espanhola abrindo a única possibilidade de renovação da poesia, ao ligá-la às correntes estéticas modernas, via França. Que se diga acrático: está bem, é uma atitude espanhola. Nem por isso nos convencerá de que, ao realizar a unidade hispânica, não agiu de fora para dentro Unamuno o percebeu e resmungou nas cartas que trocaram,<sup>7</sup> embora confessasse; "soy un refractario, por defecto mío sin

7 — Assim escreve Unamuno: "Debo decirle que no acabo de comprender del todo esa atracción que sobre ustedes ejerce Paris, ni ese anhelo de que sea precisamente París, y no Londres, o Berlín, o Viena, o Bruselas, o Estocolmo, o... Heidelberg, donde los descubran. Que fuera Madrid lo comprendería, porque, hoy por hoy es el centro de los pueblos de lengua española, y por mucho que exageremos (yo el primero), nuestra incultura, al fin y al cabo en español escribimos, y los que piensan en español son los que ante todo han de nutrirse de la savia espiritual de nuestros escritores. Y sólo, mediante ellos, los demás. Yo, se lo confieso, no siento la menos atracción hacia París, a la que no creo ciudad más luminosa que Londres o que Berlín. En general, me penetra poco lo francés. Desde que aprendí alemán primero e inglés después — y hace ya años — he leído poco del francés. Algun día explanaré mi *hostilidad*, hija del temperamento, hacia lo francés y aún hacia lo latino". (Ghiraldo, 41).

duda, a las elegancias y exquisiteces de París". (Ghiraldo, 42). Mas não havia outro caminho para juntar a nova geração de artistas da língua. E temos prova de que assim é que devia ser no entusiasmo que a obra de Darío levantou; um entusiasmo tão legítimo e tão moço (estou pensando nas cartas de Gabriela Mistral, publicadas por Oliver Belmás e de Juan Ramón Jiménez, transcritas por Alberto Ghiraldo) que é por aí que começamos a entender e valorizar Darío. Por sua vanguarda que, não sendo tão ampla quanto a nossa (limitou-se à arte) é também uma busca, a coragem de chocar, a ressonância nas novas gerações, um "ir com o tempo" em vez de deixar-se levar.

Foi êste mesmo aspecto positivo de sua influência que o transformou em vaca sagrada indiana, quando desapareceram as reações a sua poesia. Não vejo como a verdade possa diminuir Darío ou sua memória e porque devamos esquecer o homem transigente e até colaborador de ditaduras da América, como também não podemos esquecer o contraste vigoroso de suas palavras contra Carlos Ezeta; ou suas atitudes, desdobradas na poesia, em relação aos Estados Unidos, nada coerentes, chegando a decepcionar seus melhores admiradores, como Rufino Blanco Fombona, na ocasião da "Salutación al Águila". (Ghiraldo, 197). Por fim, como se não bastassem os contrastes do próprio poeta, os seus amigos apropriaram-se de sua memória desde o instante da morte e começaram a agir no sentido de glorificá-lo. Ao vestirem de canéforas às mocinhas da Nicarágua que acompanharam seu cortejo fúnebre deram o tom de distorção à orquestra dos falsos críticos e dos oradores oficiais que ainda se mete no meio das homenagens mais sérias sem que ninguém possa evitá-lo.

Também Castro Alves sofreu um processo deformativo semelhante. O que fizeram contra êle na ilusão de favorecê-lo percorreu a escala que vai da ignorância à deliberada deturpação do pensamento. É certo que êsses mal-entendidos vêm sendo desfeitos desde alguns anos, mas não se pode ainda dizer que as informações verdadeiras tenham penetrado nas massas populares até o ponto de destruírem as falsas imagens dos poetas, defendidas pelos seus mais ingênuos admiradores. Em rela-

ção a Darío, estas comemorações centenárias que estamos celebrando devem ser mais uma tentativa nesse sentido.

Austin, setembro, 1966.

#### BIBLIOGRAFIA

- ALVES, A. CASTRO — *Obra Completa*, Organização, fixação do texto, cronologia, notas e estudo crítico por Eugênio Gomes, Rio de Janeiro, Editora José Aguilar Ltda. 1960.
- BELMÁS, A. OLIVAR — *Este Otro Rubén Darío*, Barcelona, Aedos Editorial, 1960.
- BOLLAÑOS, GUSTAVO ALEMÁN — *Divulgaciones de Rubén Darío*, Managua (Talleres Nacionales) 1958.
- CÂNDIDO, ANTÔNIO — *Formação da Literatura Brasileira*, São Paulo, Livraria Martins Editora (1959).
- CARVALHO, ELYSIO DE — *Rubén Darío*, Rio de Janeiro, Imprensa Nacional, 1906.
- CUNHA, FAUSTO — capítulo sobre Castro Alves in *A Literatura no Brasil* (ed. Afrânio Coutinho) tomo 2, vol. I, Rio de Janeiro, Editorial Sul Americana S. A., (1955).
- DARÍO, RUBÉN — *Obras Completas*, 5 tomos, edição preparada por M. Sanmiguel Raimundez, Madrid, Afrodísio Aguado S. A., 1950-1955.
- *Poesía*, com um estudo preliminar de Enrique Anderson Imbert, México-Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1952.
- *Escritos Inéditos*, recogidos de periodicos de Buenos Aires y anotados por E. K. Mapes, New York, Instituto de las Españas en los Estados Unidos, 1938.
- ELLISON, FRED P. — "Rubén Darío and Brazil", artigo in *Hispania*, vol. XLVII, n. 1, March, 1964.
- GHIRALDO, A. — *Eu archivo de Rubén Darío*, Santiago de Chile, Editorial Bolívar (1940).
- HERNÁNDEZ, D. ALVAREZ — *Cartas de Rubén Darío*, Madrid, Taurus (1963).
- LEDESMA, ROBERTO — *Genio y Figura de Rubén Darío*, Buenos Aires, Editorial Universitaria (1964).
- MARASSO, ARTURO — *Rubén Darío y su Creación Poética*, Buenos Aires, Editorial Kapelusz (1954).
- — *La Versificación de Rubén Darío hasta Medios de 1886*. Buenos Aires, Prospección, 1957.
- PAU, OCTAVIO — *Cuadrivio, México*, Editorial Joaquim Mortiz S. A., 1965.

SALINAS, PEDRO — *La Poesía de Rubén Darío*, 2a. edición, Buenos Aires, Editorial Losada S.A. (1957).

UNIVERSIDAD NACIONAL — *Investidura en el Grado de Doctor Honoris Causa de D. Antonio Oliver Belmás*, León, Nicaragua, Febrero de 1963.

(Comunicação apresentada no XIII Congreso de Literatura Iberoamericanas, Santa Monica, Califórnia, janeiro de 1967).

## TRABALHO E LAZER NO TRÓPICO (\*)

RENATO CARNEIRO CAMPOS

Pela primeira vez, no Recife, há mais de oito anos passados, ouvimos Gilberto Freyre falar sobre problemas do lazer preocupado que estava com as implicações sociológicas da automação. Foi êle quem nos recomendou, alguns anos depois, ao Professor Joffre Dumazedier, sociólogo empenhado num amplo movimento, na França, denominado *Peuple et Culture*, com o apoio do seu govêrno e de organizações internacionais. Movimento que tem por alvo o lazer das classes trabalhadoras. Em Paris, como bolsista, pudemos observar o seu esfôrço de homem de ciência voltado para uma sociologia que não apenas procura dar o diagnóstico, mas indica a terapêutica, sem ser intervencionista e obrigatória, antes sugestiva e democrática, que chega até a despachar a receita mas sem obrigar o doente a tomar o remédio. Com Joffre Dumazedier aprendemos que o lazer não se restringe ao simples conceito de preguiça ou de "hobby", mas se amplia em repouso, divertimento e desenvolvimento da personalidade, e que o trabalho não é apenas o profissional, o ofício, porém se estende às obrigações domésticas e às atividades sociais obrigatórias, inclusive as religiosas. Guardei a sua sentença: "Diz-me qual o teu lazer, que eu direi qual a tua cultura". Se a invertessemos também estaria certa. Com Gilberto Freyre, entre tantos outros ensinamentos de ciência e arte, ficamos sabendo que o nosso sentido de tempo, vinculado ao tempo ibérico, é bem diferente do tempo de outros países, sobretudo dos nórdicos e anglo-saxões. Recordamos, a propósito do tema que fomos incumbidos de comentar neste Seminário, alguns trechos de *Casa-Grande e Senzala*, justamente

(\*) — Comentário à Conferência do Professor Freitas Marcondes — *Trabalho e Lazer no Trópico* — no Seminário de Tropicologia da U.F.Pe., em outubro de 66.

aquêles em que êle fala do ócio dos patriarcas da zona açucareira brasileira, dos senhores de engenho fazendo quase tudo pelas mãos dos negros, “uma vida de rêde”, e o admirável curto e intenso ensaio, pequeno-grande ensaio no sentido da tradição espanhola, sôbre Augusto dos Anjos, onde transcreve o consêlho dado por uma personagem de Lafcádio Hearn, no romance *Pá Combiné*, que em sua graça selvagem de rapariga de côr, lânguida meretriz, soprava no ouvido do europeu convalescente nas Índias Ocidentais Francêsas: “Não penses querido”, fazendo com que êle descobrisse no consêlho não uma face da personalidade daquela nativa, nem do momento em que viviam, “mas alguma coisa de estranha ternura, o espírito da natureza do trópico murmurando a cada forasteiro atraído aos seus encantos: “Se me amas, não penses”.

Ao relembrar tais passagens, desejamos acentuar um aspecto que os sociólogos, talvez por excesso de pudor, não desejam mencionar: o sexo como uma forma de lazer, sobretudo nos países tropicais. Mais do que as brigas de galo e de canário, os jogos de “poker” e “lasquinê”, os cavalos finos de sela, as caçadas, as viagens à Europa, os senhores de engenho consideravam, do mesmo modo que os orientais — o que está tão bem representado nas *Histórias das Mil e Uma Noites* — o sexo como seu principal divertimento, sem o sentido de mera procriação dos puritanos, “os cadáveres adiados que procriam” dos versos de Fernando Pessoa, ou de simples satisfação quantitativa dos instintos. À frase bíblica “Ganharás o pão com o suor do teu rosto”, êles preferiam, um tanto debochadamente: “Crescei e multiplicai-vos”. Daí ter sido o lazer dêsses proprietários de terra, entregues ao ócio e à fruição da vida, uma fruição da vida já herdada dos seus antepassados coloniais, que tanto deve ter contribuído e intensificado o processo de miscigenação do povo brasileiro. Recorde-se a observação de Maurício de Nassau, em relação aos holandeses no Brasil, que parece confirmar a tese de Max Weber de que o Protestantismo incentiva atos de poupança econômica, o acúmulo de capital como uma decorrência da vida tôda voltada ao trabalho e aos lucros, do êxito ser fruto da capacidade individual auxiliada por Deus, da passoa esquecer qualquer ostentação, tôda dissi-

pação vã de tempo e de dinheiro, de olhos fechados para o jôgo despreocupado da vida e da arte. Confessava o Conde Maurício de Nassau que o segrêdo da Administração, em Pernambuco, era ter em mente que os negociantes holandeses ligavam mais importância ao seu dinheiro e aos seus bens do que à própria vida, ao passo que os moradores portugueses davam mais valor à polidez e à delicadeza de maneiras do que às próprias riquezas. Interessantíssima seria uma História do Sexo do passado brasileiro, se aparecesse alguém animado pelo fascínio de levantar véus da vida íntima, fechada, sexual, da sociedade patriarcal do litoral ao sertão.

Êsse aspecto do sexo como lazer, aliás, estende-se aos trabalhadores brasileiros rurais e urbanos. Está contido nas expressões: “brincadeira de pobre”, “dos divertimentos foi o melhor que eu achei”. O ato sexual é também chamado de “brincadeira”. A liberdade sexual do homem brasileiro, o conteúdo lúdico que êle dá ao sexo, liberto dos rigores das punições das sociedades puritanas e apolíneas, fêz com que não aparecesse aqui, nêste Brasil Tropical, nenhum “Vampiro de Londres”, nenhum Jack Estripador, nenhum fuzileiro naval matando oito moças de uma só vez. Os Estados Unidos, observa Margaret Mead em seu já clássico livro *Sexo e Temperamento*, “produziram uma geração de mulheres que formaram suas vidas de acôrdo com o modelo de suas mestras de escolas e de suas mães, agressivas e imperativas”. Acrescenta a antropóloga norte-americana: “Seus irmãos intentam em vão conservar o mito da dominação masculina, numa sociedade onde as jovens chegaram a considerar sua própria autoridade como um direito natural”. O sexo que surge nos romances de Jorge Amado, em muitos dos romances de José Lins do Rêgo, onde um dos personagens diz que o seu amor “é casto como o de um paedégua”, nada tem do sexo obscuro, mórbido, trágico dos romances de Faulkner, Henry Miller, Caldwell e Truman Capote e das peças de teatro de Tennessee Williams.

Não apenas o sexo — sugira-se aos sociólogos do lazer tendo em vista o Brasil, como civilização tropical —, mas a própria religião parece ter sido encarada, nas camadas populares, menos como obrigação espiritual do que como forma de

divertimento. Os meses de Maio, as comemorações dos dias santificados, os xangôs, alguns cultos protestantes, quando hinos religiosos são cantados em ritmo de samba, os batizados nos rios, sempre tiveram muito de alegria, de canto, de dança. Alguns padres, frequentemente, fizeram gosto de unir a sua religião ao bom comer e ao bom beber, e não foram poucos os que a espicharam ao bom amar. Começaram egoisticamente como Padres Amaros, para terminarem nos sertões brasileiros com responsabilidades de patriarcas. Capelões, na zona da mata, com batinas engorduradas de lutas buchadas, vários deles ligados aos senhores muito menos pela religião do que pelos interesses de ordem econômica, bem que podiam recitar juntos os versos de Ascenso Ferreira: “Hora de comer, — comer! / Hora de dormir, — dormir! / Hora de vadiar, — vadiar! / Hora de trabalhar? / Pernas pro ar que ninguém é de ferro. / Os sacerdotes também tiveram a sua grande quota de participação no processo da nossa atual democracia étnica. Não é demais se falar, em relação ao sentimento religioso brasileiro, na existência de uma “religião do povo”, diferente de uma religião intelectualizada, originária de uma hierarquia refinada. Ao mesmo tempo que existe essa “religião do povo”, impregnada de credences populares, de paganismo, de superstições, de sincretismo, mesmo que se trate de Catolicismo, Protestantismo ou Espiritismo, podemos falar de uma “moral popular”, englobando regras para o exercício da vida, máximas, costumes que a alimentam. Note-se que ‘essa moral popular’ está umbelicalmente ligada, do mesmo modo que a superstição, às crenças religiosas.

Certa vez, comentando a peça de Ariano Suassuna, *A Farsa da Boa Preguiça*, citamos as palavras do Irmão Leão, o Sanchinho Pança de S. Francisco de Assis, contidas numa biografia romanesca de Niko Kazantzakis, em que ele revelava ter encontrado Deus através da preguiça. Dirigia-se a S. Francisco: “Tu sabes, a piedade tem necessidade de preguiça e descanso. Um trabalhador que regressa a casa fatigado esquece a existência de Deus. Tem fome e não pensa senão em comer”. O sentido religioso que Ariano Suassuna imprimiu à sua peça é bem fiel à tradição do Catolicismo luso-brasileiro. À tradição

popular da Igreja Católica condicionada à realidade regional brasileira, com suas variações decorrentes dos acréscimos e supressões feitas pelo povo, que apresenta um Cristo e os Santos de maneira familiar e humana, sem pregações exageradas de infernos e penitências, a não ser nos raros e isolados casos de patologia social. O Cristo que aparece e fala na *Farsa da Boa Preguiça*, ou melhor, uma espécie de seu representante, um Cristo simbólico, pois Ariano como bom católico não poderia colocar palavras na boca do Filho de Deus, nada possui daquele Cristo inacessível e ferido, que de sua passagem pela terra tenha apenas a mostrar, estático na cruz, o que padeceu entre os homens, e com a exposição de suas chagas estivesse sempre a lembrar o seu sofrimento: um sofrido Cristo espanhol, semelhante ao de Velasquez, de quem Unamuno dizia que estava sempre morrendo sem acabar jamais de morrer. A figura do Cristo formada no Nordeste Brasileiro, onde cangaceiros andavam léguas para tomar a benção a sacerdotes e, às vezes, o demônio assume figuras de bichos e as “lapinhas” mostram um menino recém-nascido e tão desamparado, não é revestida de severidade. É um Cristo que visita a casa dos pobres em forma de imagem do Menino Jesus, rosado e despido. É um Cristianismo que se exerce no Nordeste, seguindo a tradição luso-brasileira, com sua boa dose de paganismo. Nada tem de ortodoxamente puritano. Sabe o nordestino que o Cristo é sobrenatural, “suou sangue em gota forte”, como diz o poeta popular, mas bebeu vinho com os discípulos, visitou as casas dos humildes, perdoou uma prostituta por quem foi tentado. Nessa mesma peça, Ariano Suassuna faz o elogio da boa preguiça e da pobreza, um elogio que se contrapõe ao sacrifício da vida na ânsia incontida de ganhar dinheiro, ao lema “time is money” e, de certo modo, à filosofia protestante e ao espírito rotariano. Uma de suas personagens femininas, a mais autêntica, declara que o sexo é a única alegria do pobre.

Poderíamos ainda falar noutra espécie de lazer, na transformação da função fisiológica da comida em função social de festa, sobretudo em determinadas áreas brasileiras. O sarapatel, o vatapá, a feijoada, a mão de vaca, o cozido, a buchada,

dentro da nossa tradição, sempre foram considerados pratos festivos.

O Professor Joffre Dumazedier faz menção aos pensadores que antes se referiam ao lazer, embora não se detendo em tôdas suas consequências. Marx o chamava de “o espaço do desenvolvimento humano”; Proudhon: “o tempo das composições livres”; Comte: “a possibilidade de desenvolver a “astronomia popular”, etc.; Engells reclamava a diminuição das horas de trabalho a fim de que restasse a todos suficiente tempo livre para participar dos problemas gerais da sociedade. Voltando a Marx, acrescenta-se ao Professor Dumazedier, que alguns de seus seguidores chegaram, a exemplo de Stalin, a fazer do trabalho um novo Deus, uma espécie de Moloch soviético ávido de suores, exaustões musculares, fadigas mentais, de escravos vagoando por entre máquinas, fiscalizados por sacerdotes, em forma de funcionários, fanáticos e intransigentes. O Stalinismo, ou a teoria pela qual os homens são vistos como simples engrenagens mecânicas de uma grande empresa industrial, aplicada à vida, produziu resultados aterradores, denuncia o grande poeta russo Evtuchenco. Em sua *Autobiografia Precosa* fala que o trabalho foi transformado num Deus abstrato, elevada a uma altura muito superior aos homens, obrigando a todos os cidadãos a prestar-lhe oferendas diárias. Assim sendo, continua em sua crítica, reduziu a vida espiritual da nação à descrição dos diferentes aspectos do trabalho. Os artistas eram também obrigados a fazer sacrifícios ao tão exigente deus. O aço tornou-se o herói principal de diversos romances. Os artistas só faziam admirar as construções, o semeio do trigo e as máquinas modernas. Diz o poeta russo: “Se as máquinas soubessem ler, como apreciariam, os poemas dessa época!”. Esta é a palavra de um intelectual russo. Há outra palavra interessantíssima: é a do norte-americano Lewis Mumford, historiador social, sociólogo e crítico de arte, que em conferências memoráveis pronunciadas em Columbia, acusava o seu país de começar a perder os seus princípios de liberdade, e relacionando arte com técnica, apontava no mundo moderno o enfraquecimento da primeira e os exageros da segunda. Eis algumas de suas lúcidas palavras: “Voltando as mais antigas formas de arte e técnica

descobertas pela investigação antropológica, assinala que desde o começo mesmo de sua vida na terra o homem é tanto um fazedor de símbolos como um fazedor de ferramentas, pois tem necessidade de expressar sua vida interior e ao mesmo tempo de controlar sua vida exterior. Porém a ferramenta, antigamente tão dócil à vontade do homem, converteu-se numa autômata e no momento presente o desenvolvimento das organizações automatizadas ameaça a converter o homem mesmo numa ferramenta passiva. Felizmente, isso não significa o fim da arte nem o fim do homem. Pois os impulsos criadores que se agitaram na alma humana milhares de anos atrás, quando a curiosidade, a capacidade manual, a crescente inteligência e sensibilidade do homem lhe fizeram desprender-se da letargia animal — êstes fundos impulsos não desapareceram porque, temporariamente, tenha escapado a seu domínio um aspecto de sua natureza, o disciplinado pela ferramenta e a máquina. Se trata de uma deformação momentânea do crescimento e correspondente à natureza da vida mesma, depois de um período de crescimento, tratar de restabelecer o equilíbrio, a fim de estar apta para o ato de crescimento seguinte”.

Pelos trechos citados, de um poeta russo e de um sociólogo norte-americano, podemos ver que o trabalho não é mais o núcleo dos seus pensamentos. Ambos parecem repelir o trabalho standardizador e mecanizado. E, por entre suas palavras, já podemos entrever o sonho de uma nova era: a do lazer. Um pensando, talvez, nos versos de Maiakovski: “O homem / Livre / A quem chamo / Virá! / Cria-me / Virá!”, e o outro nas palavras de Walt Whitman ao julgar que mais profundas do que os sucessos materiais seriam as vigorosas literaturas, das quais ninguém ainda suspeita, perfeitas personalidades e sociologias originais, transcendentais, exprimindo a Democracia e a modernidade, que no seu sentido mais alto ainda não foram exprimidas”. Interessantíssimas também são as palavras de Bertrand Russel no seu *Elogio do Lazer*, onde defende apenas quatro horas de trabalho para o trabalhador.

O interêsse pelo lazer, por parte de cientistas sociais de diversas partes do mundo, chamando a atenção até dos organismos internacionais, decorre, como já é sabido, do fato de que

em alguns países da Europa e da América do Norte a máquina vem substituindo o homem em suas tarefas profissionais, e do fato, ainda, de que a medicina preventiva vem conseguindo que as pessoas atinjam, cada vez em maior número, uma idade avançada, aposentadas logo na idade madura, aumentando o número dos que ficam como donos do tempo sem saber o que fazer com êle. Com excessões de algumas manchas mais industrializadas, tal problema não se apresenta de maneira aguda no Brasil. Aqui, em muitas regiões, vive-se precariamente. O homem, na maioria das vezes, faz o papel de máquina, de burro de carga. Na zona rural, entre os trabalhadores, quase não se pode falar em horas folgadas, pois a vida é uma espécie de trabalho constante, tanto para o homem como para a mulher e o menino.

Nos regimes capitalistas sempre se costuma atribuir criação apenas à burguesia; oculta-se o esforço das massas trabalhadoras. O trabalho, ao nosso ver, deve ser não simplesmente o direito de ganhar mais, porém o direito de criar, o que só é possível nos países que possuam exercício democrático e uma mais justa distribuição das riquezas. O trabalhador necessita viver num ambiente onde possa perceber não apenas o seu país, mas o mundo, sem se deixar ficar limitado ao seu estreitíssimo lugar de trabalho, escuro e sem horizontes. Entenda-se trabalho criador não somente no sentido de produção industrial ou agrícola, mas que abranja também o político, o artístico, e o moral, que constitua um complexo de sentimentos físicos e intelectuais, terminando por ser sentimento profundo de vida, uma sensação de dignidade e segurança. Que seja menos um dever do que uma livre manifestação de forças criadoras, e precise tanto como o lazer, ser considerado um desenvolvimento da personalidade. Mais uma atitude ativa do que passiva. Algo assim que se possa contrapor, em determinadas zonas infelizes do nosso país, ao regime de estupidez em que vive o trabalhador, de adulação, de opressão, de amedrontamento, de servilismo e de piedade formalizada e oficializada, onde as ferramentas nada têm de suaves mas de bolas de ferro de antigos sentenciados. Os trabalhadores necessitam ser elementos ativos e eficientes de uma verdadeira democracia. O embrutecimento

moral e político, decorrente de formas arcaicas de servidão, faz com que tenhamos uma opinião desagradável de nós mesmos, que sejamos alvos de formas disfarçadas e até claras de proteção por parte de govêrnos estrangeiros que nos entregam benefícios com a mão esquerda e nos roubam com a direita. Devemos quebrar a rotina farisaica; drenar os intransitáveis mangues da acomodação; consertar os vícios de incompetências seculares. Um povo, dizia Ortega y Gasset, é uma soma de desejos, de interêsses, de paixões e de inteligências. Quanto maior seja a multidão de consciências vivas que atuem por intercâmbios, em forma de solidariedade ou em forma de luta, dentro de uma unidade social, mais fortes serão as potências destas. Lamentava, ao dizer estas palavras, o grande número de espanhóis que não contribuíam para a síntese nacional. Não importava a êle que o voto da gente rural não chegasse ao parlamento, pois o que lhe importava demasiadamente é que o sentir e o pensar dessa gente se evaporasse de maneira vã. Como professor de Universidade, mestre de gerações, confessava que necessitava da colaboração dos rurais muito mais do que êles da dêle. Julgava que, com a ausência espiritual de tantos espanhóis da zona rural, a vida do país era uma inepta ficção e, apesar dos seus grandes esforços, grande parte de suas próprias teorias estavam condenadas a ser puro artifício. Repugnava ao autor de *Rebelión de las Masas* e velha tecla do trabalhador desamparado. Sugeriu tratá-lo de maneira inteiramente contrária ao compadecimento, ao aconselhar aproveitá-lo socialmente, nacionalmente, humanamente.

Ao invés de se proletarizar o trabalhador rural, transformá-lo numa peça de engrenagem capitalista, mais acertada seria lhe dar terras para plantar, formar cooperativas, intensificar a educação de base, protegê-lo através da imprensa, ampará-lo com ajudas técnicas, auxiliá-lo com o crédito oficial, oferecer meios para a sua recreação.

Cientistas brasileiros já desmoralizaram a teoria de que a preguiça e a incapacidade são características tropicais. É o que se pode ler nos trabalhos de Roquete Pinto, Fróes da Fonseca, Gilberto Freyre, Silva Melo, Pessoa de Morais, para citar apenas alguns dêles. Não se pode, nem queremos negar, no en-

tanto, que outro é o nosso ritmo de vida, e assim o queremos conservar. Não consideramos a prolongada sesta como sinal de preguiça ou atrazo, antes uma maneira de adaptação ao ambiente, no sentido em que adaptação se confunde com alimentação, no dizer de Gilberto Freyre. Outra é a nossa arte, a nossa técnica, a nossa música, a nossa dança, e deve ser também o nosso regime político. O nosso trabalho deve conter o sentido de repouso do índio, a alegria do negro, a tenacidade do português, tudo animado pela inteligência e o espírito de criação do brasileiro. O progresso há de ser um ritmo nosso, não querendo dizer com isso que se despreze o exemplo de técnicas mais avançadas. A orientação do tempo livre também precisa conter um suporte nacional através dos meios de divulgação, televisão, rádio, jornal, cinema, livros, sem nada de imposto e standardizado. Recordamos que Gramsci, o fundador do Partido Comunista Italiano, considerado um dos grandes críticos literários contemporâneos, inicialmente discípulo de Benedetto Croce, advogava para o seu país uma literatura folhetinesca nacional. Sabia êle que sempre haveria, em qualquer regime, um público para tal espécie de leitura, possuidora de certo fundo ético, onde o bem sempre sobrepuja o mal. Pois bem, nas atuais novelas de televisão, que nos tempos atuais parecem substituir tal espécie de literatura, o que se encontra, com mais frequência, são dramalhões importados de outros países.

Para terminar, podemos concordar com Ariano Suassuna que não devemos falar tanto em lazer num país de tão grandes recursos naturais, ainda para serem explorados, sob pena de ficarmos entregues a um irremediável atrazo. Mas, acredito que o lazer, as horas não dedicadas ao trabalho podem ser melhor orientadas, não no sentido de um se divertir-esgotante, mas de um se divertir-aprendendo, que ajude o homem a melhor se integrar na sociedade, ofereça melhores condições para a sua luta de emancipação.

## POEMAS DIDÁTICOS

FRANCISCO BANDEIRA

### I — *Um homem no mundo*

À mesa, ou às janelas verdes do além,  
fazes parte da harmonia do universo  
o teu gesto de amor  
é um princípio de mundo  
que mil vêzes a cada instante recomeça  
e termina  
para que existas  
sem finalidades nem sonhos nem prantos  
ou sonhos e prantos e flôres e máquinas.

### II

Estás à janela  
de costas às constelações que rumorejam  
aos dínamos suaves do mundo  
que trabalham sem cessar nem cansaço  
isentos de tôda atenção  
de tôda solidão, amor, música, desespero.

Ao mundo que trabalha  
há séculos, anônimamente,  
para que existas e ames  
vegetalmente ames  
e sonhes inútil  
e vivas — corpo minúsculo  
jogado no espaço —  
junto aos homens, aos ádrios, aos oceanos  
e às comidas procuradas ou despresadas  
do almôço.

2 — *Anticanto*

Comprei a praia do olvido  
(como um deus calcáreo  
apaguci a memória).

De costas para o mar  
ergui todos os nomes  
gestos e esquecimentos.

Reinventei o silêncio  
como todo mundo  
nos jardins silenciosos.

Vilipendiei a esperança  
(velha e côr-de-rosa  
como tôdas as esperanças).

Depois visitei (inútil)  
a pátria de inúteis sonhos  
como tôdas as pátrias.

3 — *O equilibrista*

Tocávamos clarinete na corda bamba  
subíamos às altas tôrres do Egito  
passeávamos de paraquedas  
no sol sem fim dos dias de fogo  
subíamos à capota do avião  
por cima das nuvens  
recitávamos poemas à lua  
tocando nela.

Andávamos nos parapeitos dos edifícios  
de um pé só na balaustrada dos abismos  
não caíamos dos fios metálicos do circo  
andando de cabeça para baixo  
nem do alto da torre Eiffel correndo sonâmbulo.

Só na vida é que não nos equilibrávamos.

4 — *Roupaagem*

Já desbotada a razão de viver  
coso-me com as minhas próprias linhas  
e prego remendos na alma.

Na alta costura do não fazer nada  
deito-me tranquilo  
finitamente a esperar o infinito  
que, como a esperança, não existe  
e não virá nunca  
ó Grande Peixe das Nuvens  
— o mais cruel desenho  
de um velho bordado.

5 — *Vida*

E súbitamente  
fomos requisitados por tôdas as loucuras  
e pedimos amor às moças  
de manhãzinha  
e entramos na fila do remédio do tédio  
e esperamos a vida de gravata borboleta  
e fizemos os nossos crisóis.  
Com os óculos de tartaruga  
contemplamos as mulheres do próximo  
supervisionamos as pedras do passeio público  
passeamos a cavalo pelas avenidas centrais  
pedimos desculpas a todos em voz alta  
com os nossos gestos acesos e peripatéticos.  
Senhor! a vida é café-pequeno.

6 — *Dois poemas*

Estamos sós, muito sós  
e isso é tão doloroso como se não estivéssemos.  
Nada dentro de nada  
nada se cria nada se perde  
— o homem é inútil —  
como a vida e as coisas e o mundo e as explicações.

(Como aquêles homens amargurados de serem tísicos  
nós tínhamos, há muito, pôsto a alegria a *knock-out*).

## II

Ser tísico ou físico ou lírico  
ou químico ou agricultor  
tudo é a mesma coisa  
pois tudo é inútil  
como as coisas que não existem.

7 — *Retrato*

Chatérrima criatura  
(vestida de insônia  
e anjo)

passsei a vida  
sem violência e calma  
e nada desfiz.

Sou um velho  
aeromoço  
com a cara em ruínas.

8 — *Retrato*

Boquiaberto,  
permaneço fechado,  
Inquieto,  
permaneço passivo.  
Ainda vivo  
ainda estou morto.  
Confidencial:  
já sou esfinge  
já sirvo-me para nada  
já me desgosto  
como sempre.

9 — *Os regentes do século*

Os regentes do século  
são a Baía de Guanabara  
os charutos Danemann  
e doze doses de uisque escocês.

O Ditador do Mundo  
é o dinheiro, a ONU e a URSS  
mas há lugar ainda para o amor  
simples e inquieto.

Eu também estou transviado  
na loucura do mêdo  
e passeio de barco no cais de Mucuripe  
esperando o gigante das ondas  
do céu e do ar.

Esperando que os Estados Unidos  
façam um pássaro de fogo  
e risquem um fósforo no azul  
para a combustão das nuvens.

Ontem chamei duas moças  
vestidas de organza  
e pendurei no quadro  
de minha bicicleta vermelha.

Ouvi radiolas rádios televisões  
pus meu coração na máquina  
de lavagem de roupas  
e ela enguiçou. Ó tarde,  
ouvi tua canção pesada e aflita.

10 — *Biografia*

De Numa Pompílio  
vou contar a triste história:  
nasceu viveu morreu.

Tudo mais são águas  
que o absurdo cobre.

11

## I

Para refazer-me das estações perdidas  
embriaguei-me no escuro compacto branco  
rei sem dinheiro e sem pobreza  
sem mensagem nem vírgulas  
e atirei-me da janela do 10.<sup>o</sup> pavimento  
do meu sonho  
vestido como um marinheiro estrangeiro  
que perdesse uma amada em cada pôrto  
ou como um leopardo surdo sujo e cego  
que nada soubesse de nada nem de anjos  
e que visse um inimigo em cada pôsto  
do escuro  
sujeito aos malignos desígnios do Inconcebível  
e parado com um morto coberto de gelo  
entanto doente como um cadáver vestido de  
velas.

## II

Em tudo vejo beleza quando estou simplório  
em tudo mastigo o impossível ao contato do sol  
sei que sou um rei quebrado e mutilado  
à espera da desesperança perdida  
à espera das vírgulas, dos ponto-e-vírgulas  
e dos relógios  
à espera do almôço  
à espera definitiva do meu nada intacto.  
Sou o que antes de ser não foi  
sou o que nunca será nem poderia  
sou o que se debruça  
o que se debruça sòzinho sôbre um jardim  
inexistente

o nauta vestido de mel  
sou o que deambula as bulas papais  
o que disse: sai frenético  
vem cobrir-me de sonhos  
para enfrentar o apocalipse  
para sentir minha alma no aço do sol.

12

Eram trezentas e cinquenta naus-bretoas  
navegando para a castidade  
no meu coração vinícula e amarelo.

Veio Sindulfo Nonato  
e perguntou pelas andorinhas  
no antigo silêncio dos meus olhos.

E eram feras batidas,  
esbatidas e calcáreas,  
minerais mentecaptos  
capturando o olvido.

E as tôres se afivelavam  
contra os céus aflitos  
e todos tinham um centímetro de amor  
pela pátria, o dinheiro e a vida.

E de viés vieram tôres ebúrneas  
corroidas pelo miramar das miragens  
dançando siguiriyas  
e dançando corpo-a-corpo  
com a miséria de tôdas as eras da vida.

— Na sala dos cansaços extintos.

13

Então caminhamos em direção à alvorada  
e descobrimos sete flôres no Egito

e sete covas dos novos  
Cavaleiros do Apocalipse.

*Ipsa facto* dançamos um calipso  
descobrimos *la luna*  
e uma moça que sabia inglês.  
Fizemos nascer o céu.

Se é mentira  
Papai do Céu castiga.  
Se é verdade,  
êle castiga também.

## 14

*Autrefois* havia  
um padre côncavo  
que furnia  
pêlagos profundos  
e uma moça esclerótica  
vestida de amor e nunca.

Havia um padre côncavo  
convexo, excelente.  
Havia uma mulher nua  
e uma viagem sempre  
para aonde, sem querer.

Havia um crustáceo gentil,  
uns olhos bêbados voando.  
Havia uma hárpia,  
uma harpa, um quadro de Arp  
e um Rinocerante.  
Aliás melífluos!

Havia um avião malungo  
um metal metafísico  
'enroscado em bisnagas  
de atlântida.  
Havia um Rinocerante imóvel,  
violado.

## 15

Tínhamos marys longas  
guardadas  
no alto ombro da memória

e tínhamos lanternas verdes  
mergulhadas nos olhos  
fechados de solidão.

O alto espírito da musa,  
da música e dos sonhos,  
em mim  
— velho fantasma aflito  
entre cinamomos e algas  
e edifícios e seios,  
que não ouvia sons mas côres de sons,  
nova edição de infinitos —  
deixou-me perplexo e perdido  
diante do mundo,  
praia bela e absurda,  
calcárea e deserta.

## 16

Amigos das máquinas eletrônicas  
e dos navios ingleses  
amo o próximo como a mim mesmo  
ou seja: com certo comedimento.

Não, nunca fui bar-man na Noruega  
sou um mero colecionador de vísceras expostas.

Eu vi quilômetros e quilômetros  
o incêndio do Reichstag  
e um por-do-sol no dia 18 de abril de 1957.

Eu vi a luta do Polvo com o príncipe  
e um dia andei entre ruínas a procura de nada.

Não sei: o que acontecerá em 1998,  
no último dia do século  
que dínamos serão seviciados.

Eu, francamente, não me acostumo a esta nostalgia  
a êstes palimpsestos  
às pirâmides do Egito.

Nunca fui à Patagônia  
não sou do Pentágono  
não conheço ninguém nos cabedelos do Líbano.

Hoje estou cercado pelos meus cabelos  
pelos vômitos novos  
pelas línguas e vírgulas  
pelas rocas confusas.

Mas, o que poderemos fazer pelos sátrapas?

Genebra, 12.63

## 17

A mixórdia  
a anêmona

A Traviata  
o rastaquera

A pomba lesa  
o sanfoneiro

O lusco-fusco  
O Dr. Clarimundo

A légua e meia  
o knock-out técnico

O amor ilúcido  
o radiograma.

## 18

A náusea  
o estrasilause  
o dentefrício

o piroqueta  
a estância máxima  
o piriquito

A múmia nova  
o óbvio nôvo  
o rei-momo ativo

o paraquedista  
a divindade  
o glu glu glu

o etc azul  
o Nicomedes  
a bengala torta.

Genebra, 1965

19 — *Vômito*

A vida é um duro ofício  
de roer as nuvens  
e eu vejo o céu pelo lado de cá.

Estou só, só e deserdado,  
como um calabrês amando seus filhos,  
como um homem olha o sol  
e pensa no amor.

Como um homem sem pensar em nada,  
como um homem com vontade de vomitar.

20 — *Lúcido*

Só me resta dar gritos  
como a loucura que nos finge  
que liberta.

Só me resta a sensação inútil  
de estar morto ou vidro  
como uma pedra.

GENÉTICA, CULTURA E  
PERSONALIDADE

PESSOA DE MORAIS

Ao nascer, os indivíduos apresentam uma gama variadíssima de peculiaridades: uns são fortes e robustos, outros fracos e enfermiços; uns nascem saudáveis, outro apresentam deformações e defeitos orgânicos de natureza múltipla.

É interessante assinalar que alguns tipos humanos nascem com uma maior habilidade de sobreviver diante de condições desfavoráveis do que outros. É muito diversa, assim, do ponto de vista genético, a viabilidade dos indivíduos, porém as condições ambientais, sobretudo os cuidados médicos, a dieta, a higiene, o modo de vida em geral, podem fazer prolongar a vida. O elemento hereditário estabelece certas condições, porém a duração específica da vida, está também na dependência direta de fatores socioculturais.

Acredita-se, pois, existirem diferentes combinações de genes para cada pessoa, de que podem resultar tipos humanos favoráveis ou desfavoráveis, em graus diversos. Parece até haver combinações de genes que dotam o indivíduo de caracteres tão satisfatórios que podem imunizá-lo em relação à tuberculose e outras doenças infecciosas, ou mesmo torná-lo menos predisposto ao câncer do que a maioria das pessoas.

Também é favorável existirem genotipos especiais para a longevidade, não se sabendo se a vitalidade que disso resulta, é de todos os tecidos e órgãos, ou se tal fator de longevidade atua, primeiramente, por meio de simples órgãos, como o coração, por exemplo, ou por intermédio de algum hormônio produzido pelas glândulas (1).

Há pois, para cada pessoa, distintas combinações genéticas, acarretando cada uma dessas combinações, consequências de natureza muito variada. Algumas delas, são catalogadas no

tipo chamado letal, que impede a sobrevivência do embrião ou da criança. Outras, pertencem ao grupo das subletais, que levam à morte durante a infância, antes da adolescência ou mesmo alguns anos depois, o que depende tanto das características específicas da herança, como de condições ambientais. É interessante assinalar que, do mesmo modo que uma combinação de genes leais pode causar a morte do próprio embrião fatores pré-natais e, conseqüentemente, não genéticos, podem provocar o mesmo resultado. Tanto os genes como os fatores do ambiente em seu mais lato sentido, incluindo os da vida intra-uterina, produzem efeitos idênticos. No caso citado da morte do embrião, por exemplo, de acordo com a idade da mãe, anticorpos podem passar através da placenta e atingir o feto ainda no útero, acarretando-lhe a morte. Outras vezes, certas enfermidades da mãe por ocasião da gravidez, podem provocar cegueira ou surdez, o que nada tem a ver com fatores genéticos (2).

Os autores, em geral, assinalam que alguns fatores fisiológicos, provocados pela idade da mãe, possuem uma acentuada importância nas condições do embrião e da criança. Acredita-se mesmo, que o óvulo, possuindo ao contrário do espermatozoide, uma grande quantidade de citoplasma, amadurecendo no meio uterino da mãe, pode sofrer as mais diferentes influências, de acordo com as condições fisiológicas que essa apresentar. Tais condições, ligadas como se sabe à vida social ou sociocultural, alteram o conteúdo citoplasmático do referido óvulo.

Alguns estudos, sobretudo de Murphy, vieram mostrar mesmo, um contínuo aumento de filhos portadores de defeitos, nascidos de mulheres entre 30 a 49 anos de idade. Verificou-se que entre mães do grupo mais velho, a frequência de descendência desfavorável, era mais de três vezes maior do que entre mães de 15 a 29 anos. Outros investigadores, pesquisando anormalidades específicas, chegaram à conclusão de que a idiotia mongólica, as doenças cardiovasculares congênitas e certas anormalidades do sistema nervoso, aumentam em frequência relativamente aos descendentes, com a idade da mãe (3).

Constatou-se, também, através do estudo de várias populações norte-americanas, que as possibilidades do aborto e morte do recém-nascido durante o primeiro mês, guardam uma inquestionável relação com a idade materna. Foi verificado, por exemplo, que a gravidez muito cedo ou muito tarde, isto é, quando a mãe é muito jovem ou muito velha, é desvantajosa para o filho, o mesmo acontecendo com a sua seqüência rápida. Parece, segundo os referidos estudos, que a idade melhor para o primeiro filho, é entre 20 e 24 anos, e o mais aconselhável intervalo entre uma gravidez e outra, é de dois anos. Isso mostra haver uma interferência desses fatores fisiológicos na questão da viabilidade. Sabe-se, como foi dito, que fatores genéticos — os chamados genes letais — podem provocar a morte do feto ou do recém-nascido. Ora, tal resultado pode ser produzido também por certas condições fisiológicas ligadas à idade da mãe, havendo ainda a interferência de outros elementos, inclusive entre uma e outra gravidez.

Já outras anormalidades parece guardarem correlação com a idade mais jovem da genitora. Há mesmo um grupo de defeitos caracteristicamente frequentes entre os primogênitos. Acredita Haldane, que sendo o primeiro parto geralmente mais prolongado, é provável que produza no recém-nascido traumatismos, especialmente na cabeça, o que explicaria a maior frequência de epilepsia entre os primogênitos. Todavia, esses traumatismos não esclareciam a frequência de epilepsia entre os primogênitos. Todavia, esses traumatismos não esclareceriam a frequência de outros defeitos, inclusive do sistema nervoso como a anencefalia, a pseudoencefalia e a estenose congênita do piloro, todos de acentuada significação. Pouco se sabe do papel dos elementos genéticos na determinação dessas anormalidades que se ligam ao primeiro filho (4).

Por outro lado, a despeito de se conhecer certos aspectos físico-químicos do meio intra-uterino, pouco se sabe acerca da variação de alguns desses aspectos, enquanto a respeito de outros, a ignorância é completa. Tais variações, das quais algumas são de muita amplitude, vinculada inclusive à condições psicológicas e socio-culturais, acarretam inevitavelmente, profundas modificações do embrião (5).

É interessante assinalar que certas características heredi-

tárias como a idiotia amaurótica, a retinite pigmentosa e a atrofia de Leber do nervo ótico, podem provocar determinadas consequências, como a cegueira, porém uma infecção gonocócica, produz no olho do recém-nascido idêntico resultado. O mesmo acontecendo com um fator danoso de natureza mecânica ou química. Do mesmo modo, grande parte das manifestações de surdo-mudez é geneticamente determinada, porém certas doenças infecciosas como a otite média, ou a exposição da pessoa a ruídos muito fortes, podem também causar surdez (6).

Idênticamente, é provável que certas combinações de genes provoquem grande número de defeitos do embrião ou do recém-nascido, de que são exemplos, tipos de formação óssea defeituosa. Em alguns casos, a fraqueza dos ossos é tão acentuada que provoca múltiplas fraturas antes mesmo do nascimento. Em outros, verifica-se uma degenerescência das células nervosas no sistema nervoso central, além da cegueira, como na idiotia amaurótica. Às vezes, produzem-se várias anormalidades do esqueleto, ou mesmo dilatação congênita de várias veias, o que pode levar à rutura das mesmas em tenra idade, acarretando a morte (7).

Sabe-se, entretanto, que um acidente de caráter meramente ambiental, pode produzir uma condição anormal no feto ou no recém-nascido. Aliás, pode-se verificar na vida pré-natal, mutilações de natureza vária, tais como a amputação total ou parcial de um membro por um laço do cordão umbelical. Durante essa fase, certas infecções como a sífilis congênita são caracteristicamente pré-natais (8).

Sabido é que certos traumatismos na cabeça devido ao parto, podem afetar o cérebro e o sistema nervoso em geral. Além disso, certas anormalidades cromosômicas, caracterizadas pela perda total de um ou mais cromosomas, podem provocar, segundo se acredita, alguns distúrbios como a anencefalia, por exemplo (9).

Várias enfermidades parece ligarem-se a certas predisposições genéticas. Isso significa que diferentes indivíduos possuem certas propensões mórbidas, cuja manifestação está a depender, de um lado, da intensidade do fator hereditário, do outro, do modo como especificamente vive. Certas moléstias co-

mo a catarata, vários distúrbios metabólicos, a hemofilia, o câncer, a tuberculose, várias doenças da pele, múltiplos defeitos oculares, inclusive cegueira, muitas doenças mentais, alguns tipos de displegia, de poliomielite, etc., possuem em grau variável uma determinação genética. Essa determinação parece predispor a pessoa para uma dessas enfermidades, de acordo com o modo de vida e as condições ambientais.

Apesar de algumas conhecidas deficiências de método dos gêmeos idênticos, os estudos, por exemplo, de Diehl e Verschuer sobre tuberculose, levaram ao seguinte resultado: enquanto em relação aos gêmeos idênticos, houve uma concordância de 65%, no que diz respeito aos não idênticos, somente 25% contraíram a enfermidade. Verificou-se mais, e com frequência, que um gêmeo tinha um determinado lóbulo do pulmão afetado, o outro também o tinha geralmente no mesmo lugar; se o órgão afetado eram os rins, o outro gêmeo manifestava idêntico defeito.

No que diz respeito ao câncer, alguns estudos de gêmeos monozigóticos constataram também uma concordância, não somente de um modo geral, como também relativamente ao aspecto específico da doença. Para gêmeos idênticos, a percentagem de concordância verificada foi de 58%, e para não idênticos, de 24% apenas (10). Sobre defeitos oculares, há até uma conhecida e importante monografia de P. J. Waardenburg — “Das menschliche Auge und seine Erbanlagen”, e a respeito de enfermidades herdadas da pele, há entre outros o trabalho de E. A. Cockayne — “Inherited Abnormalities of the Skin and its Appendages”.

Convém ressaltar que as condições ambientais e da cultura exercem, também, como é óbvio, sua influência. Principalmente em casos mais benignos de transmissão genética desfavorável, podem preservar muito o indivíduo de visíveis manifestações mórbidas.

Quanto à inteligência, fatores genéticos exercem também influência, seja através de caracteres mórbidos que produzem alterações no cérebro ou no sistema nervoso em geral, limitando-a e mesma reduzindo-a às vezes a níveis baixíssimos, ou por meio de combinações favoráveis que podem produzir tipos altamente dotados, dentro de uma diferente hierarquia de capacidade mental inata. Afora esses fatores especificamente

hereditários, outras influências da vida pré-natal e do traumatismo do parto, podem afetar a inteligência em grau variável, sobretudo quando atingem os mais altos centros cerebrais.

Além disso, depois que o indivíduo nasce, condições ambientais e culturais podem interferir em pessoas não defeituosas no sentido de produzir uma acentuada alteração das condições originais. Acreditamos que tais alterações do ambiente e da cultura, que se expressam através da experiência vital, podem provocar uma acentuada atuação sobre a inteligência, encaminhando-a através de diferentes caminhos, ou inibindo-a em relação a múltiplos setores da vida humana.

O papel desempenhado pelos genes — elementos transmissores do patrimônio genético — na formação da personalidade, não pôde ainda ser devidamente apreciado, dada a circunstância de que tais genes não podem ser isolados, e o indivíduo ao nascer já passou três quartos de um ano no meio intra-uterino. Tal meio exerceu naturalmente sobre ele sua influência, alterando dentro de certos limites suas condições genéticas.

Por outro lado, apesar de certos exageros de psicólogos como Otto Rank e seus seguidores, o traumatismo do parto, e ainda o fato de o mesmo ter sido rápido ou demorado, espontâneo ou feito com instrumentos, pode se relacionar com traços futuros da personalidade, como hiperatividade e agressividade. Algumas das circunstâncias já aludidas podem exercer efeitos segundo parece e chega-se mesmo a acreditar, que alguns casos de asma se relacionam com a experiência psicológica de estrangulamento na ocasião em que se nasce (11).

Além disso, a asfixia ao nascer pode provocar mudanças degenerativas nas células do cérebro, especialmente nos mais altos centros cerebrais. Os traumatismos e as afixias, podem causar danos ao referido órgão, porém as razões disso são múltiplas, tanto no parto espontâneo como no que é feito com instrumentos. Todavia, o parto instrumental parece não exercer certa influência sobre a mente da criança que sobrevive. Alguns estudos experimentais chegaram mesmo a evidenciar um alto índice de mortalidade nos partos realizados por meio de instrumentos. Todavia, o parto instrumental parece não exercer ação seletiva. Assim, os distúrbios causados em tal espécie de

parto, quando não provocam efeitos nocivos sobre o cérebro, geralmente causam a morte impedindo, via de regra, posteriores efeitos negativos sobre a personalidade.

Exerce pois, o parto, de qualquer forma, apreciável influência, e o trauma por ele causado pode, segundo acreditam alguns cientistas, afetar os fatores biológicos, alterando as bases originais, e limitando, deste modo, o desenvolvimento de suas potencialidades (12).

Torna-se extremamente difícil precisar a atuação dos elementos genéticos e seu papel, pois tal ação é susceptível de ser alterada na via intra-uterina e por ocasião do parto. Além disso, conforme bem ponderam Ogburn e Nincoff, a herança do menino não é revelada completamente ao nascer, dependendo antes de um período de desenvolvimento de suas potencialidades biológicas, conhecido como mutação. Esta todavia, se exerce num meio altamente variável, em muitos aspectos como alimentação, temperatura e exercício, por exemplo, muito diversificado assim para as diversas pessoas (13).

Todavia, o estudo comparativo de certas formas de comportamento, sobretudo patológicas, em indivíduos relacionados por traços de consangüinidade, ou mesmo através da inspeção da conduta de gêmeos monozigóticos, revelaram a atuação dos caracteres genéticos sobre a personalidade. Convém ressaltar, que esta última espécie de gêmeos — os monozigóticos — procedem do mesmo ôvo, que se divide em dois por cissiparidade, possuindo, assim, os tais gêmeos, os mesmos elementos genéticos. São, portanto, profundamente diferentes dos gêmeos dizigóticos, já que estes, do ponto de vista biológico, são como se fossem dois irmãos nascidos em épocas diferentes, por possuírem elementos hereditários inteiramente distintos.

Certas enfermidades mentais como a coréia de Huntington, aliás pouco frequente, parece estarem ligadas a fatores genéticos, o mesmo acontecendo dentro de certos limites, como as psicoses maníaco-depressivas, estas últimas mais comuns.

Por outro lado, os dados de Jost e Sontag relativos a um estudo experimental de três anos num Instituto norte-americano de pesquisas e concernente a gêmeos monozigóticos, a simples parentes e a pessoas não relacionadas por parentesco, permitiram interessantes conclusões. Constatou-se nesses estudos que

a constituição, pelo menos no que se refere ao funcionamento do sistema nervoso autônomo, possui uma certa base hereditária. Foi verificado, por exemplo, haver certas predisposições genéticas para alguns aspectos da personalidade, como alta pressão arterial persistente, algumas moléstias cardiovasculares, bem como para os chamados distúrbios psicossomáticos. Isso significa que umas pessoas estão mais propensas do que outras a apresentarem as referidas manifestações, o que indica positivamente a interferência de condições genéticas.

Durante a pesquisa mencionada foram cuidadosamente medidos o tempo da persistência vaso-motora, as características do pulso, da salivação, do período respiratório, do índice de resistência palmar etc., tendo sido observado haver entre gêmeos idênticos muito mais concordância do que entre parentes. Por sua vez, os não relacionados por parentesco, exibiram diferenças ainda maiores a respeito dos traços aludidos.

Nessas pesquisas, se teve inclusive o cuidado de tomar as medidas relativas às características fisiológicas, em situações semelhantes, durante as mesmas horas, num mínimo de uma hora depois das refeições, com condições de humidade e de temperatura devidamente controladas e idênticas para todos (14).

Tudo isso mostra existir uma diferente resistência orgânica entre as pessoas, ligada a fatores de natureza hereditária, porém não quer dizer que influências do ambiente e da cultura não possam levar pessoas livres de predisposição mórbida, a desenvolver êsses aspectos negativos. O que se dá, é que essas pessoas melhores dotadas geneticamente, necessitam de uma cota maior de condições desvantajosas para manifestar os mesmos síndromes apresentados por pessoas geneticamente predispostas. Isso quer dizer que a influência negativa das condições do ambiente e da cultura for de certa intensidade, todo um dado grupo manifestará determinadas tendências mórbidas.

A pressão das condições sociais e do ambiente, em geral, pode assim fazer eclodir em uns, seu potencial mórbido, enquanto em outros pode simplesmente quebrar seu nível de resistência orgânica, o que trará na prática para uma dada população ou grupo humano, as mesmas consequências, como acontece para a sociedade atual, relativamente a várias enfer-

midades. Daí, a razão por que uma sociedade inteira ou determinados grupos dentro da mesma sociedade, podem apresentar distintas características mórbidas. Se levarmos em conta apenas o aspecto hereditário e, conseqüentemente, as predisposições desfavoráveis, não compreenderemos o fenômeno frequente de tendências mórbidas generalizadas num dado grupo. O que se dá no caso é, como vimos, uma pressão desfavorável de certa intensidade, das condições do ambiente e da cultura.

Um fato importante a considerar, é que a despeito das profundas modificações ambientais que houve desde os estágios iniciais da vida humana até hoje, cuidadosos estudos feitos em esqueletos remanescentes do homem primitivo mostraram que muitas doenças conhecidas atualmente existiram em tal época. Algumas lesões por exemplo, encontradas no esqueleto, sugeriram a existência de tuberculose já naquele tempo bem recuado. Êsses estudos revelaram também a existência, naquela época, de algumas moléstias do cérebro, e provavelmente até de insanidade. Esta última suposição foi inferida de alguns evidentes sinais de operação na cabeça, encontrados nêsses esqueletos, que também se podem ligar a razões mágico-religiosas (15).

Certas características fisiológicas estão na dependência das condições sociais ou culturais. Assim, o negro, na África, por exemplo, não sofre de alta pressão arterial, só sendo susceptível disso quando passa a viver fora do seu ambiente nativo.

Sabe-se que os japoneses quando integrados às condições de vida de Havaí, apresentam muito mais tendência para as desordens maníaco-depressivas do que os japoneses que vivem em seu próprio país. Do mesmo modo, as psicoses maníaco-depressivas são distúrbios característicos das classes mais altas dos Estados Unidos, enquanto a esquizofrenia tem incidido com mais frequência nas classes socialmente inferiores do mesmo país. Outro fato interessante, é que a distribuição da loucura nas várias sociedades não é uniforme, uma vez que em umas, o homem apresenta maior tendência a enlouquecer enquanto em outras, o fenômeno se verifica em relação às mulheres (16).

Tudo o que foi dito, mostra haver uma atuação dos ele-

mentos genéticos no homem. Estes por sua vez sofrem alterações de condições culturais e ambientais específicas. Assim, por efeito de condições genéticas e do ambiente, a pessoa adquire uma dada constituição, com caracteres peculiares, exibindo um certo tipo antropológico, como alto e magro (longilíneo), ou baixo e gordo (brevelinio), o que influi na própria localização dos órgãos do corpo e nos processos fisiológicos.

Além disso, as glândulas de secreção interna como a pituitária ou hipófise, a tireóide, a paratireóide, as suprarrenais, o pâncreas, etc., ou mesmo as glândulas sexuais como o ovário na mulher e os testículos no homem, todas jogam na corrente sanguínea produtos de natureza química que atuam através do sistema nervoso e exercem influência concreta sobre a conduta. Conhecido, por exemplo, é o comportamento do hipertireóideu, com as suas atitudes passionais, suas emoções à flor da pele, dado com frequência a exacerbação de sentimentos. Tal tipo de comportamento, pelo menos do ponto de vista teórico, difere muito do tipo oposto — o hipotireóideu, quase sempre moderado, calmo e pronto para encarar as situações da vida de modo sereno e comedido.

Aliás, tanto a superatividade da tireóide, como a deficiência de funcionamento da paratireóide, produzem consequências sobre as características emocionais da pessoa, especialmente sobre sua tendência à apreensão. Já a pituitária exerce, entre outras influências, uma marcante atuação sobre o crescimento em geral, e também sobre a maturação sexual, está por ação direta ou através das gônadas, por ela estimulada.

Um fato importante que não deve passar, pois, despercebido na inspeção da influência glandular sobre a conduta, é a circunstância da interferência recíproca de uma glândula sobre outra, havendo assim, uma acentuada interdependência no sistema glandular. Uma dada glândula pode ativar outra ou outras, e reduzir por outro lado a atividade de uma terceira ou quarta.

Esses elementos químicos, que são os hormônios, exercem a sua influência sobre a conduta concreta das pessoas. A sua maior ou menor secreção acarreta importantes alterações do comportamento. Vários desses hormônios, como vimos, atuam

como mecanismo de defesa do organismo em certas situações de emergência, e às vezes se apresentam em condições desfavoráveis por fatores genéticos. Tudo isso pode, junto com certas influências ambientais, explicar importantes aspectos da personalidade.

Algumas glândulas não apresentam atividade uniforme durante o curso da vida. O timo, por exemplo, cuja atividade é intensa na infância, diminui tão consideravelmente de importância que, na idade adulta, geralmente apenas vestígios dessa glândula são encontrados. Já as glândulas sexuais, somente na juventude e na idade adulta entram em atividade, porém no decorrer da velhice experimentam uma regressão.

Convém salientar que alguns estudos científicos como o de David M. Levy, evidenciaram, na mulher, a existência de uma correlação entre a quantidade de fluxo menstrual, e sua tendência para as manifestações ou não, do chamado caráter maternal. Observou o aludido cientista através desses estudos, que as mulheres que tiveram na infância e na adolescência, maiores fantasias a respeito de filhos; que brincaram mais tempo com bonecas; que mostraram maior afabilidade com crianças, procurando tê-las nos braços e que comumente se portaram com ternura e meiguice na presença de meninos, foram justamente as que apresentaram uma maior duração do período menstrual. De modo contrário, mulheres de período menstrual pequeno, revelaram pouca propensão para essas expansões maternais.

Ficou constatado no aludido estudo de Levy, relativo aliás a 72 mulheres, que as que apresentaram um período de 4 dias ou menos de fluxo menstrual, foram precisamente as que mostraram menor tendência para maternidade. Por outro lado, as que exibiram períodos de 6 dias ou mais, coincidiram com o tipo altamente maternal (17).

Sabendo-se que as glândulas endócrinas interferem sobre a menstruação, o estudo assinalado, indica, sem dúvida, certo condicionamento biológico da conduta maternal. Todavia, as próprias correlações entre fluxo menstrual e tendências maternais não são rígidas no mencionado estudo de Levy. Outros múltiplos fatores ambientais e culturais podem atuar sobre essas bases biológicas, ajustando-as a certas diretrizes da cultura, ou

em linguagem mais precisa, ao tipo especial de condicionamento da mulher aos vários grupos sociais de que participa no decorrer de sua vida. Tais grupos estimulam ou desencorajam certas normas culturais em consonância com a tendência maternal ou não, o que influi de modo indiscutível sobre suas propensões biológicas potenciais.

Por outro lado, tôdas as glândulas atuam na realidade sob a influência de certos estímulos. Assim, por exemplo, o iôdo — estímulo de natureza química — exerce efeito sobre a tiróide, ativando seu processo hormonal, e acelerando o crescimento em pessoas a êste respeito retardadas.

Dêste modo, a própria secreção dos homônios, está a depender de estímulos externos, ou mais precisamente, do modo como as pessoas concretamente vivem. Assim, por exemplo, um hipertiroideu que viva numa sociedade cuja cultura preserve uma inibição dos impulsos e desenvolva essas tendências através da educação nos vários grupos, apresentará um relativo contrôle de suas emoções e sentimentos, assemelhando-se pelo menos aparentemente a um hipotiroideu. Do mesmo modo, uma pessoa desta última espécie, criada em situações sociais de exacerbação, digamos numa família cujos pais sejam dados a impulsos emocionais e que desenvolva sua vida em grupos sociais cuja cultura estimule manifestações exteriores de sentimentos, exibirá traços de conduta muito diversos do que seria razoável esperar, conhecendo-se o aspecto endocrinológico apenas.

Convêm assinalar, que o hipertiroidismo, resultante de uma maior secreção glandular da tiroide, através da ativação do seu hormônio peculiar a tiroxina, e que produz importantes características psíquicas, inclusive a apreensão, pode ser influenciado por determinadas condições ligadas ao sistema nervoso. Êste possui, na verdade, uma importante interferência sobre as glândulas endocrínicas em geral. Desta forma, do mesmo modo que o hipertiroidismo produz apreensão como aspecto psicológico ligado a um dado estado mental, a própria apreensão como estado psíquico pode, por outro lado, gerar o hipertiroidismo.

Aliás, o sistema bioquímico, único para cada espécie como para cada indivíduo, constitui mesmo um dos traços básicos

sob que repousam as diferenças individuais, acreditando-se até que em múltiplos casos, a influência genética por êle se processe. Assim, pensou-se a princípio, por exemplo, que certas formas de demência ou idiotia, eram provocadas diretamente por determinados fatores genéticos. Todavia, pensa-se já como o faz Murphy, com boas razões, que os elementos hereditários ou mais precisamente os genes, atuam primeiramente sobre o sistema bioquímico, que por sua vez interfere, produzindo algumas dessas enfermidades mentais. Numa delas, verificou-se em todos os casos, de modo invariável, a presença de quantidade considerável de ácido fenil-pirúvico na urina. Por isso mesmo, é conhecida essa enfermidade como demência fenil-pirúvica. Pois bem, o que se parece verificar no caso, é uma influência genética que traz como consequência uma alteração bioquímica, a qual por seu turno afeta o sistema nervoso, provavelmente pela alta toxidez do referido ácido, que exerce atuação deletéria sobre as células nervosas.

Por outro lado, acredita Haldane, que a anormalidade metabólica acima considerada, provém da circunstância de que o metabolismo do ácido fenil-pirúvico provê a energia necessária a alguma atividade essencial do sistema nervoso.

Tudo isso mostra que as características bioquímicas, peculiares para cada pessoa, e variáveis como vimos no decorrer da vida, exercem uma atuação fundamental, sem que isso signifique que sejam necessariamente o elemento, já que o sistema nervoso possui sobre as mesmas um amplo contrôle na maioria dos casos. Por sua vez, essas características bioquímicas, alteradas por experiências psíquicas, sob a influência de condições sociais e culturais, atuam no sistema nervoso, produzindo pela secreção hormonal uma dada configuração psíquica.

O que foi dito, dá uma idéia de como as condições sociais e culturais, e o próprio elemento genético ou biológico, se relacionam no condicionamento da personalidade humana.

#### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- (1) Curt Stern, *Principles of Human Genetics*, São Francisco, 1956, págs. 105, 106.
- (2) H. Kalmus, *Variation and Heredity*, Londres, 1958, págs. 55, 59.

- (3) Curt Stern, *Principles of Human Genetics*, op. cit. págs. 303, 310.
- (4) J. B. S. Haldane, *Nuevos Rumbos en Genetica*, Buenos Aires, 1949, pág. 101.
- (5) H. Kalmus, *Variation and Heredity*, op. cit. pág. 57.
- (6) H. Kalmus, *variation and Heredity*, op. cit. pág. 46.
- (7) Curt Stern, *Principles of Human Genetics*, op. cit. págs, 108, 110.
- (8) J. B. S. Haldane, *Nuevos Rumbos en Genetica*, op. cit. 98.
- (9) H. Kalmnus, *Variation and Heredity*, op. cit. pág. 51.
- (10) Curt Stern, *Principles of Human Genetics*, op. cit. págs. 480, 483.
- (11) Clyde Kluckhohn, Henry A. Murray e David M. Schneider, *Personality in Nature, Society and Culture, Nova Iorque*, 1956, pág. 403, reproduzindo artigo de Ira S. Wile e Rose Davis.
- (12) Ira S. Wile e Rose Davis, "The Relation of Birth to Behavior", *American Journal of Orthopsychiatry*, Vol. II, 1941, págs. 320, 34, reproduzido por Clyde Kluckhohn, Henry A. Murray e David M. Schneider em *Personality in Nature, Society and Culture*, op. cit. págs. 403 a 420.
- (13) Ogburn e Nimkoff, *Sociologia*, Madrid, 1952, pág. 262.
- (14) Hudson Jost e Lester Warren Sontag, "The Genetic Factor in Autonomic Nervous-System Function", *Psychosomatic Medicine*, Vol. 6, 1944, págs. 308, 10, reproduzido por Clyde Kluckhohn, Henry A. Murray e David M. Schneider em *Personality in Nature, Society and Culture*, op. cit. págs. 73 a 79.
- (15) Harry Elmer Barnes, *Society in Transition, Nova Yorque*, 1952, pág. 221.
- (16) Clyde Kluckhohn, *Antropologia*, México, 1957, pág. 216.
- (17) David M. Ley, "Psychosomatic Studies of Some Aspects of Maternal Behavior", *Psychosomatic Medicine*, Vol. 4, 1942, págs. 223, 7, reproduzido por Clyde Kluckhohn, Henry A. Murray e David M. Schneider em *Personality in Nature, Society and Culture*, op. cit. pgs. 104 a 110.

## ESTUDOS

A PROPÓSITO DO CONCEITO DE UNIVERSIDADE  
MEDIEVAL

NEWTON SUCUPIRA

Em artigo publicado no último número desta Revista, o Prof. Carlos Maciel empreende longa e minuciosa análise de conceitos fundamentais da problemática universitária, tais como "departamento", "faculdade", "ciclo básico", "cátedra", etc. Seu objetivo é "aclarar confusões e obscuridades semânticas" acumuladas sobre tais conceitos em consequência da polêmica que hoje se trava em torno da reforma da universidade.

Trata-se, segundo esclarece o autor, de glossário que não pretendendo ser completo, seria uma espécie de "léxico seletivo" onde se procura fixar o significado preciso de cada termo e determinar sua função dentro do contexto universitário. A tarefa, sem dúvida, é de grande importância e da maior utilidade. É também das mais complexas e difíceis.

A universidade atravessa uma das mais graves crises da sua longa história. Discute-se sua significação nas modernas sociedades industriais e acha-se em jôgo sua própria idéia. Para muitos ter-se-ia perdido para sempre a intenção originária que presidiu sua gênese. A fim de adaptar-se aos novos tempos e responder às presentes exigências culturais, a universidade se vê obrigada a redefinir seus propósitos, reformular sua estrutura e revisar seus métodos de ação. Daí resulta que velhos conceitos são substituídos ou adquirem significações diferentes e criam-se novas funções. Surgem outras concepções e tentam-se experiências revolucionariamente novas, em matéria de organização e estrutura universitária, como ocorre com algumas das modernas universidades inglesas.

Neste clima de mudança e inovação os termos se tornam

inevitavelmente ambíguos. Por outro lado, o plano emocional e ideológico, em que freqüentemente se desenrola a polêmica sôbre a reforma universitária, contribui ainda mais para aumentar a confusão semântica. É quase impossível chegar-se hoje a um consenso geral sôbre nomenclatura universitária. Tal situação está a exigir levantamento crítico e objetivo dos diferentes sentidos que assumem, hoje, certos termos muito em uso no mundo universitário. Infelizmente o Prof. Carlos Maciel, em suas interessantes análises, nem sempre conseguiu a objetividade desejada. Emaranhou-se na polêmica resultando que, muitas vêzes, longe de dissipar os malentendidos, acrescentou novas confusões. Não é nosso intento proceder a uma análise crítica do glossário do Prof. Maciel em todos os seus verbetes. Limitamo-nos a discutir a idéia que êle faz da universidade em sua gênese histórica, isto é, a universidade medieval.

Entende o autor, com justificada razão, que uma análise dos conceitos universitários há de começar pela definição de Universidade desde suas origens. Neste sentido escreve:

“Universidade 1 — sentido mais próximo da gênese histórica. *Universitas* era o próprio *studium generale*, de caráter não profissional. Algo mais próximo da nossa Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras (isto é, de tudo)... Tradicionalmente esta universidade é do tipo residencial, e o *colégio*, inicialmente, não correspondia a um curso ou departamento, mas era uma casa de estudantes (uma *casa* mesmo, isto é, um pequeno número). Nessa universidade havia integração. Ela distilava o *espírito universitário* e, seu objetivo, em teoria, e com o passar do tempo cada vez mais só em teoria, era tanto *formar* ou *educar* quanto *ensinar*. A Universidade era venerada como uma *alma mater*, é o modelo medieval e saxão”.

Que esta descrição se aplica à universidade inglesa do século passado tipo “Oxbridge”, ou à universidade idealizada por Newman, o lugar onde se ensina o saber universal, destinada à formação do *gentleman*, nada temos a contestar. Mas não corresponde de modo nenhum à realidade histórica da univer-

sidade medieval. A nosso ver o autor cometeu os seguintes equívocos: 1) identificou os termos *universitas* e *studium* tomando *universitas*, que na Idade Média significava corporação, por *universitas facultatum* ou *universitas scientiarum*; 2) confundiu a unidade de espírito e de cultura que definiu a universidade medieval com integração estrutural; 3) persistiu no mito de que na Idade Média a Universidade era o templo do saber puramente desinteressado, sem nenhum preocupação prática ou profissional.

Depois dos estudos já clássicos sôbre a universidade medieval, como os de Denifle, *Die Entstehung der Universitäten des Mittelalters bis 1400*, Berlim, 1885, Rashdall, *The Universities in the Middle Ages*, 1895 Stephen d'Irsay, *Histoire des Universités*, 1933, e o *Chartularium* da Universidade de Paris publicado por Denifle e Chatelain, tais equívocos não se justificam mais. É o que pretendemos demonstrar numa análise suscinta dos tópicos mencionados.

Na terminologia medieval *universitas* e *studium* designavam realidades bem distintas. *Studium* se referia ao conjunto de escolas de determinado lugar. Note-se que *scholae*, na Idade Média sempre usado no plural, significava menos o estabelecimento do que os cursos de um ou vários mestres, pelo menos até o século XIII. Abelardo, por exemplo, no século XII, ao falar de Guilherme de Champeaux, na *Historia Calamitatum*, diz: *Publicas exercuit scholas*.

*Universitas* designava a corporação. Aliás, o termo era utilizado, muitas vêzes, em sentido amplo para referir-se a uma pluralidade ou agregado de pessoas. Acontece que o Papa ou outra autoridade ao se dirigir em carta a uma coletividade usava a expressão *universitas vestra*. Em sentido técnico legal a palavra se referia sempre a uma corporação. Para os fins do séc. XII e comêço do XIII passa a aplicar-se às corporações de mestres ou de alunos. No entanto, por muito tempo ainda o termo se aplica a outras corporações, grêmios e municipalidades. É um mero acidente, nos diz Rashdall, que a palavra gradualmente se tenha restringido a uma espécie particular de corporação: a escolar.

O termo usado para denotar a instituição acadêmica — em

abstrato as escolas ou a cidade que as mantinha — era *studium* em vez de *universitas*. Quando Jordão de Osnabrück quer exprimir a importância de Paris como maior centro de cultura da Cristandade, no seu *Tractatus de praeerogativa Romani Imperii*, escrito entre 1256 e 1273, já plenamente constituída a Universidade, usa a palavra *studium* em vez de *universitas*: “Os Italianos têm o Papado, os Germânicos o Império; os Francêses têm o *Studium*”.

Já nas escolas catedrais o *studium* florescia antes que se constituísse a *universitas*, isto é, a corporação de mestres, em Paris, ou de alunos, em Bolonha. Salerno, o mais antigo *studium* de Medicina, famoso desde o século XI, na época de seu maior prestígio até o século XIII não existia ainda como universidade. A êste respeito esclarece d'Irsay, que o conjunto de mestres e estudantes em Medicina, a “Universidade” somente estabelece relações com os poderes civis e recebe jurisdição e reconhecimento de sua personalidade jurídica em 1231, quando Salerno já entrava em decadência.

A universidade, como corporação, nasce do movimento geral do século XII em que os grupos profissionais se viram compelidos a organizar-se em comunidades legalmente reconhecidas com o fim de proteção mútua e segurança coletiva. A universidade, em Bolonha, se constitui porque os estudantes de Direito, em sua grande maioria estrangeiros, necessitam defender-se contra as autoridades da comuna. O primeiro reconhecimento oficial do fato que havia em Bolonha uma comunidade de estudantes é a autêntica *Habita* do Imperador Frederico Barbarossa, de 1158. Neste documento se concede jurisdição especial, escolar e eclesiástica *omnibus qui studiorum causa perigrinantur scholaribus*, isto é aos estudantes estrangeiros residindo em Bolonha. Aliás, inicialmente havia duas corporações, a *universitas ultramontanorum* dos estudantes que habitavam fora da Itália, e a *universitas citramontanorum* dos estudantes da península italiana e ilhas adjacentes. Os professores de Direito, que eram quase todos cidadãos de Bolonha e, por isso mesmo, sujeitos à sua jurisdição, não faziam parte da *Universitas*, o mesmo ocorrendo com os estudantes bolonheses. Êstes eram inscritos em *matricula specialis*, obrigando-se, por juramento, a não ofender a Universidade. Originariamente as universida-

des de estudantes não reivindicavam autoridade acadêmica desde que se ocupavam fundamentalmente de seu bem estar e proteção comum. As matérias, cursos, métodos, pessoal docente, tudo isso era assunto dos professores, cidadãos bolonheses, que formavam seus próprios *collegia*. Posteriormente é que as corporações de estudantes vieram a exercer controle sobre os assuntos acadêmicos do *studium*.

Em Paris são os mestres, na sua maioria estrangeiros ou de outras cidades da França, que se organizam em corporação para se defenderem das autoridades locais ou se furtarem ao domínio do Chanceler da Catedral. Em 1200, em face de lutas ocorridas entre estudantes e a polícia de Paris, o rei Filipe Augusto concede à corporação o privilégio de colocá-la sob a jurisdição eclesiástica. Em 1213 é a Santa Sé que tira do Chanceler o direito de recusar a *licentia docendi* ao candidato aprovado pela maioria dos mestres. Cada etapa percorrida na via da organização formal da corporação parisiense, escreve d'Irsay, foi condicionada por acontecimentos externos, cada nova medida provocada por algum incidente; foi-lhe preciso uma série de provas para se dar conta de sua própria situação, para afirmar-se em sua unidade e adquirir personalidade jurídica.

Durante muito tempo as autoridades episcopais, como em Paris, ou os professores e autoridades comunais, em Bolonha, controlavam o *studium* antes que a *Universitas* lograsse submetê-lo à sua jurisdição. De qualquer modo a Igreja sempre exerceu a supervisão das Universidades conferindo-lhes ou regulamentando as atividades acadêmicas, como é particularmente o caso de Paris.

Quando o *studium* atingia grande desenvolvimento e adquiria nomeada internacional denominava-se *studium generale*. Êste termo, contudo, somente se torna comum a partir dos começos do sec. XIII. É um erro supor-se que o qualificativo *generale* significasse o cultivo de todos os ramos do saber no *studium generale*. Segundo Rashdall o *studium generale* parecia implicar as seguintes características: 1) fôsse freqüentado por estudantes de toda parte e não apenas da cidade ou região; 2) deveria compreender, além das *artes liberales*, pelo menos uma das faculdades ditas superiores, teo-

logia, direito, ou medicina; 3) que seus cursos fôsem ministrados por considerável número de mestres. Ao que parece, a primeira das características era fundamental. Rashdall, contrariando a opinião de Denifle, menciona dois casos de *studia generalia* incluindo apenas *artes liberales*: Saragossa e Erfrut. Na verdade, pouquíssimos *studia* medievais possuíam tôdas as faculdades. Paris, mesmo nos dias de seu esplendor, não possuía Faculdade de Direito Civil e a Faculdade de Teologia, em Bolonha, foi estabelecida em 1360.

De tudo isto seguem-se duas conclusões: 1) não havia originariamente conexão necessária entre a instituição designada pelo termo *studium generale* e *universitas* como corporação. Os termos não são equivalentes. Sòmente a partir do século XV, portanto nos fins da Idade Média tende a desaparecer a distinção, e *universitas* tornou-se gradualmente sinônimo de *studium generale*; 2) é um erro de perspectiva histórica pensar que o *Studium generale* compreendia todos os ramos do saber da época. É querer aplicar conotações modernas a um termo que possui significações históricas definidas.

A Universidade gozava de profunda unidade de espírito e de cultura, reflexo da monolítica unidade de espírito da cristandade medieval. Doutra parte se caracterizava por sua elevada consciência comunitária que se manifestava enèrgicamente quando se tratava de defender seus privilégios e suas liberdades. Exemplos típicos dessa vontade de autonomia e *esprit de corps* são a *Magna Cessatio*, de 1229, e a Questão dos Mendicantes em Paris.

Mas, do ponto de vista de estrutura e organização administrativa, a universidade medieval estava longe de possuir a integração que hoje se pretende obter na instituição universitária. Tomemos como exemplo a mais célebre das universidades da Idade Média, a de Paris, que serviu de modelo para tantas outras. Em sua tese de 1850, "De l'organisation de l'enseignement dans l'Université de Paris au Moyen-Âge," Charles Thurot define-a como sendo uma república essencialmente federativa. E esta opinião tem sido confirmada pelos estudos posteriores já mencionados.

Ao contrário do que se admitiu a princípio, a Universida-

de não resultou de um movimento de federação de corporações distintas, anteriormente constituídas. Originariamente a universidade se formou como vasta sociedade, compreendendo os mestres regentes de tôdas as disciplinas. A partir dêste todo, mais ou menos indiferenciado, foram se organizando corporações correspondendo às grandes áreas de conhecimento existentes na época: artes liberais, teologia, direito canônico (Decreto) e medicina. Se bem que artistas e teólogos se distinguissem desde a origem, sòmente no compromisso de 1213, passado sob Jean de la Chandeleur, é que são mencionadas pela primeira vez as quatro faculdades. Êste termo, *facultas*, que primitivamente significava um ramo do saber passou depois a designar o grupo de professôres de uma mesma área ou seja a congregação dos mestres. Significação que ainda hoje permanece nas universidades norte-americanas.

Estas faculdades, portanto, não são um fato primitivo, como bem acentua Derkkim, seguindo Denifle. Não se poderia dizer que a Faculdade das Artes, a mais numerosa e cujo chefe é ao mesmo tempo o Reitor, fôsse o núcleo em tórno do qual se teriam congregado as outras faculdades uma após a outra. Não houve momento em que a Faculdade das Artes teria sido a própria Universidade.

Além desta organização em Faculdades havia a divisão em nações de que se compunha a Faculdade das Artes. De início, pelo menos, esta Faculdade e o corpo constituído pelas quatro nações reunidas formavam dois organismos distintos bem que integrados dos mesmos elementos. Denifle cita um exemplo dessa dualidade bem significativo. A Faculdade das Artes não dispunha de Sêlo enquanto cada Nação possuía o seu. Um dia em que ela foi obrigada a selar um ato exercido separadamente da Universidade, empregou os sêlos das quatro nações, mas com seu consentimento. Cada um dêsses corpos tinha duas funções; a Faculdade se constituíra em vista de administrar a vida propriamente escolar, de organizar o ensino, as nações se ocupavam da vida extra-escolar. As Nações que compunham a Faculdade de Artes eram em número de quatro denominadas segundo as nacionalidades que predominavam no tempo de sua formação (possivelmente entre 1219-1221): francêsa, normanda, picarda e inglêsa.

A Universidade era assim a federação destas sete associações. Cada uma delas constituía uma corporação própria com seu chefe, sêlo comum, congregações, estatutos, etc. O Reitor eleito exclusivamente pelas Nações em que se dividia a Faculdade das Artes e dentre os seus mestres, era considerado como o chefe da Universidade tóda. Mas não tinha senão o poder de convocar e presidir a assembléia da Universidade e dar cumprimento a suas execuções. As Faculdades superiores naturalmente disputavam a precedência e assim a Faculdade de Teologia entendia que o Reitor deveria convocá-la em pessoa, *supplicando et rogando*. Mas de qualquer modo o Reitor adquiriu grande prestígio figurando como alto dignitário ao lado do Arcebispo de París nas cerimônias e solenidades. Du Boulay, historiador da Universidade de París, êle próprio ex-Reitor, recorda com orgulho, as numerosas ocasiões em que um reitor de origem plebéia, tinha precedência sôbre bispos, cardeais, núncios, embaixadores e até pares de França. Mas sua dignidade, como salienta Rashdall, era mais simbólica e representativa. O poder real estava nas mãos das assembléias.

Nesta Universidade federativa onde cada unidade gozava de verdadeira autonomia corporativa, a integração cultural, a formação intelectual comum estavam asseguradas através da Faculdade das Artes. Não havendo na Idade Média sistema separado de escolas secundárias, a formação intelectual básica se fazia na própria Universidade pela Faculdade das Artes. Esta Faculdade era assim o cadinho cultural por onde passavam todos os estudantes, inclusive os que se destinavam às faculdades superiores: teologia, direito e medicina. No *trivium* e no *quadrivium* se ministravam todos os conhecimentos nas letras e nas ciências, ou seja a filosofia que as englobava, tódas. E como a lógica e o pensamento científico da época eram aristotélicos resultava daí que todos os estudantes eram modelados pelas mesmas categorias formais e materiais de pensamento.

A Faculdade das Artes se tornava, assim, a escola base da Universidade, ministrando o que chamaríamos o ciclo básico rigorosamente comum para todos os estudos ulteriores. Reminiscência desta Faculdade das Artes é, ainda hoje, o *College of Arts an Sciences* da universidade norte-americana.

A Universidade Medieval tem sido falsamente julgada tanto pelos humanistas clássicos e racionalistas modernos, como por um certo mito romântico que se formou em tórno da Idade Média.

Na opinião dos primeiros, o *studium* medieval seria inteiramente irrelevante para o desenvolvimento da cultura e do pensamento científico. Seus mestres se teriam perdido num saber puramente formalista, em abstrações estéreis e distinções sutis sem nenhuma objetividade ou sentido prático. Outros vêem na Universidade Medieval espécie de claustro intelectual, onde mestres e alunos na mais integrada vida comunitária, numa existência de clérigos longe do mundo se devotavam ao culto do saber especulativo.

A Universidade Medieval, em sua realidade histórica, não era nenhuma destas coisas. Sem dúvida, a ênfase na dialética, o método das *disputationes* afastavam muitas vêzes o pensamento do real e da experiência. Na fase da decadência, o pensamento universitário se esteriliza certamente num formalismo sem nenhum conteúdo. Mas, inferir-se daí que todo o trabalho intelectual da Universidade se reduziu a êsse tipo de dialética, não encontra base nos fatos. Investigações modernas, como as de Duhem, revelam a intensa fermentação intelectual dentro da Universidade, de que são exemplos a crítica da Física aristotélica de Buridan, as elocubrações matemáticas de Nicolau d'Oresme ou as disquisições lógicas de Occam, prefigurando a lógica moderna. A autonomia do pensamento racional e a demarcação de sua competência em face da religião, já haviam sido afirmadas por Santo Tomaz de Aquino, no século XIII. A tese de Burckhardt, segundo a qual o Renascimento teria surgido sem nenhuma ligação com a Idade Média, não tem mais aceitação em seu radicalismo.

Por outro lado, se os escolásticos proclamavam a excelência do saber especulativo, não perderam, contudo, o senso de participação na sociedade de seu tempo, e o caráter profissional que poderia afetar o saber. Todos, universitários ou não, tinham consciência do pôsto que ocupava a Universidade, dentro do mundo Medieval e sua imensa importância. Jordão de Osnabrück, já mencionado, exprime essa consciência dos contemporâneos ao escrever: "*Hiis si quidem, scilicet sacerdotio*

*imperio et studio, tamquam tribus virtutibus, videlicet vitali naturali et animali, sancta ecclesia catholica spiritualiter vivificatur augmentatur et regitur. Hiis etiam tribus, tanquam fundamento pariete et tecto, eadem ecclesia quasi materialiter perficitur*".

*Imperium, Sacerdotium, Studium*, eram assim os três poderes (virtudes) sôbre os quais repousavam a Igreja e tôda a vida medieval. A Universidade era o órgão da cultura de sua época e todo o pensamento medieval se elaborava dentro de seus muros.

Talvez, em nenhuma outra fase histórica a Universidade esteve tão identificada com o processo cultural. A Igreja, que foi a grande promotora do saber e da educação da Idade Média, bem compreendeu a significação das Universidades, colocando-as sob sua tutela. Principalmente a Universidade de Paris que se tornou o maior centro do pensamento teológico.

A Universidade, além dêste sentido cultural, teve também um objetivo eminentemente profissional. Sob êste aspecto a Universidade Medieval, como organização social do saber, veio acrescentar alguma coisa de nôvo ao pensamento que nos legou a antiguidade. É precisamente uma de suas características conferir diplomas, a *licentia docendi* oficialmente necessária para o exercício das profissões liberais. No sistema corporativo medieval ninguém poderia exercer o Magistério ou mesmo as profissões como a Medicina, ou Direito, sem que antes lhe fôsse conferida a *licentia docendi* e solenemente recebido na corporação dos mestres correspondentes. (Inceptio). A Universidade foi assim a provedora dos profissionais de que necessitava a sociedade medieval, teólogos, legistas, decretistas e clérigos que funcionavam nas Chancelarias reais ou eclesiásticas, ou desempenhavam atividades secretariais nas diversas côrtes. A Universidade foi assim, uma instituição profundamente enraizada em seu tempo, e seus mestres participavam ativamente, não sômente da atividade cultural, mas também da vida social, política e religiosa de sua época. Haja vista a presença da Universidade de Paris, nas lutas políticas entre *Armagnacs* e *Borguinhões* e no desenrolar do grande cisma.

A idéia da Universidade Medieval através de suas vicissitudes e metamorfoses históricas, perdura ainda hoje e a Uni-

versidade moderna continúa a sua intenção originária, constituindo-se, assim, o centro de elaboração cultural e de pensamento científico, bem como, da formação tecnológica e profissional.

## BIBLIOGRAFIA SUMÁRIA

- HASTINGS RASHDALL — The Universities in Middle Ages, 3 vol. Nova edição revisada por T. M. Powicke e A. B. Emdem, 1936, Oxford University Press.
- STEPHEN D'IRSAY — Histoire des Universités, 2 vols. — Tomo I — Moyen Âge et Renaissance — Édition Auguste Picard — Paris 1933.
- CHARLES THUROT — De l'Organisation de l'enseignement dans l'université de Paris au Moyen Âge — Paris 1850.
- P. GLORIEUX — Répertoire des Maîtres en Theologie de Paris au XIII siècle — 2 vols. — Librairie Philosophique J. Vrin — Paris 1933.
- ÉMILE DURKHEIM — L'évolution Pédagogique en France — 2 vols. 1 vol. Des Origines a la Renaissance — Félix Alcan — Paris — 1938.
- LYNN THORNDYKE — University Records and Life in the Middle Ages Columbia University Press — 1944. Contém numerosos documentos do Char-tularium da Universidade de Paris.
- PEARL KIBRE — The nations in the medieval Universities — Cambridge — Mass. 1948.
- G. PARÉ, A. BRUNET, P. TREMBLAY — La Renaissance du XIIe Siècle — Les écoles et l'enseignement. Refonte complète de l'ouvrage de G. Robert (1909) Paris — Librairie philosophique J. Vrin Paris — 1933.

## RESENHAS

MANUEL CORREIA DE ANDRADE, *Espaço, Polarização e Desenvolvimento*.  
Universitária, Recife 1967.  
Edição do Centro Regional de Administração Municipal. Imprensa

O professor Manuel Correia vem dando, há muitos anos, um sólido exemplo de aplicação intelectual, produzindo trabalhos altamente representativos em várias faixas das ciências sociais; e vem também constituindo-se um caso de progresso qualitativo, aumentando em segurança e em penetração a cada trabalho que publica.

O presente livro é um de seus mais recentes escritos, e nele êsse domínio, essa *maitrise* do assunto se ostenta em grande escala; e note-se que o tema, em parte, foge à alçada central do professor Correia. O tema, em si mesmo seria bastante técnico, dir-se-ia àridamente técnico, por conta do grau em que os problemas econômicos hoje perderam o gosto humano de polêmica e assumiram vestes esotéricas e cifradas. Mas o professor Garcia lança sobre êle a ampla tarrafa do seu ponto de vista geográfico e histórico conseguindo pescar para o leitor ensinamentos concretos.

O volume vem prefaciado pelo lamentado Fernando Mota, que o escreveu pouco tempo antes de sua recente e prematura morte.

O ensaio faz convergir, para a problemática do desenvolvimento (entendida em termos regionais, no caso, nordestinos) uma série de formulações científicas, sobretudo os conceitos ligados ao "espaço" e aos "polos de desenvolvimento". A noção do espaço, em seu vínculo com o problema geo-econômico, é tratada pelo professor Correia com base no que os franceses vêm chamando *aménagement du territoire*, uma disciplina em que o planteamento regional encontra método e fundamento. Quanto à noção de polos de desenvolvimento, sua exposição se apresenta sempre referida aos estudos de Perroux, nos quais o assunto "desenvolvimento" se enriqueceu com a idéia de que o crescimento econômico se verifica por intermédio de centros ou focos sempre regionalmente situados. É com base no próprio Perroux que o autor anuncia seu programa de trabalho à página 20: estudar os espaços econômicos como conteúdo de um plano, como campos de forças e como conjuntos.

Por essa visão, o espaço deixa de ser entendido como simples extensão; passa ser visto como um sistema condicionado de fatores, com características complexas, em função de potencialidades econômicas. Devemos destacar a importância do capítulo III, onde se estuda o problema da *região* "como unidade dinâmica", e a do capítulo IV, onde o autor apresenta a técnica do *aménagement du territoire* como promessa para correções dos desequilíbrios regionais do crescimento; aqui, aliás, aparece a advertência de que os desníveis de crescimento não ocorrem só entre povos, ou nações, mas também entre regiões de um mesmo país.

Decisivos, entretanto, são os capítulos VI, VII e VIII. Aqueles apresentam a aplicação do problema à "realidade brasileira" (contendo inclusive revisões históricas dignas de nota); o último, a aplicação da teoria dos polos ao caso nordestino. Com isto o autor coloca o problema da análise do "espaço nordestino" e das contribuições positivas que tem havido para administrar o desenvolvimento efetivo da região, em termos racionais. — Nelson Nogueira Saldanha.

AMARO QUINTAS, *O Sentido Social da Revolução Praieira*, editôra Civilização Brasileira, 1967.

Dar um "sentido" aos fatos que estuda: eis aí uma das tarefas essenciais do historiador. Doutro modo, reduzir-se-ia em sua faina a um coletor de dados. O historiador atribui sentido aos fatos como uma maneira de dar vida às informações de que dispõe; e quando o fato em causa é uma revolução, atribuição de sentido assume um apuro dramático e agônico, que repassa através da documentação e atinge o leitor.

Aliás, há muito que as revoluções brasileiras estavam a pedir revisões (quando digo revoluções brasileiras, não ponho o problema sociológico de saber se realmente tem havido revoluções em nossa história), a pedir um levantamento que desse deixa para uma futura e oportuna interpretação de seus perfis confrontados.

Tudo isso acode à consideração quando da leitura do novo livro do professor Amaro Quintas, *O SENTIDO SOCIAL DA REVOLUÇÃO PRAIEIRA*. Leitura que é, para muitos, releitura: para os que já tinham conhecido, senão mesmo estudado, os seus ensaios sobre o movimento da "Praia", sobre o socialismo utópico ecoante em Pernambuco e sobre o socialismo utópico ecoante em Pernambuco e sobre o *Cousin Fusco*. Leitura ou releitura, e sem falar no novo "sentido" do livro, editado agora belamente pela combativa Civilização Brasileira, a obra se apresenta ao leitor como uma reviviscência do passado, cheia de grande poder de convencimento; faz-nos conviver com os revolucionários, ler os jornais da época, palpitar e vibrar com os homens daquele tempo.

Com efeito, os homens da praieira eram revolucionários românticos, como românticos sóem ser os revolucionários, no sentido de frementes e insatisfeitos: isso convida o historiador a enfatizar as palavras, sobretudo quando o historiador pratica uma metodologia em que as realidades sociais se encaram como um todo. Na verdade, não cultiva o professor Quintas uma historiografia lateralista, presa ao fator econômico sozinho, nem a outro fator exclusivista. Seu registro histórico abarca vários ângulos, e sua interpretação, embora destacando o social e correlatamente o econômico, é doutrinariamente sóbria e equilibrada. O valor do trabalho, por sinal, não aparece apenas no nível do domínio das fontes, efetivamente pesquisadas a fundo; aparece também na arte de dar atualidade ao passado, trazendo para o presente lições e exemplos.

Poderia desejar-se que o professor Quintas tivesse reelaborado certas partes, ou ao menos dado uma introdução onde rerepresentasse as partes do livro, que datam de ocasiões diferentes; ou uma conclusão onde certos tópicos se fizessem tipologia e síntese. Isso entretanto, desejado por um leitor, não afeta a valia do livro, nem altera o mérito de seu conteúdo, que nos dá um quadro vivíssimo das nossas antigas rebeldias, tão heróicas em sua ocasião e tão significativas para o conjunto de nosso processo histórico. — *Nelson Nogueira Saldanha*.

SANTOS: O PÔRTO DO CAFÉ — Professor José Ribeiro de Araújo Filho.  
Tese de Concurso. São Paulo, 1967 (185 páginas)

A Universidade de São Paulo, inegavelmente uma das mais dinâmicas e eficientes do país, vem se destacando pela contínua renovação do seu pessoal docente, dando grande atenção à qualificação profissional do mesmo e a sua integração na região em que se situa, através do estímulo à realização de pesquisas e à publicação de trabalhos. Pesquisas de campo que fornecem material e assunto para as dezenas de teses de doutorado, de docência livre e, às vezes de cátedra que todos os anos lá se realiza.

Dentre as teses defendidas em 1967, salienta-se pelo seu alto valor científico, pelo seu estilo primoroso e pela contribuição que traz ao conhecimento dos problemas regionais, aquela com que o Prof. José Ribeiro de Araújo Filho conquistou docência de Geografia do Brasil, intitulada "Santos, o Pôrto do Café".

Na realidade, o professor paulista que é uma das mais expressivas figuras da geografia brasileira e que já nos dera além de uma série de artigos, dois ensaios fundamentais para os estudiosos da Geografia Humana e Econômica brasileiras — *A Baixada do Rio Itanhaém*, em 1951, e *Café Riqueza Paulista*, em 1956 — agora oferece um bem elaborado e documentado trabalho sobre o principal pôrto do país, pôrto que serve à área mais rica e desenvolvida do Brasil. A tese compreende cinco capítulos: no primeiro estuda a posição de Santos entre os portos atlânticos da América do Sul; no segundo as bases naturais que permitiram o desenvolvimento do grande pôrto paulista; no terceiro, com sólida base de conhecimentos históricos, estuda a evolução do pôrto e da cidade de Santos, desde a era colonial, dos trapiches, até o advento da ferrovia que, ligando o mesmo ao planalto, ampliou consideravelmente a sua área de influência; no quarto, faz o estudo do grande pôrto em que se tornou a modesta vila de Bras Cubas, com o desenvolvimento das comunicações com o interior e com o crescimento econômico da cafeicultura e, finalmente, no quinto capítulo, estuda as ligações de Santos com o café, fazendo uma autêntica geografia da comercialização deste produto tropical que é, ainda, a nossa principal fonte de divisas. Sendo uma contribuição de primeira ordem, é necessário que esta tese seja publicada em breve por uma editôra comercial que em grande tiragem dê ao livro a divulgação que êle merece.

O Prof. José Ribeiro de Araújo Filho, utilizando uma excelente formação geográfica e sólidos conhecimentos históricos, sociológicos e econômicos, prestou um grande serviço à sua Universidade e ao País, de vez que o seu livro pode ser largamente utilizado na preparação do diagnóstico da realidade brasileira indispensável à elaboração da planificação do desenvolvimento econômico do país — *Manuel Correia de Andrade*.

MYRIAM ELLIS — As feitorias Baleieiras Meridionais do Brasil Colonial. Tese de Concurso. São Paulo, 1966. — 2 volumes 503 páginas.

Livro de grande importância para o estudo da evolução econômica do Sudeste e Sul do Brasil, é a tese com que a historiadora Myriam Ellis conquistou a livre-docência da Cadeira de História da Civilização Brasileira, na Faculdade de Filosofia da Universidade de São Paulo. Na realidade, historiadora moderna, a Profa. Myriam Ellis procura estudar os fatos do nosso passado, não só explicar como êles se desenrolaram, como também, buscando interligar a ocorrência dos mesmos, as condições e as causas econômicas e sociais que os motivaram, assim apurando as consequências que dêles decorreram. Deixa de lado uma história casuística, preocupada com os detalhes, escrava dos documentos, para fazer uma história viva, atuante, que partindo do documento, da análise do fato, reconstitui a sociedade da época e fornece subsídios para a prospectiva, para o "aménagement du territoire", para a planificação econômica e social.

Nesta linha se encontra a sua tese de Doutorado sobre o Comércio e o Monopólio do Sal, publicada, faz alguns anos, e esta outra de livre-docência sobre a pesca da baleia no Brasil Colonial, que ao nosso ver esgotou o assunto.

O livro compreende cinco capítulos além de uma Introdução e de uma selecionada Bibliografia que se estende desde a pág. 443 à pág. 503, por 60 páginas, portanto, na qual estão catalogados todos os documentos e livros que abordam o assunto. Os capítulos que se desenvolvem como verdadeiros ensaios se intitulam: I O Alvorecer da Indústria Baleeira no Brasil Colonial e as "Pescarias do Norte"; II A Expansão Geográfica das Feitorias Baleeiras e o Estabelecimento das "Pescarias do Sul". A "Armação" no Brasil Meridional; III O Trabalho nas Feitorias do Sul. A Mão de Obra e as Técnicas Baleeiras. O Destino da Produção. IV Monopólio e Contratos das Feitorias do Sul. V Da Administração da Fazenda Real à liquidação das "Pescarias do Sul". O Fim das Armações Meridionais do Brasil.

O simples enunciado dos capítulos indica o grande entrosamento feito pela autora entre a História, a Geografia, a Economia e a Sociologia, integrando as várias ciências do homem. Assim, preocupou-se com a localização espacial de uma atividade econômica, com as relações de trabalho por ela criadas e desenvolvidas, com a comercialização da produção e com as relações entre a atividade produtiva e a ação governamental. Vê-se, assim, que neste ensaio a história é estudada não como um preciosismo cultural, mas como uma ciência dinâmica que analisando o passado fornece subsídios para o conhecimento do presente e para a preparação do futuro. — *Manuel Correia de Andrade.*

## NECROLÓGIOS

FERNANDO DE OLIVEIRA MOTA — (1916-1967)

Vitimado por colapso cardíaco, faleceu em Caracas, em julho, o prof. Fernando de Oliveira Mota, professor catedrático da Faculdade de Ciências Econômicas da Universidade Federal de Pernambuco.

Nascido a 16 de abril de 1916, iniciou Fernando Mota seus estudos no Seminário de Olinda, transferindo-se para o Colégio Salesiano para finalmente se licenciar pela Faculdade de Filosofia desta Universidade.

Com uma orientação inicial neotomista, Fernando Mota foi evoluindo para um espiritualismo à moda de Farias Brito, para finalmente, assumir uma posição eclética perante as diversas posições filosóficas. E, ao ingressar em 1949, na Faculdade de Ciências Econômicas, seu contato com realidade econômica o foi conduzindo para posições que, mais tarde, qualificaríamos de pré-marxista.

Estreiou Fernando Mota como ensaísta ao publicar, em parceria outro trabalho, "Afirmções Brasileiras", numa edição dos controvertidos "Cadernos da Hora Presente".

Ainda, em 1939, Fernando Mota estreitava no teatro com a comédia "O Conflito", 1.º prêmio de um concurso de peças para operários, instituído pela Prefeitura Municipal do Recife. Anos depois, retornaria Fernando Mota ao Teatro com a discutida "Pala-hi".

Todavia, seria a monografia sobre Farias Brito o trabalho que o projetaria como historiador da filosofia e particularmente das nossas investigações filosóficas. Anunciava sempre Fernando Mota uma "Pequena História da Filosofia" que, já no ano de 1939, se encontrava esboçada em alguns capítulos. E em 1940, quando publica o seu "Manual de Sociologia", invoca, como pretexto a sair, a "Pequena História da Filosofia".

Falando no Manual de Sociologia, o saudoso mestre imprimia em 1940, a "Introdução à Sociologia" que se transformaria em livro de texto para nossa geração, então cursando o famoso curso "pré".

Ao se doutorar em filosofia, talvez o único doutoramento que se realizou até hoje numa Faculdade de Filosofia em Pernambuco, Fernando Mota apresentou a monografia "O Problema do Conhecimento". E ao se candidatar a disputar conosco a cátedra de Sociologia Educacional do Instituto de Educação, o ilustre mestre apresentava-se com a magnífica contribuição, "Educação e Democracia".

As incursões literárias sempre o tentaram; dessa fase, "Aspectos Linguísticos do Nordeste" a "A Outra Face de Eça".

Deixou Fernando Mota inédita uma biografia de Bolívar e os romances "Prometeu" e "Fandango".

Em 1949, em virtude da então recente reforma curricular, o Prof. Duarte Dias recrutou para os quadros docentes da Faculdade de Ciências Econômicas da Universidade do Recife diversos jovens professores: Fernando Mota, Arnóbio Graça, Pinto Ferreira, Mario Lacerda, Lourival Vilanova, Newton Sucupira e Gláucio Veiga. Daí em diante, Fernando Mota irá se dedicar exclusivamente aos problemas econômicos, particularmente, os da região.

Ingressando no Banco do Nordeste e, logo depois, na SUDENE, dedicou-se inteiramente à nossa região e aos seus problemas. E de sua maravilhosa experiência resultaram dois livros definitivamente incorporados à economia brasileira: o Manual de Localização Industrial e o Manual de Desenvolvimento Econômico.

O primeiro representa os resultados de seu estágio nos EE. UU. na Uni-

versidade de Pennsylvania e no Midwest Research Institute, em Kansas City. O segundo a cristalização de sua atividade de docente.

Seu último esforço e sacrifício pelo Nordeste foi quando mobilizou a luta em favor da manutenção dos incentivos dos arts. 34/18, através do Instituto de Ciências Políticas e Pesquisas Sociais, culminando num seminário na Faculdade de Ciências Econômicas com a presença de quase todos os governadores da região. Já estava marcada a data do seu embarque para Caracas onde cumpriria missão do BID e onde marcou encontro com a morte.

Pedi-nos encarecidamente que antecipássemos o seminário e em mobilização para a defesa dos arts. 34/18; queria estar presente e também falar e debater. Debateu e falou até às vésperas de uma viagem sem retorno.

Na ante surpresa da morte, preparou para o recente livro do Prof. Manoel Correia sobre polos de desenvolvimento, excelente prefácio onde retoma o problema dos polos em visão ampla. Foi, ao que parece, seu último trabalho e quis o destino que esse prefácio se transformasse numa despedida ao seu estado natal, aos amigos e alunos.

Se na terra somos apenas hóspede e viajantes, Fernando Mota foi "homo viator" de um tipo especial: sua inteligência deixou rastro luminoso e sua consciência, exemplo de dedicação — *Gláucio Veiga*.

#### JORGE AHUMADA

Aos 48 anos, faleceu no findar de 1965 o economista chileno Jorge Ahumada. O registro aqui feito, se bem que tardio, reflete, de qualquer maneira, o apreço em que o ilustre mestre era tido no Brasil.

Todos aqueles que passaram pelos primeiros cursos da CEPAL tiveram o prazer de ouvir a sua palavra. Integrante da CEPAL desde os primeiros momentos, em 1950, dedicou-se Ahumada, a partir de 1952 até 1961 aos cursos de capacitação e formação de economistas. Suas aulas, mimeografadas em castelhano ou traduzidas no vernáculo, correm nas mãos de economistas, professores e estudantes numa marco de indelevel perpetuidade do seu grande espírito.

Integrante do Comitê redacional de *El Trimestre Económico*, muitos dos seus trabalhos foram divulgados nessa importante publicação.

Ao falecer Ahumada estava trabalhando para o Fundo Monetário Internacional. Ninguém foi mais latinoamericano do que êle e ninguém mais modesto e trabalhador — *Gláucio Veiga*.

## CENTENÁRIO

### "DAS KAPITAL", CEM ANOS

As duas da madrugada de 16 de agosto de 1867, Marx acabara de rever a última prova de seu livro fundamental e escreveria a Engels: "O prólogo foi devolvido ontem corrigido. Portanto, êste tomo está pronto".

Daí em diante, a correspondência de Marx com os amigos e, principalmente, Engels, vai girar em torno do lançamento de "Das Kapital". E as reclamações contra o editor Meissner irão se acumulando. Em setembro, Marx informa a Engels sobre a devolução de todas as provas, devidamente corrigidas. Gostaria que o livro fosse lançado durante o Congresso de Lausanne. Não o foi, todavia.

Por fim, em outubro, "Das Kapital" encontra-se nas livrarias. Agora, na correspondência de Marx aparece sua ansiedade pela repercussão da obra. E Engels, fielmente, começa a enviar os primeiros registros.

Cem anos, portanto, passados. A partir daquele outubro de 1867, quando o livro espalhava-se mansamente pelas livrarias e a censura alemã se aprestava para as primeiras providências confiscatórias, ninguém poderia se aperceber, nem dimensionar, mesmo de maneira vaga, o impacto do livro sobre a cultura européia.

Como todo livro traumático, "Das Kapital", longe de ser obra de encontro, foi e continua a ser livro de *desencontros*. Sob sua égide constituiu-se um regime que elaborado pelo romantismo de Lenine, seria distorcido pelo ditadura stalinista.

Invocando textos idênticos, seus discípulos se desavieram em interpretações opostas. Cada um se julga, ainda, detentor da melhor fidelidade ao seu pensamento; cada um, até mesmo nas aparentes heterodoxias, julgam-se, no fundo, retílicos ortodoxos.

De Keynes, alguém disse que foi pequena xícara de café: se não alimentou, pelo menos excitou a todos. Marx, alimentou e excitou.

Como teria sido recebido nos últimos meses de 1867 pela crítica, "Das Kapital"? O primeiro registro, sem assinatura, surgiria em "Die Zukunft", em 30 de outubro. Prendia-se a considerações gerais sobre Marx e afirmava que na Alemanha não havia economistas capazes de refutar os argumentos de "Da Kapital". Posteriormente, descobriu-se que o artigo fora por Engels redigido.

A segunda nota bibliográfica aparece no "Elberfelder Zeitung", no dia 2 de novembro, anônima. Também foi escrita pelo amigo fiel.

Em 1.º de novembro, o terceiro registro, agora, de autoria de Kugelman: estampava-o o "Deutsche" Volkszeitung", em 10 de novembro. Ainda no expirante 1867, apareceram mais de seis registros, todos de autoria de Engels — a maior parte — de Kugelman, todos também anônimos. Apenas o artigo de Siebel no "Barmer Zeitung" surge assinado.

Em resumo, o forcejo do livro ia sendo praticado pelos amigos fiéis. Como empresa econômica, a edição não era sucesso. Após o primeiro ano da publicação, o livro não havia gerado qualquer parcela de lucro para seu autor.

Em 1870, o evento da Comuna de Paris irá aumentar as vendas e, em 28 de novembro de 1871, o editor poderia comunicar a Marx que restavam em estoque, apenas, 50 exemplares. E anunciava que Marx devia preparar a segunda edição do livro.

Enfim, em 1872, Marx faria suas contas com o editor: seu lucro pela edição inicial fora de 60 libras esterlinas, correspondendo, segundo um de seus biógrafos, praticamente, ao seu salário como correspondente do "New York Daily Tribune", dos Estados Unidos.

No Recife, ao que parece, a edição que chega é a terceira datada de 1885 e pertenceu a Tobias Barreto. Este invoca Marx duas vezes em toda sua obra: uma, aproximadamente, em 1879, nas notas à primeira edição de "Um discurso em Mangas de Camisa" e a outra, ao abrir suas preleções, na cátedra de Economia Política.

O período stalinista — a época da Grande Mentira — castrou o marxismo, tornando-o esquemático, dogmático, falso.

Lukács ao escrever "Geschichte und Klassenbewusstsein" em 1923, teria de enfrentar as iras sectárias de Deborin, em condenação célebre, de 1926: acusaria Lukács de tentar interpretar Marx sem Engels. Ora, Marx sempre andou muito bem sem as muletas filosóficas de Engels. Estas, apenas, serviam para atrapalhar o autor de "Das Kapital", como a famosa teoria da dialética da natureza. Mas, por decreto do Comité Central do Partido Comunista, de 25 de janeiro de 1931, devidamente estampado no Pravda, Deborin seria paradoxalmente condenado por desvio hegeleano.

A condenação de Hegel — e como Marx teria se irritado, se deitasse olhos na ignorância palmar de Stalin em "Materialismo Dialético e Materialismo Histórico" — sempre foi soprada por Stalin, traindo não somente a orientação de Marx, como do próprio Lenine. Sabe-se do empenho de Lenine em estudar Hegel, a partir de um ponto de vista materialista. Mas, assumindo o poder, Stalin riscaria sumariamente Hegel, a ponto de o Partido Comunista Soviético se pronunciar oficialmente condenando o filósofo alemão, em 1944, decreto de condenação que vinha estampado nas edições stalinistas da Grande Enciclopédia Soviética.

Garudy foi daqueles que se chocaram com a subestimação que se estava fazendo do pensamento hegeleano, em Marx.

Mas, passados cem anos, o marxismo e especialmente "Das Kapital" continua sendo a área de desencontros.

Na filosofia, Lefebvre, em 1965, lança sua "Metaphilosophie" "Editions du Minuit" e introduz, ao lado da praxis, as categorias poiesis e memesis marxistas.

Não seria aqui o espaço para analisar a obra de Lefebvre; porém, devemos registrar seu espírito "reformista" e a idéia fixa de transcendência, não-somente, quando persegue um metamarxismo, quando, também, em seu livro mais recente "Le langage e La Société", Gallimard, 1966, anda preocupado com a formação uma metalinguagem (p. 12). Todavia, não seria este o único laivo do idealismo em que escorrega Lefebvre. Igualmente, vislumbra em Marx um processo de redução dialética...

Como também não há espaço para as considerações de Althusser sobre os métodos de "leitura" de "Das Kapital", nem muito menos para a classificação que ele se propôs a fazer das obras de Marx.

Certa feita, Keynes se interrogava como a "doctrine so illogical and dull can have exercised an influence over the minds of men, and through them over the events of History"?

Realmente, cabe uma pergunta: por que Marx não concluiu a publicação dos outros dois volumes de "Das Kapital"? Lançando o "Grande Livro", em 1867 e morrendo em 1883, Marx tivera 16 anos para editar os outros dois volumes. Pelo estado em que Engels encontrou esses volumes e pelas notas recolhidas posteriormente por Kautsky, esses últimos volumes estavam praticamente prontos. Ainda mais: pela correspondência Marx-Engels podemos nós rastrear a preparação dos dois volumes, restantes.

Já em agosto de 1867, um mês antes de aparecer nas livrarias a primeira edição de "Das Kapital", informava Marx a Engels: "A propósito do livro segundo (processo de circulação), que agora estou escrevendo..."

Numa carta a Danielson, em 10 de abril de 1879, sabemos que o segundo volume está pronto: "... segundo me informam da Alemanha, o segundo tomo de minha obra não poderá ser publicado, enquanto se mantenha o rigor do regime atual". Adiantava Marx que essa posição da censura não o preocupava, por diversos motivos. De início, Marx revela que não gostaria de publicar o segundo volume "antes da crise industrial ora em desenvolvimento não tenha alcançado seu ponto culminante". E adiantava que um dos fenômenos curiosos "da situa-

ção atual... e a crise bancária..." E este tema foi deslocado para o tomo III e a ele se reportou Engels, na carta a Danielson, ao escrever que o parágrafo dos bancos e créditos "apresenta consideráveis dificuldades". Em segundo lugar, dizia Marx que o material coletado nos EE.UU. e Rússia lhe proporcionava um pretexto para não divulgar o II Livro, sem revisão desse material. Por fim, o médico recomendava trabalhar menos.

Que em maio de 1868, estava francamente empolgado com o Livro II, não resta dúvida, pois, escrevia nesse mês e no ano a Engels: "gostaria de para os exemplos do tomo II, apoiar-me, no já exposto no tomo I".

As palavras de Engels no prefácio ao tomo III não discrepa: Marx não só havia preparado nos anos de 1863 e 1867, o projeto dos Livros II e III, como havia terminado o vol. I, para ser impresso...

No prólogo do Livro II, dirá Engels que o Livro III em sua "maior parte fôra escrito em 1864 e 1865".

De tudo isto, se deduz, mesmo levando-se em consideração a doença que este tivera tempo suficiente para concluir sua obra e remetê-lo ao editor. Mas, não o fez. Por que?

Foi Fritz Sternberg o primeiro a levantar a tese de que Marx conscientemente resolveu não publicar os dois volumes restantes.

As alterações estruturais não estavam permitindo que ele sustentasse as teses fundamentais do Livro I. E é significativo que Marx, como vimos, parasse o Livro II, para assistir ao desenrolar de uma crise, especialmente a crise bancária.

De fato, a contradição e a oposição de alguns textos dos livros II e III levam a essa conclusão. No nosso livro, "Revolução Keynesiana e Marxismo" analisamos bem estes problemas, por demais conhecidos, principalmente na teoria das crises e que motivaram fundas divergências entre discípulos.

A não divulgação intencional dos Livros II e III é tese com robustos indícios de verdadeira.

Seja como fôr, o livro aí está, centenário, discutido, debatido, ponto de referência obrigatório.

Em todo esse período, o marxismo e especialmente "Das Kapital" sofreram três grandes crises. A primeira, foi a luta do revisionismo. A segunda crise estalou, quando os bolchevistas, (bolcheviques) assumiram o poder: o regime bolchevique seria uma ditadura do proletariado ou uma ditadura sobre o proletariado? Lenine defendeu a primeira tese, enquanto Kautsky achava que o regime estava se tornando uma ditadura sobre o proletariado, porque o poder se encontrava nas mãos de uma minoria.

A terceira crise seria provocada pela desestalinização. Revela-se ao mundo a "Grande Mentira", um regime feroz, policial, onde os intelectuais eram servos.

Por fim, a quarta e última crise, o choque entre chineses e soviéticos e as contradições entre os próprios chineses.

Passado um século, "Da Kapital" se apresenta como a cabeça de Glauco, o deus talássico: totalmente desfigurada pelo acúmulo de ostras e pela erosão das águas. — Gláucio Veiga.

# ESTUDOS UNIVERSITÁRIOS

---

E

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: NCr\$ 1,50; atrasado: NCr\$ 2,00

Assinatura anual (quatro números): NCr\$ 4,00

Estrangeiro: número avulso: US\$ 1.00;

atrasado US\$ 2.00

assinatura anual US\$ 6.00

---

ENDERÊÇO: Rua Gervásio Pires, 674 — Fone 22-486

RECIFE — PERNAMBUCO — BRASIL