Desenvolvimento e Cultura
O problema do estetismo no Brasil

MINISTÉRIO DAS RELAÇÕES EXTERIORES

Ministro de Estado Embaixador Celso Amorim
Secretário-Geral Embaixador Samuel Pinheiro Guimarães

FUNDAÇÃO ALEXANDRE DE GUSMÃO

FUNDAÇÃO ALEXANDRE DE GUSMÃO

Presidente Embaixador Jeronimo Moscardo

A *Fundação Alexandre de Gusmão*, instituída em 1971, é uma fundação pública vinculada ao Ministério das Relações Exteriores e tem a finalidade de levar à sociedade civil informações sobre a realidade internacional e sobre aspectos da pauta diplomática brasileira. Sua missão é promover a sensibilização da opinião pública nacional para os temas de relações internacionais e para a política externa brasileira.

Ministério das Relações Exteriores
Esplanada dos Ministérios, Bloco H
Anexo II, Térreo, Sala 1
70170-900 Brasília, DF
Telefones: (61) 3411-6033/6034/6847
Fax: (61) 3411-9125
Site: www.funag.gov.br

Mario Vieira de Mello

Desenvolvimento e Cultura
O problema do estetismo no Brasil

3ª Edição

FUNDAÇÃO ALEXANDRE DE GUSMÃO

Brasília, 2009

Direitos de publicação reservados à

Fundação Alexandre de Gusmão
Ministério das Relações Exteriores
Esplanada dos Ministérios, Bloco H
Anexo II, Térreo
70170-900 Brasília – DF
Telefones: (61) 3411 6033/6034/6847/6028
Fax: (61) 3411 9125
Site: www.funag.gov.br
E-mail: funag@mre.gov.br

Capa:
Juan Del Prete
Composición Abstracta
con fondo negro, 1933

Equipe Técnica

Coordenação:
Maria Marta Cezar Lopes
Eliane Miranda Paiva
Cíntia Rejane Sousa Araújo Gonçalves

Programação Visual e Diagramação:
Juliana Orem e Maria Loureiro

Impresso no Brasil 2009

Mello, Mario Vieira de.
Desenvolvimento e cultura : o problema do estetismo no Brasil / Mario Vieira de Mello. 3. ed. - Brasília : Fundação Alexandre de Gusmão, 2009.
328p.

ISBN: 978-85-7631-147-8

1. Desenvolvimento econômico - Brasil. 2. Cultura - Brasil. I. Título. II. Título: O problema do estetismo no Brasil.

CDU 338:008(81)

Depósito Legal na Fundação Biblioteca Nacional conforme Lei n° 10.994, de 14/12/2004.

A beleza é uma coisa terrível e assustadora! Terrível porque indefinível, e não a podemos definir porque Deus não nos oferece senão enigmas. Nela os extremos se tocam, nela coabitam todas as contradições. Sou um homem sem cultura, querido irmão, mas refleti muito sobre essas coisas. Há mistérios demais no mundo. Uma quantidade excessiva de enigmas pesa sobre o homem nessa terra. É preciso resolvê-los como for possível e procurar manter-nos enxutos dentro d'água. A beleza! O que não posso suportar é que um homem, de coração nobre e mesmo de grande inteligência, comece pelo ideal da Madonna para terminar com o ideal de Sodoma. Mais aterrador ainda é aquele que cultivando já o ideal de Sodoma não rejeita todavia o ideal da Madonna, aquele cujo coração continua inflamado por ele e inflamado de verdade como nos seus jovens anos de inocência. Não, a natureza do homem é vasta, demasiadamente vasta mesmo, seria necessário torná-la mais limitada. É uma coisa simplesmente intolerável! O que para a razão parece ser vergonhoso é, para o coração, apenas beleza. É em Sodoma que se encontra a beleza? Podes crer-me que é precisamente em Sodoma que ela se encontra para a imensa maioria dos homens. Conheces esse mistério? O estranho é que a beleza é uma coisa não somente terrível como também misteriosa. É o diabo em luta com Deus e o campo de batalha é o coração dos homens.

Dmitri, nos Irmãos Karamazov de Dostoievsky.

SUMÁRIO

Prefácio 9

Prefácio da Primeira Edição 15

Prefácio da Segunda Edição 19

I. País novo e País subdesenvolvido. Desenvolvimento e desenvolvimentismo. Explicação natural e explicação doutrinária do subdesenvolvimento 29

II. Fontes da explicação do subdesenvolvimento. Duas atitudes diante do pensamento europeu: subserviência e revolta. A consciência alienada 49

III. Análise do processo desenvolvimentista e suas conseqüências. O historicismo. O critério da autenticidade 69

IV. O desenvolvimento como necessidade histórica dos países novos. O "New Deal" das emoções. A cultura como fator de desenvolvimento 93

V. Situação cultural européia. Variedade e conflito de tradições. O princípio ético e o princípio estético: Dostoievsky, Kant, Kierkegaard e Nietzsche 105

VI. Compreensão brasileira do problema europeu. O Século das Luzes e Rousseau. Os diferentes tipos de Romantismo europeu. O espírito estetizante: o "homem cordial" e o "herói da inteligência" 189

VII. Matéria e Memória. Incidência do Romantismo francês sobre a cultura brasileira: o Beletrismo, o Positivismo, Machado de Assis e o Modernismo. Universiversalismo e particularismo da cultura 239

VIII. A procura de soluções. Maior ênfase no princípio ético. A oposição entre o transcendente e o imanente, entendida como oposição entre o ético e o estético. Atualidade de Sócrates 293

PREFÁCIO

PREFÁCIO

A morte de Mario Vieira de Mello priva a cultura brasileira de um humanista, como já permite a densidade de nossa reflexão teórica. Tarda, num País jovem, que um genuíno pensador fale de dentro da realidade emergente, para além da proeza do próprio conhecer. O paradigma de Mario está em que o seu primeiro livro, "Desenvolvimento e Cultura", publicado ao início da década de 60, é obra do amadurecimento de toda uma problemática coletiva. Versa o tema de um Brasil liberado dos cortes convencionais de sua representação, por uma prática crítica inovadora.

Vieira de Mello já podia fugir das visões impressionistas ou facilmente antropológicas, ou de um enciclopedismo difuso, em que vivíamos, até os 50, a busca ambiciosa por nossa autenticidade, mal-despontada sobre a abordagem prosélita, ou de pseudo-originalidade do que fosse o País, saído do modo de ver colonial, ou imitativo. O livro inquiriu vigorosamente nosso beletrismo, a romper com o perfil do escrito, enquanto "Sorriso da Sociedade", à margem, ainda, do compromisso do intelectual sartreano, como reclamaria o meio século passado.

A obra precursora se inseria no tempo do desenvolvimentismo, com a força das perguntas novas, e punha em causa o pensamento Isebiano, ou o da Escola Superior de Guerra que, à época, entregavam-se ao debate sobre um primeiro projeto brasileiro, ao corte geracional e ao imperativo de mudança, frente à noção tradicional das elites, e seu desempenho ornamental. O texto enraizava-se em marco de reflexão pioneira para o País, como o do culturalismo alemão, de Dilthey e Jaspers, que abririam caminho para a modernidade e à visão referida, pela fenomenologia, aos valores e seu sentido.

Paradoxalmente, entretanto, Mario Vieira de Mello exibia este vigor intelectual, em corpo-a-corpo com os autores que escolhia quase a priore, como intérpretes do grande filosofar, em toda vastidão civilizatória do pensamento. O humanismo de Mario era de uma referência estrita e definidora a Sócrates, Platão e Nietzsche, visto este como a reencarnação do ateniense instaurador, pelo suicídio único, da radial liberdade de pensamento.

A presença de Mario é dessa leitura inexorável de admiração e repúdio, só possível as grandes inteligências, por sua vez, e como protopensadores em seu meio, desligados ainda de uma tradição universitária e de uma doxa do conhecimento no seu corpus crítico, no compasso de épocas, e de articulação a longo prazo de sua recepção histórica.

Justamente, no Brasil, Mario viveu, antes da etapa da Faculdade de Filosofia, ou de Institutos de reflexão sistemática quando a mitológica Faculdade de Direito do Rio de Janeiro antecipava-se nessa tarefa percussora. Era o tempo de Santiago Dantas, colega de Vieira de Mello, maravilhar seus colegas justamente, por preleções, como aluno, sobre "ato" e "potência", teoria dos valores e visões primordiais do pensamento pré-socrático.

O pensamento selvagem, da leitura livre de seus autores de predileção, levava Mario também às rejeições inexoráveis. Condenava Aristóteles ou Descartes, com a mesma violência em que descartou, a seguir, a obra de Sartre ou de Heidegger. Desqualifica a validade da própria meditação sobre o ser e a ontologia do filósofo alemão do "Dasein", para buscar a exigência fundadora, em si, mesma da liberdade, e um timbre estético-ético para a sua lição sobre o mundo.

A vida de reflexão lhe foi permitida pela do diplomata, muito menos preocupado com as tarefas do poder nas embaixadas do que com o preservar ininterrompido da feroz meditação do seu ver o mundo. A exceção fica no posto, a luva, de ministro conselheiro junto à Unesco, quando vamos lhe dever a atuação de todos os empenhos, na grande preservação dos monumentos de Abu-Simbal, na iminência, então, de serem tragadas pelos reservatórios do Egito, construídos por Nasser.

No arco todo de seu refletir sobre o pensamento troca a modernidade por uma visão absoluta da radical transcendência, como itinerário contemporâneo de acesso à verdade. Contra todos os discursos das mediações clássicas da razão, seduziu-se por um vitalismo, acolhido como dramática do pensamento cristão-existencial, descobrindo-nos Berdiaef , tão relevante para a etapa em que, na jovem Universidade Católica, éramos, nos anos 50, expostos ao neo-escolasticismo de Maritain e a pregação de intemporalidade do aristotelismo tomista. Na reiteração de um ethos absolutamente fiel à sua exploração filosófica, à obra-chave sobre a cultura sucederiam nos seus sucessivos e astutos pedestais, o "Humanista", o "Cidadão" e, finalmente, o "Homem Curioso".

O roteiro – como diria Walter Benjamim – é a deste rigoroso 'diletante do absoluto", senhor das suas certezas, de quem leu nas primeiras fontes – num País da subcultura e do grotesco da citação. Como prémio da integridade extrema da meditação, Mario fica pelo que cobra, mais do que pelo que condena. Seu humanismo sem concessões é o de um tempo já maior, que comporta a nossa reflexão, e permite esta passagem da cultura brasileira, de repertório consabido, ao arranque da nossa vida do espírito.

Candido Mendes
2008.

Prefácio da Primeira Edição

Este livro é oferecido ao público sem referências bibliográficas e com o mínimo de transcrições de textos e citações de autores que nos pareceu compatível com o seu bom entendimento. São várias as razões que nos levaram a adotar um sistema tão contrário ao praticado pelas letras nacionais. Em primeiro lugar o livro não pretende exprimir unicamente uma experiência de leituras. Na experiência de cultura que procura retratar estão compreendidos o contato direto com monumentos históricos e obras de arte dos países de antiga civilização bem como a impressão imediata de produções estéticas modernas e contemporâneas. É justamente na medida em que esse contato e essa impressão puderam se combinar com uma experiência de leituras que nossas idéias reivindicam o caráter de uma certa organicidade. Indicar o local e as circunstâncias em que se apresentou ao nosso espírito tal ou qual impressão, tal ou qual reflexão de ordem histórica, estética, religiosa ou moral, constituiria evidentemente um processo destituído de sentido num estudo como o que aqui oferecemos. Do mesmo modo seria absurdo tentar indicar de modo exaustivo as fontes literárias que deram origem às concepções nele contidas, alimentando-as e conduzindo-as a esse estado de consistência, em que tudo o que é ainda informe se transforma naturalmente em expressão clara e inequívoca.

Em segundo lugar moveu-nos o intuito de procurar persuadir o leitor pelos eventuais méritos da nossa própria argumentação, renunciando assim ao processo antipático de tentar convencer pelo argumento da autoridade. Um dos problemas que o livro levanta é justamente o que diz respeito à autoridade das idéias, no qual está

compreendida obviamente a questão da autoridade deste ou daquele autor. O leitor que não estiver de acordo com a nossa maneira de colocar problemas, mas que vir no nosso texto méritos capazes de justificar o propósito de uma discussão, muito nos obrigaria assim evitando a fadiga de controvérsias desnecessárias sobre a autoridade deste ou daquele autor. No nosso modo de entender. O problema a examinar para quem deseja realmente obter esclarecimentos através de um debate é não o da autoridade das pessoas, mas o da autoridade das idéias. Eis porque nos pareceu necessário, porque nos pareceu mesmo indispensável insistir sobre a importância dessa última e dar menor relevo a significação da primeira.

Finalmente houve também da nossa parte a intenção de manifestar por atos o que exprimimos como idéias; dominou-nos o sentimento de estarmos assim dando maior realce a algumas das sugestões contidas nesse livro. Procuramos dentro dos limites compatíveis com os costumes literários brasileiros, um tanto propensos à generosidade e mesmo à prodigalidade em matéria de citações e de referências bibliográficas – procuramos dentro de tais limites fazer ato de pobreza. Corremos evidentemente o risco de nos ver atribuídos hábitos de indigência contraídos involuntariamente, por força das circunstâncias e não de moto-próprio. Mas quem não corre riscos ao publicar um livro? Não temos, por exemplo, a menor dúvida de que para certas correntes de opinião nossas idéias se encontrarão em completo desacordo com "o estado atual da ciência". Tais reações são na verdade inevitáveis. E são mesmo – digamo-lo francamente – altamente desejáveis. Quem não consegue ver o que há de problemático na autoridade da ciência ou na autoridade de autores que não refletiram suficientemente sobre o problema da autoridade – quem não suspeita mesmo da existência de um tal problema, deverá fatalmente recorrer aos dois tipos de argumento aparentemente mais capazes de eliminar

as perplexidades causadas em seu espírito pela competição impetuosa de idéias contraditórias: o argumento cronológico, da maior confiança despertada pela publicação de data mais recente, e o argumento metodológico, da maior respeitabilidade da ciência com relação a outros tipos de conhecimento. Ter atraído para a liça da discussão doutrinária os manipuladores de tais argumentos constituiria por si só mérito não inconsiderável. Mas o que nos importa aqui é exprimir unicamente a certeza de que existem maneiras mais fecundas de nos orientar no mundo da cultura. E se nos fosse efetivamente provado que nossas idéias estão em desacordo com "o estado atual da ciência" não sentiríamos verdadeiramente com isso um grande alarme. Sem a menor dúvida nossa época nos confronta com tarefas espirituais bem mais importantes do que essa de procurarmos nos pôr de acordo com a ciência.

Na parte do nosso trabalho dedicada ao exame da situação européia aludimos freqüentemente ao conflito existente entre o princípio ético e o princípio estético. Esse conflito parece constituir uma das chaves de interpretação mais importantes para a elucidação não só da história cultural da Europa, como da historia das civilizações em geral. Numa perspectiva mais vasta o conflito poderia aparecer como constituído por uma oposição entre o princípio transcendente e o princípio imanente, entre o princípio acósmico e o princípio cósmico. No nosso trabalho não pudemos esboçar senão breves referências a essas conotações mais vastas do conflito, mas não queremos deixar de indicar aqui os caminhos extremamente fecundos que a consciência de sua existência pode entreabrir e já tem o fato entreaberto para a investigação histórica, fazendo de um Eric Voegelin um pioneiro e causando o empalidecimento progressivo das figuras até há pouco tempo tão brilhantes de um Spengler, de um Toynbee, de um Sorokin e vários outros...

Prefácio da Segunda Edição

Sai agora novamente a público, sete anos depois de sua primeira edição, o meu ensaio DESENVOLVIMENTO E CULTURA. É difícil para um autor julgar da repercussão que terá tido o seu livro já que as notícias e comentários da imprensa nem sempre refletem o efeito causado junto ao público pela sua leitura. Mas é-lhe de qualquer modo possível discernir se seu trabalho alcançou ou não o objetivo visado. Uma coisa independe da outra: nem é absurdo atribuir-se a uma obra uma certa repercussão ainda quando seu objetivo específico não foi atingido. O prêmio maior que pode receber esta obra não é a repercussão que venha causar; é antes o fato de ter alcançado o objetivo que se havia proposto.

No nosso caso digamos singelamente que não nos coube a fortuna ele merecer esse prêmio maior. O problema que havíamos levantado e que esperávamos ser de natureza a suscitar o interesse público – a questão do estetismo e de sua incidência na cultura brasileira – esse problema não foi apenas mal compreendido ou subestimado; foi também, pela grande maioria dos críticos, completamente ignorado.

Não cabe a mim analisar ou apontar as razões deste fato. Seria tentador incriminar leitores e críticos e extrair deles a culpa que se quer sempre encontrar quando sobrevem um contratempo. Mas a tentação, por ser fácil demais, deixa de ser perigosa. É muito possível que no estado atual de sua evolução a consciência cultural brasileira não esteja em condições de iniciar uma crítica severa do estetismo de que está impregnada e de reexaminar os postulados sobre que baseia sua espiritualidade de modo a dar-lhes uma estrutura mais forte e uma

realidade mais viva. Nesse caso terei dado provas de importunidade, de impaciência, de precipitação, enfim terei sido uma voz que não quis se conformar com o registro adotado pelo tom ambiente. Meu livre deverá ser então enviado aos porões de depósito e lá aguardar o momento em que poderá se tornar oportuno e merecer finalmente figurar nas estantes.

Há entretanto um outro modo de explicar porque o objetivo do livro não foi alcançado. Seria indicando que o problema nele proposto carecia de uma verdadeira importância.

Aqui eu não resignaria a aceitar o veredicto e estaria mesmo pronto a denunciá-lo e a caracterizá-lo como uma nova comprovação da tese que se procura negar. Vários comentadores sugeriram – e é essa uma idéia que parece ter dominado o clima em que foi recebido o livro – que eu atribua uma posição privilegiada ao princípio ético. Uma tal sugestão não está longe da acusação mais grave de representarem as minhas idéias a conseqüência inevitável de uma posição moralista. Embora eu tenha por diversas vezes insistido no fato de que para mim o conflito entre o ético e o estético conduz à dilaceração espiritual justamente porque é constituído pela oposição de duas tendências irredutíveis uma à outra, mas igualmente essenciais à alma humana; embora eu tenha recorrido aos testemunhos de um Nietzsche, de um Kierkergaard, de um Dostoievsky, a crítica brasileira se sente manifestamente propensa a ver em mim o defensor do princípio ético – o que é sem a menor dúvida uma maneira delicada de presentear-me como rótulo de moralista.

Se eu atribuisse verdadeiramente uma posição privilegiada ao fator ético é evidente que o conflito entre o ético e o estético não teria para mim a milésima parte da importância que lhe reconheço. O

ético acabaria absorvendo e dominando dentro de si todo traço, todo vestígio da realidade estética e o que teríamos diante de nós seria simplesmente a estrutura de uma atitude moralista. A crítica brasileira não quis ser conseqüente e chegar a essa conclusão inevitável; mas não quis tão pouco, em nome do rigor lógico, repelir a premissa que levava a uma tal conclusão. Entrou nesse caso em ação o chamado "jeitinho" brasileiro. Mas nós teríamos preferido afrontar os riscos de uma confrontação direta e mesmo o dissabor de uma vaia recebida em praça pública ao conforto medíocre desse silencio bem educado, desse silêncio que não sabemos se é de aceitação ou repulsa, mas que constitue em todo o caso a negação mais completa do diálogo que desejaríamos ter com os nossos leitores.

A noção de que atribuímos uma posição privilegiada ao fator ético só é correta quando situada no seu verdadeiro contexto, isto é, quando se considera não a relação entre o princípio ético e o princípio estético, mas a relação entre o princípio ético e o princípio metafísico. É unicamente tendo em vista essa última relação que se poderia dizer que concedo ao elemento ético uma maior autoridade. Mas trata-se aqui de um problema de ordem diversa e que não comporta, seja dito de passagem, espécie alguma de conflito. Meus críticos confundem provavelmente os dois tipos de problemas e transformam uma prioridade que é legítima – porque situada numa relação destituída de elementos de conflito – numa prioridade ilegítima porque inconcebível dentro de uma relação de conflito e de conflito essencial e irredutível.

Nos antigos que escreveram sobre o meu livro, o Senhor Gilberto Kujawski, o Senhor Wilson Martins e o Senhor Antônio Paim levantaram pontos que me parecem exigir esclarecimentos. Aos dois primeiros já respondi, mas ao Senhor Paim deixei de fazê-lo por não

ter tido ainda no momento em que foi escrito o seu segundo artigo (1967) a impressão de haver alcançado o sentido de suas observações. Agora, depois da leitura de sua excelente "História das Idéias Filosóficas no Brasil" penso ter finalmente compreendido o seu ponto de vista e vou por isso aproveitar-me da oportunidade oferecida por este prefácio.

O Senhor Antonio Paim escreveu dois artigos sobre "Desenvolvimento e Cultura." O primeiro foi publicado quando do aparecimento do livro e o segundo cerca de três anos mais tarde. Foi naturalmente nesse segundo artigo que o Senhor Paim exprimiu sua opinião madura sobre o assunto. Depois de reconhecer que nos diversos comentários que "Desenvolvimento e Cultura" havia suscitado a tese principal do livro não havia sido suficientemente caracterizada e discutida o Senhor Paim procura preencher a lacuna lançando mão de duas identificações importantes 1º) a identificação do conceito de subjetividade com o conceito de consciência moral, 2º) a identificação do conflito entre o princípio ético e o princípio estético com o conflito entre o princípio da subjetividade e o princípio da objetividade. Partindo dessas duas identificações o Senhor Paim desenvolve um raciocínio segundo o qual a cultura brasileira se caracterizaria, do meu ponto de vista, por uma completa ausência de subjetividade.

O Senhor Antonio Paim, ao contrário, compreende a evolução da cultura brasileira como a busca de uma subjetividade profunda. A seu ver essa busca tem sido grandemente obstaculizada pela enorme influência que entre nós teve e continua tendo o positivismo. Entretanto, segundo o Senhor Paim, teria sido possível, desde o início da nossa vida cultural, registrar alguns esforços no sentido da conquista dessa subjetividade – esforços tímidos, naturalmente, mas nem por isso menos reais. A nossa adoção do ecletismo de Victor Cousin e as idéias

elaboradas pela chamada Escola de Recife lhe parecem atestar de modo suficientemente convincente a realidade de tais esforços.

A crítica que me faz então o Senhor Paim é que sou excessivo ao afirmar uma completa ausência na nossa cultura do princípio da subjetividade. Assim parece-lhe que seja temerário dizer que a expulsão dos jesuítas, em meados do século XVIII teria nos privado da possibilidade de elaborar uma subjetividade profunda. Sugere ainda, mais adiante, que ninguém seria capaz de garantir que a sociedade inglesa tivesse podido chegar a possuir fundamentos éticos sólidos sem a obra de um John Locke. E que o máximo que se poderia afirmar é que a estrutura ética de uma Nação não resulta apenas na ação de seus místicos mas no muito provavelmente da atuação conjunta destes e dos filósofos.

Para estar de acordo com o Senhor Paim seria então preciso em primeiro lugar que pudéssemos admitir sua identificação do conceito de subjetividade com o conceito de consciência moral. Mas como serial tal coisa possível? O conceito de subjetividade pertence a um período perfeitamente demarcado da história da filosofia. O conceito de consciência moral, ao contrário, transborda plenamente dos limites que fixam esse período. Descartes foi o fundador do subjetivismo filosófico sem ter sido de forma alguma o criador de uma nova ética. O Cogito cartesiano, o subjetivismo da dúvida metódica representa uma grande revolução no plano metafísico, mas nenhuma inovação no plano ético. Isso por si só deveria ser suficiente como indicação da não identidade do princípio da subjetividade e do princípio ético. Expressões como subjetividade ética, subjetividade estética, subjetividade metafísica ou inversamente ética subjetiva, ética objetiva, ética metafísica revelam da maneira mais clara que os dois princípios não são idênticos e que cada um deles pode, em determinadas condições, qualificar o outro.

Quando depois o Senhor Paim nos diz que a expulsão dos jesuítas em meados do século XVIII não poderia ter nos privado da possibilidade de elaborar uma subjetividade profunda ele parece estar impressionado como jato de que houve na Idade Média um grande desprezo pela condição humana ou, para usar uma expressão mais característica, pela dimensão humana. Daí para acusar os jesuítas de desinteresse pela subjetividade o passo seria evidentemente pequeno. Mas o Senhor Paim com isso parece ter esquecido de Lutero também menosprezava a condição humana, menosprezava, pois, a subjetividade, embora fosse, apesar de tudo, o grande renovador da ética nos tempos modernos. Locke, pelo contrário, não menosprezava o homem, queria mesmo mitigar o escândalo que para a razão humana representava a revelação cristã, mas justamente por isso nada criou no plano ético. Sua idéia de tolerância, o liberalismo de que fala o Senhor Paim não corresponde a uma idéia ética, em que pese todo o arsenal de argumentos que se possa invocar em favor de sua desirabilidade. Tratava-se simplesmente de uma idéia política embora fosse ela uma idéia extremamente valiosa, dentro de um mundo cuja unidade cultural fora rompida.

A crítica que pode meu turno eu faria então ao notável livro do Senhor Paim seria exatamente essa; seu esforço mais do que justo de compreender a realidade brasileira não apenas através de sua reflexão filosófica, mas também através de sua respiração social e política nos parece estar falseado pelo fato de subordinar ele, nesse esforço, nossa reflexão filosófica a nossa realidade política. A seu ver o ecletismo foi adotado no Brasil não para combater as instituições antigas, não para combater a escravidão, mas para tolerá-la e compô-la com os novos ingredientes pelos quais se exprimam os anseios de modernidade no país. É claro que o liberalismo manifestado por uma tal atitude não corresponde a idéia filosófica de liberdade a qual exigiria, para se

manifestar plenamente, a rejeição completa do sistema escravo. O ecletismo entendido como liberalismo em face de duas ou mais posições doutrinárias, como flexibilidade em face da necessidade de conciliar tendências contraditórias, deixa de ser aquilo que filosoficamente ele é, ou seja, uma incapacidade de aprofundar problemas, para se transformar numa atitude positiva, numa capacidade de realizar sínteses com validade filosófica. O que politicamente e no mundo político europeu fragmentado constituiu-se como um imperativo de ação absoluto nos é assim apresentado como uma possível norma, como um possível modelo para o mundo da cultura, para esse mundo em que a realidade esparsa aspira irresistivelmente a uma integração completa e em que os resultados são medidos pelo grau de unidade e de fusão de elementos a que se possa atingir.

Um dos Paradoxos do mundo da cultura consiste no fato de que a idéia de liberdade não está necessariamente ligada ao liberalismo e à tolerância. O cristianismo e mais tarde o protestantismo foram fontes indiscutíveis de liberdade espiritual, mas ao mesmo tempo fontes inequívocas de fanatismo. A idéia de tolerância defendida por Locke, só teve importância na Europa porque foi precedida por um desenvolvimento cultural marcado por momentos de um fanatismo terrível. Nós, não conhecemos entretanto, no Brasil, tais momentos. Querer inaugurar a cultura no Brasil com a idéia liberal, como parece desejar o Senhor Paim é querer começar pelo fim, é querer realizar a conciliação num mundo que não dispõe ainda de elementos que precisem ser reconciliados. Assim, penso que o ilustre crítico não me levará a mal se lhe devolvo a crítica que me faz de deduzir minha apreciação da realidade brasileira de modelos estrangeiros. A sua apreciação positiva da equivalência: liberalismo político – ecletismo filosófico, pode ser compreendida como uma derivação do fato de não ter ele visto que a cultura brasileira não se havia desenvolvido a

ponto de produzir fanatismos e que por conseguinte a idéia de tolerância não podia ter dentro de uma tal cultura a significação positiva que lhe emprestava a Europa. Não será portanto exagerado dizer que essa apreciação parece ter sido deduzida de modelos estrangeiros, e que por isso mesmo se fosse tomada como ponto de partida para desenvolvimentos futuros de nossa reflexão filosófica só poderia produzir resultados desastrosos.

Talvez a meditação do Senhor Paim tenha sido influenciada pelo fato inegável da extrema radicalização de atitudes que manifesta atualmente nosso mundo político. Mas essa radicalização de atitudes nada tem a ver com os problemas de espírito de que se ocupa o Senhor Paim. O triunfo na nossa sociedade política atual do ideal de tolerância representaria naturalmente um progresso extraordinário. Mas isto não deveria nos levar a desejar que o clima cultural do País fosse marcado por uma excessiva tolerância. Tolerância no domínio do espírito só representa um fator positivo quando corresponde a uma vitória sobre o fanatismo. No Brasil poucas são as pessoas capazes de uma fé espiritual que as torne propensas ao fanatismo. A nossa intolerância é na sua quase totalidade de natureza política e está habitualmente associada a uma fé vacilante. Eis porque o esforço de subordinar nossa reflexão filosófica às nossas necessidades políticas me parece comportar grandes perigos. O mundo inglês, por exemplo, tem sido em parte vitima dessa subordinação e sua cultura teria talvez produzido uma legião de céticos e de sofistas se o impacto de Reforma não tivesse tido sobre ela a importância que sabemos.

Não nos é também possível concordar com a identificação que faz o Senhor Paim do conflito entre o princípio ético e o princípio estético com o conflito entre o princípio da subjetividade e o

princípio da objetividade. Aqui o Senhor Paim parece participar da opinião de vários críticos segundo a qual eu atribuiria ao princípio ético uma posição privilegiada. Aqui também o Senhor Paim parece, como outros críticos, manifestar a tendência a desconhecer o caráter essencial, irredutível do conflito entre o ético e o estético e a ver em tal conflito uma simples tensão, uma simples polaridade entre dois princípios de natureza diversa. Pois como poderia o Senhor Paim de outro modo identificar um conflito irredutível, um conflito entre duas tendências mutuamente exclusivas, mas igualmente essencias à alma humana – como poderia ele identificar esse conflito com uma simples tensão, com uma simples polaridade entre duas tendências orientadas em sentidos opostos?

Acreditando que atribuo ao ético uma posição privilegiada o Senhor Paim acredita também que nego qualquer valor ao nosso passado cultural estetizante. A seu ver o ecletismo espiritualista brasileiro e as idéias elaboradas pela Escola de Recife constituem uma contribuição positiva merecedora de aplausos, mas que eu curiosamente desconheço.Confesso que embora admire no Senhor Paim a imparcialidade e a objetividade com que exerce a sua função de crítico me sinto nesse ponto injustiçado. Para mim nosso passado cultural estetizante foi apesar de tudo o nosso passado. Dele se poderá dizer varias coisas – a única que não poderá dizer é que foi um passado ético. Como não sou marxista julgo irrealizável o projeto de se construir uma imagem do homem a partir de dados recolhidos do presente unicamente. O nosso romantismo, o nosso estetismo, apesar de me parecerem uma herança cultural insuficiente representam entretanto para mim a única herança cultural que possuímos e, a esse título, preciosa. O Senhor Antônio Paim não tem razão de supor que divergimos nesse ponto. A crítica que faço do romantismo e do estetismo não se inspira no desejo de rejeitar

o nosso passado cultural; inspira-se unicamente no desejo de reinterpretá-lo. Nossa aspiração é que cesse de ser um peso morto e que possa transformar-se num estímulo e num fermento para as obras do futuro.

Somente correções de forma foram feitas no texto da primeira edição. Caberá ao leitor decidir se os diversos temas que constituem a trama do livro deverão no futuro reclamar um tratamento maior. O grau de amadurecimento a que tivermos chegado se refletirá talvez na maior ou menor necessidade sentida desse tratamento maior.

I. País novo e País subdesenvolvido. Desenvolvimento e desenvolvimentismo. Explicação natural e explicação doutrinária do subdesenvolvimento

I. País novo e País subdesenvolvido. Desenvolvimento e desenvolvimentismo. Explicação natural e explicação doutrinária do subdesenvolvimento

O Brasil é – sua geração atual o sabe de um modo especialmente marcante – um país subdesenvolvido. Uma tal constatação é para nós triste mas inevitável. Após 141 anos de uma existência política independente, esperamos ainda, sem ver indícios de uma próxima modificação de rumos, o momento em que poderemos afirmar se ter realizado de maneira integral e definida a nossa emancipação cultural e econômica.

Uma diferença entretanto se nota entre a expectativa atual e a das gerações passadas. Trinta anos atrás possuíam os brasileiros o sentimento de serem uma nação nova, inexperiente e portanto com um pequeno ativo de realizações a contar a seu favor. Hoje sabemos apenas que somos um país situado ao lado de vários outros na retaguarda do progresso. Uma mudança de ênfase, uma insistência no aspecto "atraso" e uma não consideração do aspecto "país novo" parecem constituir os elementos que caracterizam a diferença entre os dois tipos de expectativa. O que antes era aceito como fato natural e conduzia a sentimentos otimistas, hoje suscita impaciência e mesmo irritação. O que antes se explicava por si mesmo, hoje requer análises e interpretações. Somos um país novo, somos um país subdesenvolvido – essas duas expressões a que as gerações passadas teriam certamente emprestado um sentido idêntico caso lhes viesse ao espírito a comparação, passaram subitamente a ter significações diversas e a indicar áreas de problemas que não mais coincidem. Sermos um país

novo quer dizer hoje termos um futuro diante de nós, estarmos libertos de preconceitos e tradições e termos a possibilidade de construir a nossa vida dentro de vastas perspectivas. Mas sermos subdesenvolvidos pode significar algo de bem menos promissor, pode mesmo indicar algo de bem grave: um mal que seja incurável, uma tara que jamais possa ser eliminada. Há na geração atual de brasileiros um grupo de pesquisadores extremamente sensível a uma tal possibilidade. Donde vem este mal, donde vem esta tara, perguntam eles, como se na pergunta a resposta não estivesse já subentendida. Que razão misteriosa, que elementos estranhamente adversos, que fator oculto aí está a impedir de modo insidioso o nosso desenvolvimento?

Uma tal pergunta não deixa de ser curiosa e ocasiona por sua vez várias questões. Como pôde efetuar-se no espaço de não mais de 30 anos uma modificação tão acentuada de mentalidade? Por que uma parte da geração atual do Brasil ao adquirir a consciência das insuficiências do país, considera tão insuportável a idéia do seu subdesenvolvimento? Por que pode mesmo surgir à idéia barroca de que é preciso *brusquer lês evenements* e tentar realizar em poucos anos o que normalmente exigiria um período de longa evolução? Há no curso dos acontecimentos mundiais que se verificaram nos últimos 30 anos um certo número de elementos que poderiam se oferecer como respostas a essas questões: o imenso impulso dado ao desenvolvimento dos meios técnicos e científicos, torna hoje possível o que pareceria uma quimera anos atrás... a segunda grande guerra, a maneira pela qual o mundo inteiro foi obrigado a dela participar fez acordar os povos jovens do seu torpor irresponsável e inconsciente... países cuja historia é tão recente quanto a nossa realizaram ou estão realizando um grande destino histórico e, por conseguinte, provaram ou estão provando o quanto é infundada a idéia de que grandes realizações sociais e políticas só são possíveis em países de longa e

proveitosa continuidade histórica. Esses e outros elementos explicativos, que seria ainda possível indicar, padecem entretanto de um mesmo mal, esbarram diante de um mesmo obstáculo, oferecem como resposta às nossas questões exatamente aquilo que mais do que qualquer outra coisa necessitaria de um esclarecimento. Com efeito, por que os meios técnicos e científicos de hoje parecem a alguns pesquisadores mais aptos do que os de 30 anos atrás? Por que a Segunda Guerra Mundial lhes parece muito mais terrível do que a Primeira? Por que o desenvolvimento de países como os Estados Unidos ou a Rússia os impressiona agora, e não impressionou no Brasil gerações passadas, quando já era notório o papel que os Estados Unidos estavam desempenhando na organização de uma Europa a emergir da sua primeira grande catástrofe? A situação era diferente, dirão eles. Mas a diferença consiste, talvez, na circunstância de que houve uma evolução na mentalidade de um certo grupo, no sentido de achar que fatos análogos deveriam ser interpretados como tendo uma significação diversa. A utilizar objetivamente os elementos que comportam as duas situações, a de 1930 e a de 1960 e, tendo em vista exclusivamente a questão que nos ocupa, isto é, o problema do desenvolvimento do Brasil, seria impossível fundamentar a asserção de que hoje nos encontramos diante de algo fundamentalmente novo[1]. Hoje, como há 30 anos, temos de uma parte um país novo que aspira a criar as bases de sua emancipação econômica e espiritual, e de oura parte um mundo que o confronta e que constitui ao mesmo tempo que um exemplo, um obstáculo e uma ameaça. Objetivamente as duas situações são idênticas. O que as torna diferentes é única e

[1] O senhor Celso Furtado que vê a atual situação brasileira numa espécie de close-up econômico tem possivelmente razão em afirmar que houve modificações estruturais importantes na nossa economia no período acima indicado; entretanto a consideração do contexto mais amplo do desenvolvimento geral do país reduziria essas modificações estruturais a fatores subordinados e inessenciais.

exclusivamente o fato de que uma parte da geração atual decidiu que se trata de situações diferentes. Um julgamento subjetivo estabeleceu aquilo que os elementos objetivos do caso não podiam por si próprios equacionar.

Podemos assim voltar à nossa perplexidade inicial. Por que existe hoje no Brasil uma sensação tão aguda de que vivemos um período de grande responsabilidade, de que estamos nos aproximando de uma grande encruzilhada e de que a hora das grandes decisões vai soar? Naturalmente esses ingredientes se encontram sempre em grau maior ou menor em todos os climas políticos. Mas o que caracteriza de maneira particular o atual momento brasileiro é que vários setores da opinião parecem se ter polarizado em torno da idéia do desenvolvimento, ou antes do subdesenvolvimento, (de que padece o país), a tal ponto que não se ser "desenvolvimentista" corre o risco, hoje em dia, de ser considerado como um crime de lesa-pátria. Assim uma escatologia do desenvolvimento se anuncia agora com a inauguração de um reino de qual serão excluídos todos os tímidos, todos os conservadores, todos os retrógrados, todos aqueles enfim que não são sensíveis ao novo ritmo criado e à pulsação vibrante pela qual se manifesta as reservas longamente retidas e finalmente liberadas da energia nacional.

Exprimir surpresa com relação a este ardor desenvolvimentista parece constituir portanto atitude eminente suspeita e que naturalmente requer explicações imediatas. O desenvolvimentista encontra-se numa situação confortável, com o prestígio da palavra a seu lado e sem a necessidade de apresentar uma serie de esclarecimentos que os outros, os que não pensam como ele, são obrigados a prestar. O "antidesenvolvimentismo", dirá ele, é um contra-senso. Basta por em palavras o sentimento dos nossos adversários para ver como eles estão errados. Ninguém em são juízo poderia desejar criar obstáculos ao

desenvolvimento do país; e diante dos protestos de um adversário sem malícia que procurasse indicar que, com efeito, não se trata de ser contra o desenvolvimento, etc. etc., o nosso bravo homem triunfaria afirmando que em tal caso não havia séria divergência de opiniões, que se tratava apenas de pequenos pormenores sem importância e que os dois contendores desejavam no fundo a mesma coisa – construir um Brasil próspero, grande, forte e poderoso.

Pode parecer assim que se é quase forçado a definir a própria posição em função da importância que se atribui à idéia do desenvolvimento. Idéia, note-se bem, e não desenvolvimento mesmo. Se a nossa investigação está sendo feita sob o signo da pergunta – porque para uma parte da geração atual a questão do desenvolvimento se tornou a idéia principal em torno da qual todas as outras se deverão agrupar? – é justamente porque acreditamos que o que há de novo na situação presente não é a importância dada à coisa, mas a importância dada à idéia. Que as gerações passadas tenham considerado o desenvolvimento do Brasil uma de suas preocupações mais importantes nos parece uma afirmativa sem necessidade de justificação. Mas por que uma parte da geração atual, e só ela, considera que, para se desenvolver o Brasil, é necessário que se tenha sempre no espírito a idéia do desenvolvimento?

Um exemplo bastará para fazer calar aqueles que seriam tentados a denunciar na distinção feita uma simples sutileza de expressão, sem maiores conseqüências. Que julgamento histórico deveríamos pronunciar sobre um movimento como o do nosso abolicionismo? Deveríamos considerar que um tal movimento representou um progresso ou um retrocesso das forças de expansão do país? A questão é, como todo mundo sabe, das mais complexas. A motivação moral e a motivação econômica estiveram certamente em conflito na consciência

de muito brasileiro contemporâneo daquela grande crise da vida nacional. Mesmo hoje, o historiador que quiser pronunciar a respeito um julgamento imparcial, deverá considerar uma multiplicidade de pontos de vista no equacionamento do problema. Conseqüências econômicas, sociais, políticas e culturais se oferecem ao exame do investigador, cada uma delas como o seu contingente de elementos negativos e positivos e somente após o cômputo final dessa variedade de fatores, deveria o analista consciencioso sentir-se em posição de emitir uma opinião. Mas o que vemos nos arraiais desenvolvimentistas? Sem hesitações, após breves análises econômicas, o movimento que levou ao nosso 13 de maio é caracterizado como tendo representado "extraordinário progresso". Progresso não moral, mas econômico – pois segundo o pensamento desenvolvimentista, foram induzidos em erro os que acreditaram não apresentar o movimento abolicionista relação alguma com os interesses profundos da economia brasileira, os que pensaram constituir esse movimento unicamente uma exigência artificial resultante da absorção mal digerida de idéias exóticas. Foram induzidos em erro - sempre de acordo com o mesmo pensamento - não porque reconhecessem nos argumentos e nas palavras com que foi propagada a idéia da abolição uma peça de cultura importada, roupagens libertárias estrangeiras; um tal reconhecimento era justo. O erro consistira apenas em não compreender que, sob essas roupagens estrangeiras, interesses ascendentes e decisivos da economia nacional se tinham afirmado. O erro consistira em não compreender que se os nossos interesses houvessem sido outros, outras teriam sido as roupagens emprestadas. E o pensamento desenvolvimentista representado aqui, como nas indicações acima, pelo Sr. Inácio Rangel[2], arremata assim ou de forma equivalente o seu julgamento sobre a maneira pela qual se processam as reformas no Brasil: a cultura clássica

[2] Inácio RANGEL – *Dualidade Básica da* Economia *Brasileira*

está cheia de obras-primas em louvor da escravidão e se os interesses ascendentes e decisivos da nossa economia nacional assim o tivessem exigido, não teríamos hesitado em lançar mão dessas obras da cultura clássica para delas fazer o instrumento da propagação das nossas idéias escravistas.

Deixemos de lado a ingenuidade dessa concepção de uma cultura clássica "cheia de obras-primas em louvor da escravidão", para nos concentrarmos sobre o fundamento mesmo da tese desenvolvimentista relativa à emancipação dos escravos no Brasil. Por que nega o Sr. Inácio Rangel. O fato evidente para todo espírito desprevenido de que o 13 de maio constituiu na vida brasileira um notável progresso moral? Evidentemente é porque a noção de progresso moral representa para ele uma noção fictícia que encobre, que dissimula a noção mais real, mais autêntica de progresso econômico. Um país como o Brasil, que num momento determinado da sua história pensou dever se alçar a um nível moral superior abolindo a instituição da escravidão nada mais fez por conseguinte, a seu ver, senão revestir de belas palavras uma ação que era ditada pela mais imperiosa das necessidades econômicas. Nenhum caso faz o Sr. Rangel da necessidade que o país possa ter sentido de preservar a sua reputação internacional, necessidade que hoje é sentida de modo extremamente vivo mas que já no século XIX constituía um imperativo político e moral de uma certa importância. Nenhum caso faz ele da pressão da opinião pública do próprio país, menos guiada naquela oportunidade por uma compreensão dos interesses econômicos do que pelo emocionalismo, indiferente as conseqüências práticas de uma política inspirada em elevados ideais humanitários. Esses elementos que constituíram os dados de uma situação política extremamente real e indubitavelmente autêntica, não conseguem revestir-se, aos olhos do Sr. Rangel, senão de uma qualidade fictícia, de uma aparência enganosa,

confundidos como estão, juntamente com os argumentos libertários colhidos das literaturas estrangeiras, na massa indistinta dos ingredientes de que se compõe a nossa cultura importada. A opinião aceita pela Europa do século XIX e segundo a qual a instituição da escravidão representava uma mácula, uma nódoa de desonra para toda sociedade que aspirasse ao convívio internacional dos países civilizados essa opinião, que indubitavelmente possuía uma capacidade de impacto notável sobre o mundo inteiro, deixa aqui de ser o que ela realmente foi, isto é, uma pressão moral exercida sobre os países que se atardavam nas suas reformas de emancipação do escravo, para se transformar numa peça de cultura importada, perfeitamente comparável a um espécime da literatura clássica onde a instituição da escravidão fosse louvada.

Os pesquisadores desenvolvimentistas parecem assim se encontrar não apenas numa situação confortável, como também numa posição absolutamente única. Não somente parecem estar desobrigados do dever enfadonho de prestar esclarecimentos a respeito de suas próprias convicções, como também parecem ter obtido acesso a pontos de vista invejáveis, a partir dos quais a história do Brasil inteira se desvendaria como um milagre, onde os verdadeiros interesses econômicos do país se tivessem continuamente afirmado através de uma retórica emprestada, benéfica em sua utilidade escondida, mas arbitrária e irresponsável em aparência. Consequentemente só eles poderiam apresentar-se diante do julgamento da posteridade com a consciência tranqüila de terem tido sempre presente ao espírito a idéia fundamental entre todas, a idéia de que, antes de mais nada, o Brasil precisava se desenvolver. Esse realismo de visão supondo que essas pretensões tenham cabimento essa compreensão de que todas as outras necessidades do país encontrarão satisfação uma vez que o problema básico, o problema do desenvolvimento, tenha sido resolvido,

os marcaria então como uma elite privilegiada, como uma elite escolhida. Seus pronunciamentos teriam repercussões consideráveis e traçariam rumos decisivos ao destino nacional. O Brasil existira até hoje num estado de torpor irresponsável, mas agora, despertado pela energia de uma elite privilegiada, de uma elite escolhida, iria tomando consciência de seus grandes problemas, de suas responsabilidades e enveredando pela única via que possa ser indicada ao seu grande destino, ao seu futuro extraordinário a via realista do desenvolvimento.

Temos assim um primeiro elemento de resposta à pergunta que constitui o tema principal de nossas presentes indagações. São razões de ordem subjetiva - e que consistem na convicção de ser ela uma elite marcada por um destino especial - que fazem uma parte da geração atual de brasileiros ter uma consciência do subdesenvolvimento do país, que é essencialmente distinta dessa mesma consciência no passado. Mas isso nos leva a indagar porque essa elite possui uma tal opinião de si própria. Houve na estrutura social do Brasil durante os últimos 30 anos alguma modificação importante que acarretasse uma correspondente modificação na estrutura mental das elites? A essa pergunta o desenvolvimentista responderia certamente que sim. Segundo ele, se teria verificado na estrutura econômica do país uma importante modificação: as forças de produção estariam se interessando cada vez mais pelo consumo interno do país. Uma tal modificação deveria forçosamente determinar um despertar da consciência social das classes ligadas a essa produção e justamente este acontecimento se teria refletido em certos meios pensantes cuja consciência teria despertado para este despertar.

Nisto consistiria pois a marca especial da elite desenvolvimentista. Nisto consistiria o seu privilégio, o seu caráter de elite escolhida. Mas é evidente para quem examinar o problema sem

preconceitos, que o despertar de consciência das classes ligadas à produção (admitindo-se que ele se tenha realmente verificado) não poderia jamais provocar uma modificação nos objetivos propostos ao esforço nacional.

Um tal acontecimento poderia significar, naturalmente, que aquelas classes entendiam agora reclamar para si próprias uma maior soma de oportunidades econômicas, uma maior participação na vida política do país ou uma maior medida de justiça social. Mas por que estender a sua significação ao direito que teriam então adquirido tais classes de ditar à totalidade da nação brasileira o que é patriótico e o que não é patriótico, o que se deve fazer e o que não se deve fazer? Por que estendê-la ao direito que teriam então adquirido de criticar os esforços das gerações passadas na base de que não haviam sido orientados conscientemente pela idéia do desenvolvimento? Por que estendê-la à necessidade de uma reorientação dos nossos objetivos nacionais, de um novo sentido dado ao esforço do país, segundo o qual a idéia do desenvolvimento devesse ser conscientemente perseguida e preferida a qualquer outra idéia ou consideração?

Há pouco peso nos argumentos e razões que nos são oferecidos. A análise mais perfuntória nos fará ver que não foi de condições sócio-econômicas da vida brasileira que resultou a idéia de uma nova orientação dos nossos objetivos nacionais. Os progressos sociais e econômicos realizados pelo Brasil nos últimos 30 anos não são suficientes para explicar o aparecimento dessa idéia. Mas se assim for, donde vem ela? Se o que marca a elite "escolhida" é este despertar para o despertar das classes ligadas à produção, e se esse segundo despertar não implica em idéia alguma de uma reorientação dos nossos objetivos nacionais, donde surgiu o ideal desenvolvimentista que nos é

apresentado como uma conseqüência do fato de que uma tal elite despertou para o despertar, etc.,etc.?

Um novo problema emerge assim à nossa consideração. O que dissemos até agora parece sugerir que na evolução recente da sociedade brasileira o único elemento novo que se poderia indicar - o aparecimento de uma produção interessada no consumo interno e o conseqüente despertar da consciência social das classes ligadas a essa produção - teria na melhor das hipóteses uma significação limitada ao âmbito jurídico e administrativo e à esfera da política partidária. Essa significação poderia dificilmente se estender ao âmbito cultural e à esfera da política nacional. Assim, longe de ser causa de uma modificação na mentalidade das gerações passadas, modificação manifestada pelo aparecimento de uma elite desenvolvimentista, o famoso despertar parece vir sendo provocado, fomentado, por aquela elite que julga, neste particular, estar levando adiante a obra iniciada por Getúlio Vargas. Os pesquisadores desenvolvimentistas empregam mesmo a expressão "Getulismo ideológico", que distinguem do "Getulismo histórico", como sendo uma forma mais pura e mais rica em conseqüências, das idéias que traduzem a nova situação da realidade brasileira. Mas o fato mesmo de se considerarem portadores da herança de Getúlio Vargas trai o caráter artificial de suas concepções. A elaboração de novas leis regulando as relações de trabalho; a emergência de associações profissionais ou políticas destinadas a defender os interesses das classes trabalhistas; a criação de órgãos estatais e paraestatais cujos objetivos são os de amparar de um modo geral as atividades econômicas ou certos produtos em particular; finalmente, a nacionalização de certos empreendimentos econômicos que correriam o risco de realizar riqueza sem a consulta dos interesses do país, caso fossem confiados ao estrangeiro - nenhuma dessas iniciativas constitui uma indicação de que tenha ocorrido o despertar de consciência proclamado pela elite

desenvolvimentista. Constitui, ao contrário, prova de que se procura provocar, fomentar, criar por um trabalho de cúpula, um estado de coisas a que a realidade sócio-econômica do país seria incapaz de dar origem de forma espontânea. Getúlio Vargas não foi despertado por um despertar, muito ao contrário, tentou despertar por todos os meios possíveis uma consciência adormecida. Os motivos por que o fez são óbvios. Não podendo no período da ditadura ser o chefe de um Estado democrático na acepção política do termo, procurou ser o chefe de um Estado democrático na acepção econômico-social da palavra. A democracia econômica é a expressão que melhor define a política pela qual procurou consolidar o seu poder e o seu prestígio. Dela resultaram todas as iniciativas trabalhistas que enumeramos acima e que permitiram ao ex-ditador de voltar ao Governo como chefe de um Estado democrático na acepção política do termo. Mas tais iniciativas nada têm a ver com progressos realizados por uma evolução da realidade econômico-social, resultam unicamente de um sistema ditatorial e de um trabalho de cúpula que, como é sabido, se animado de intuitos meramente demagógicos, pode privar uma sociedade dos elementos de livre crítica sem os quais a consciência de si própria da comunidade não só deixa de se desenvolver como chega algumas vezes a se extinguir completamente[3].

Supondo pois que a herança de Getúlio Vargas, o "Getulismo ideológico", não tenha sido dissipada, que pelo contrário tenha sido preservada na administração do Sr. Juscelino Kubitschek, qual é a situação que agora nos confronta? Uma parte da geração atual é representada por uma inteligentsia herdeira desse "Getulismo ideológico", a qual, da mesma forma que o seu predecessor, não

[3] Como bom positivista Getúlio VARGAS naturalmente achava que a verdadeira democracia só poderia ser instaurada por processos ditatoriais.

despertou para o despertar, etc., etc., mas muito ao contrário está empenhada em promover este despertar por todos os meios possíveis e por motivos que no momento deixaremos de lado mas que procuraremos naturalmente analisar mais tarde. Não estamos aqui, por conseguinte, diante da emergência espontânea e inevitável de uma nova situação econômico-social. Trata-se, como há 30 anos atrás, de um programa deliberado que correspondia naquela época a objetivos políticos perfeitamente definidos e que corresponde agora a objetivos não menos precisos e determináveis. E que objetivos são esses? Sem querermos desde já antecipar a nossa análise do pensamento desenvolvimentista, indiquemos entretanto o ponto que já nos parece indiscutível, a saber, que um tal pensamento não se originou de novas condições econômico-sociais existentes no país mas surgiu, como tantas outras idéias que influenciaram a vida nacional, no espírito de uma elite formada não pelo contato com as realidades práticas brasileiras mas por ensinamentos colhidos no estrangeiro. Uma diferença entretanto há a registrar: antigamente as idéias européias eram acolhidas de modo superficial e leviano talvez, sem a preocupação de verificar se elas poderiam ou não adaptar-se à realidade brasileira, mas em boa consciência, sem a ambição dissimulada de fazer crer que se tratava não de uma adaptação mas de uma coincidência. Hoje a elite desenvolvimentista parece sofrer de uma inegável má consciência com relação à origem de suas próprias idéias pois faz tudo para apagar os traços de sua proveniência estrangeira.

Não devemos pois nos admirar que essa elite - que pretende representar no Brasil a primeira tentativa de realização de uma cultura verdadeiramente autêntica - esteja preocupada não em auscultar a realidade nacional mas em determinar, por métodos apriorísticos, a feição dessa realidade. As idéias que importou - pois é um fato que

as tenha importado - não encontraram dificuldade em se assimilar, em se identificar com uma realidade brasileira determinada a *priori,* determinada justamente de modo a permitir essa identificação. Depois de uma tal manobra se torna compreensível que a elite desenvolvimentista se julgue plenamente justificada ao proclamar a alta opinião que tem de si própria. Poderá agora naturalmente se pavonear com as marcas de um destino especial, poderá se iludir com a esperança de que a história lhe reserve a honra insigne de ter fundado no Brasil uma cultura verdadeiramente autêntica. Mas na realidade o que fez, o que está fazendo, é o que no Brasil todos nós somos obrigado a fazer; adaptar idéias estrangeiras ao clima nacional. Não esqueçamos, entretanto, o que a distingue das gerações passadas e de nós mesmos - tendo importado uma idéia de outras terras nos induz a crer que essa idéia nasceu em solo brasileiro, para dela fazer o seu grito de batalha.

Um dos temas prediletos da elite escolhida é a denúncia do caráter acadêmico, teórico, abstrato, e obsoleto dos tipos de pensamento não desenvolvimentista. Segundo ela, tratar-se-ia de um gênero de elaboração mental perfeitamente ocioso e ornamental, um simples reflexo de idéias concebidas no estrangeiro, um capricho e um luxo de classes abastadas com lazer para leituras e dinheiro para viagens. Assim o Sr. Guerreiro Ramos já nos descreveu com a condescendência compreensível num espírito formado pelo rigor da ciência, o que denominou "a ideologia da *jeunesse dorée",* isto é, uma maneira de pensar irresponsável, supérflua e desvinculada dos verdadeiros elementos da vida nacional. Essa pronúncia, essa crítica teria naturalmente um grande valor se seu autor pudesse nos mostrar em que o seu próprio pensamento se distingue desse suposto pensamento irresponsável. Mas ao que parece a coisa não é fácil. A opinião segundo a qual as classes abastadas teriam uma tendência incoercível a pensar

de modo diferente das classes não abastadas, constitui uma idéia que não é autenticamente brasileira, que não possui uma necessidade científica inelutável e que finalmente não indica nem seriedade, nem responsabilidade por parte do espírito que a pensou. A suposta atitude diletante e caprichosa da *jeunesse dorée* manifesta com relação à atitude "científica" do Sr. Guerreiro Ramos uma superioridade certa: confessa abertamente, sem rebuços, a proveniência de suas idéias; não sofre de má consciência alguma pelo fato dessas idéias serem importadas; e é bem possível que, se causa uma impressão de superficialidade e de irresponsabilidade, será em virtude do caráter inocente de suas convicções que banham na luz tranqüilizadora de uma boa consciência.

O Sr. Guerreiro Ramos não se deixaria tentar por essa atraente perspectiva? Não desejamos naturalmente mostramos impertinentes e nem estamos propondo que ele abandone os seus severos métodos científicos; mas por que não poderia a sua obra beneficiar-se da mesma inocência e banhar-se na luz que confere às idéias da *jeunesse dorée* uma superioridade tão certa e invejável? A nossa sugestão surge talvez um pouco tarde. A vinculação mais íntima de si próprio com a realidade brasileira é um ponto de honra para o pensamento desenvolvimentista. Não podemos assim esperar que o Sr. Guerreiro Ramos se deixe influenciar por estímulos tão contrários às suas convicções mais caras. Mas não podemos tampouco deixar de indicar que as suas idéias são tão importadas do estrangeiro quanto quaisquer outras que possam ter sido cultivadas por membros ornamentais de uma *jeunesse dorée.* E isto, apesar dos protestos do Sr. Guerreiro Ramos, de maneira igualmente acrítica. Idéia importaria por idéia importada, confesso francamente que não vejo razões para preferir o que pensa um grupo de pesquisadores que não sabe ou não ousa aplicar a si próprio os critérios rigorosos que utiliza na crítica a seus adversários. Por que, por exemplo, aceitar sem maior exame, certas expressões usadas pelo

Sr. Guerreiro Ramos? Não será a noção de que a *jeunesse dorée* possui uma "Ideologia", um simples reflexo de idéias concebidas no estrangeiro? E não nos deverá parecer suspeito um modo de pensar que procura encobrir suas origens, qual proclama ter raízes na realidade brasileira e que uma consideração atenta revela ter sido importado do estrangeiro?[4]

Chegamos assim a um resultado curioso. O ideal desenvolvimentista que nos parecera a princípio ocupar uma posição privilegiada, a ponto de constituir um centro de referência a partir do qual todas as outras posições se devessem definir, se revela agora ser uma idéia entre muitas outras, e uma idéia que encerra o inconveniente de pretender ser aquilo que não é de fato. Pois a verdade é que, na medida em que a literatura desenvolvimentista fala de uma cultura autenticamente nacional, de uma cultura que seja uma emanação da realidade constituída pelo processo social brasileiro, suas teses e afirmações ingressam no domínio da mais completa utopia. Nenhuma atitude tem sido mais nociva ao pensamento brasileiro do que esta ingênua confiança na possibilidade deve inaugurar com uma simples deliberação da vontade uma nova era de realizações culturais autenticamente nacionais. Mais de uma vez a inteligentsia brasileira

[4] Para verificarmos até que ponto se pode confiar na seriedade científica do Sr. Guerreiro RAMOS basta examinar a maneira pela qual ele cita Max Scheler no seu artigo intitulado "Ideologia da *Jeunesse Dorée",* publicado no número 4 da revista "Cadernos do Nosso Tempo" e reeditado no livro *A Crise ao Poder no Brasil.* O filósofo alemão é naquele artigo apresentado como defensor da tese segundo a qual o espírito por si só seria totalmente incapaz de se concretizar na história. Ora, logo em seguida às expressões de Max SCheler que o Sr. Guerreiro RAMOS mutilou e isolou do respectivo contexto de modo a dar mais verossimilhança à sua apresentação, encontramos a seguinte frase cuja citação segui deveria bastar para tornar inócua a tentativa de camuflagem realizada pelo autor brasileiro: "fator de realização positiva de um conteúdo com sentido puramente cultural é pelo contrário sempre o ato livre e a livre vontade de pequeno número de pessoas". Ver Max Scheler – *Sociologia del Saber* (Ed. Esp.).

se tem rebelado contra o caráter reflexo da nossa cultura, contra as idéias importadas e os modelos copiados como se se tratasse de algo que pudesse ser impedido, evitado ou substituído por idéias fabricadas no país e que pudessem constituir do mesmo modo um mundo de cultura. A sociologia naturalmente, para esses intelectuais ansiosos por uma completa nacionalização da nossa cultura, surge como a solução inescapável. A cultura, dizem eles, não consiste apenas na cultura intelectual, nos frutos da atividade do espírito como a filosofia, a ciência, as artes, a literatura. Todo trabalho humano se realiza sempre de acordo com um certo estilo e esse estilo é cultura. Numa sociedade como a brasileira as diversas atividades econômicas e sociais não poderiam deixar de engendrar uma grande profusão de estilos nas técnicas, nos costumes e nas artes, e é justamente essa riqueza que constitui a cultura dessa sociedade. Mas uma tal solução para o problema da nossa cultura apenas mostra até que ponto se perdeu de vista a dificuldade essencial da questão. Que as peculiaridades da cozinha nordestina assinaladas por Gilberto Freyre, ou a psicologia do homem cordial analisada por Sérgio Buarque de Holanda, constituam produtos da cultura brasileira, a mesmo título que os nossos romances regionais, é fato que não nos parece obrigatório contestar. Que esses produtos sejam inclusive de natureza a interessar o mundo inteiro é uma possibilidade que não desejamos rejeitar. O que, entretanto, não vemos é como tais constatações possam contribuir para a solução do problema da cultura brasileira.

Porque o problema existe. O que os nossos sociólogos, desenvolvimentistas ou não, parecem ignorar é que, se o Brasil importa idéias do estrangeiro, se os seus líderes intelectuais não se contentam com o romance regional, com a cozinha nordestina ou com a psicologia do homem cordial, é porque um país precisa de idéias para viver e na

falta de idéias próprias é obrigado a recorrer às idéias elaboradas no estrangeiro. É dessa necessidade inelutável de utilizar a experiência cultural dos povos amadurecidos, para dar forma e consistência à sua experiência incipiente, que resulta o caráter reflexo da cultura brasileira. Essa necessidade existe hoje como existiu ontem, e como existirá ainda por muito tempo. Enquanto não adquirirmos uma experiência cultural que nos permita forjar instrumentos próprios para a nossa elaboração mental, continuaremos a importar idéias. O caráter reflexo da nossa cultura persistirá. E nenhum despertar imaginário de consciência, nenhum toque de alerta que ponha em sobressalto uma elite escolhida, ira criar as condições necessárias para a elaborarão de uma cultura genuinamente autônoma, autenticamente brasileira, mesmo que essa cultura, na ânsia de uma nacionalização instantânea, professe estar exclusiva e patrioticamente devotada aos interesses do desenvolvimento do país.

II. Fontes da explicação do subdesenvolvimento. Duas atitudes diante do pensamento europeu: subserviência e revolta. A consciência alienada

Fontes da explicação do subdesenvolvimento. Duas atitudes diante do pensamento europeu: subserviência e revolta. A consciência alienada

A constatação do fato de que não houve durante os últimos 30 anos alteração alguma na estrutura econômica do país que permita supor a necessidade de uma modificação na estrutura mental de suas elites, levou-nos a afirmar que o ideal desenvolvimentista não tem, como pretendem seus adeptos, raízes na realidade nacional. Não poderia, portanto, tratar-se senão de um ideal importado. Devemos agora ir mais longe e mostrar não somente que estamos diante de uma idéia concebida no estrangeiro, mas também indicar que idéia é essa diante da qual nos encontramos. Em outras palavras, deveremos caracterizá-la tanto negativamente, como não tendo nascido em solo brasileiro, quanto positivamente, como possuindo tal ou qual origem estrangeira.

Iniciemos pois esse trabalho. Antigamente vivíamos no Rio de Janeiro como se um clima ameno nos tivesse propiciado os benefícios a que estão habituados os europeus. Nossos antepassados usavam colarinho duro, fraque, chapéu-côco e outras peças de vestuário absurdas para o excessivo calor do clima carioca. Recebíamos os jornais e os últimos livros de Paris, freqüentávamos o Teatro Municipal para assistir as peças da "Comédie Française" e de outras companhias francesas, seguíamos com paixão a política do Quai d'Orsay e confiávamos importantes trabalhos de urbanismo a franceses que, naturalmente, procuravam sem sucesso trazer para as nossas rudes plagas um pedaço de Paris.

Mais tarde, durante e logo após a Segunda Guerra Mundial, o prestígio da França baixou, como era natural. Os Estados Unidos começaram a influir nos hábitos, costumes e maneiras do povo brasileiro. Mas essa influência não se estendia ao campo cultural, pela razão muito simples de que os Estados Unidos não possuíam ainda uma cultura suficientemente homogênea e dotada do poder de expansão necessário para se impor a outros países. Tendências sociológicas, filosóficas ou literárias norte-americanas exerceram possivelmente uma certa influência neste ou naquele intelectual brasileiro; mas estamos aqui diante de fatos isolados. Os próprios Estados Unidos estavam naquela época, como ainda hoje estão, empenhados na assimilação de idéias de origem européia e não dispunham assim do impulso espiritual necessário para exercer um impacto totalizador sobre a cultura brasileira.

O que aconteceu então? O Brasil se viu subitamente lançado dentro de uma espécie de vácuo cultural. Habituado como todo país novo a associar sempre na sua admiração a importância política e o prestígio cultural, testemunha de uma catástrofe terrível que parecia ter atingido de morte nações como a Alemanha, a França e a Inglaterra, isto é, os centros mais influentes da cultura européia, o Brasil se via de um momento para outro abandonado espiritualmente, sem fé nos seus antigos mentores e sem entusiasmo pela perspectiva do reconhecimento de uma nova autoridade cultural, perspectiva que o imenso e recém-adquirido prestígio dos Estados Unidos podia naturalmente oferecer. Se a idéia de um processo cultural independente de fatores econômicos não constituísse para a elite desenvolvimentista uma noção cediça, a sua maneira de compreender a evolução cultural brasileira poderia talvez, até este ponto, coincidir com a nossa. Abandonado a si mesmo, sem modelos para copiar, o Brasil teria sido obrigado a encontrar dentro de si próprio os ingredientes reclamados pela necessidade de sua elaboração cultural. De fato, tivéssemos nós chegado a um grau

suficiente de amadurecimento e este teria sido o momento de lançarmos o grito de nossa emancipação cultural. O que mostra de maneira brutalmente conclusiva que ainda então dependíamos do estrangeiro, dos seus motivos e de suas idéias, dos seus problemas e de suas soluções é que o abandono a nós próprios produzia não concentração intelectual, enriquecimento, germinação interna, mas ao contrário, desamparo, desnorteio e miséria espiritual. Poucos períodos da história cultural do Brasil politicamente emancipado se revelaram tão pobres, tão destituídos de vibração, de movimento, como os últimos 15 anos de nossa vida intelectual.

Não desejamos aqui indicar nomes ou criticar pessoas. É-nos entretanto impossível deixar de assinalar na literatura do período, a vulgaridade, a leviandade e a extrema ignorância que muitas de suas posições implicam. País novo e inexperiente, uma das fraquezas do Brasil, mas também um dos seus encantos consistia na beata admiração com que as suas gerações passadas acolhiam, proclamavam as idéias elaboradas no Velho Continente. Hoje o que vemos é o contrário. Com a brutalidade, com a irresponsabilidade de verdadeiros *blousons noirs* que quebrassem vitrines, depredassem lojas, e lançassem o pânico nos cafés, os intelectuais desenvolvimentistas atiram para o terreno destinado à ferraria velha e imprestável, idéias e conceitos de que só têm a mais vaga compreensão. Nunca se viu tanta arrogância na literatura brasileira dir-se-ia que esses intelectuais estão procurando compensar com reações de uma selvagem independência, o servilismo e a basbaquice das gerações passadas.

Mas o que indica essa atitude? Teríamos realmente ingressado numa fase conducente à maturidade, conducente à completa emancipação cultural e, uma vez de posse de instrumentos mentais forjados por nós mesmos, estaríamos agora habilitados a pensar com

desenvoltura e independência? Basta examinar um momento os motivos que inspiram esse pensamento supostamente desenvolto e independente para compreender que infelizmente um tal otimismo não se justifica. Tudo continua exatamente como estava antes. As críticas aos sentimentos e idéias admiradas pelas gerações passadas não são de inspiração claramente brasileira. São críticas modeladas sobre outras críticas que não se dirigiam à realidade nacional e que haviam sido formuladas no estrangeiro. O pensamento desenvolvimentista afeta desenvoltura e independência com relação ao seu próprio passado cultural, porque o pensamento estrangeiro sobre o qual se modelou afeta também desenvoltura e independência com relação ao passado cultural que lhe é próprio. Que pensamento estrangeiro é este? Existe no mundo moderno alguma doutrina que pela sua capacidade de repúdio de toda e qualquer tradição cultural possa ter servido de modelo ao ideal desenvolvimentista. Sem procurar no momento decidir até que ponto se justifica uma tal atitude antitradicionalista, digamos simplesmente que existe nesse mundo um único pensamento, uma única teoria que apresenta as características que acabamos de indicar - o marxismo. Nenhuma outra doutrina moderna afetou tanta desenvoltura, tanta independência de julgamento na apreciação dos fatos do passado. Não vamos aqui nos embrenhar numa análise do marxismo que pretende ser mais do que uma mera doutrina filosófica ou política, social ou econômica - que pretende ser uma concepção revolucionária do mundo no sentido mais amplo e rigoroso da expressão. Se o fizéssemos nos perderíamos certamente em níveis de indagação donde não mais seria possível vislumbrar a tese fundamental do pensamento marxista - a sua pretensão de ser uma concepção revolucionária. Ora é esta pretensão - que se distingue fundamentalmente do fato de que o marxismo é em si próprio uma teoria da revolução - que apresenta um interesse para o problema de que nos ocupamos agora. Para o marxismo os cinco mil anos de existência histórica do homem se passaram na ignorância de

verdades fundamentais para a vida humana. A filosofia nasceu e se desenvolveu sem ter uma idéia precisa de suas próprias funções. A consciência se ampliou sem ter uma noção de sua estrutura essencialmente social. A inteligência criou o seu campo de idéias abstratas sem suspeitar do mundo de interesses, emotivos e econômicos, que se escondia por detrás de tais idéias. Para quem não se sente atraído pelas condenações definitivas do marxismo o que mais impressiona em tal doutrina é a petulância, é a arrogância com que cinco mil anos de existência histórica são assim descartados e reduzidos a uma crônica de acontecimentos sem idoneidade ou transparência. Nenhum outro pensamento do mundo ocidental, seja ele o de Descartes, o criador da dúvida metódica, o de Rousseau, o denegridor da sociedade, ou mesmo o do grande rebelde que foi Friedrich Nietzsche, ousou repudiar a tradição cultural da maneira por que o fez o marxismo. O seu materialismo histórico, a sua pretensão de constituir a primeira doutrina capaz de compreender e realizar o destino da natureza humana dentro de perspectivas que não sejam ilusórias, abriu-lhe as portas a todas as audácias, a todos os atrevimentos. O debate entre marxistas e não marxistas é coisa intelectualmente impossível pela simples razão de que os marxistas acreditam possuir uma nova estrutura de consciência que lhes garante o acesso a horizontes intelectuais que até então não haviam entrado no campo de visão do homem. É como se tivéssemos subitamente encontrado um marciano que se risse ou se compadecesse dos nossos pobres esforços intelectuais no sentido de verificar hipóteses por meio de experiências, de conceber a verdade das relações matemáticas, ou mesmo de articular idéias. A ruptura com o passado é, no marxismo, total. De Rousseau, de Hegel, Marx retirou unicamente aqueles elementos que lhe permitiam consumar essa ruptura. Mesmo num homem como Mannheim, que é uma espécie de Aristóteles do marxismo, que procura eliminar o unilateralismo da doutrina marxista da ideologia de uma classe, através da criação de uma síntese

conciliadora que leve em consideração as ideologias das diferentes classes, mesmo em Mannheim dizíamos, e em sua sociologia do conhecimento, as conseqüências desse rompimento com o passado se fazem sentir de um modo impressionante. Mas voltaremos mais tarde sobre a questão. Agora o que nos importa é verificar se por acaso o marxismo não se teria constituído, depois do colapso da cultura francesa no Brasil, como um modelo possível, como uma nova escola estrangeira para uma parte de nossa geração, desnorteada e privada das fontes espirituais onde havia sempre ido buscar sua inspiração.

Precisamos reconhecer que não temos por enquanto diante de nós senão uma simples conjetura. O fato entretanto de que há um paralelismo perfeito entre as duas atitudes, a do marxismo e a do ideal desenvolvimentista, não pode deixar de nos impressionar. No Brasil também a elite escolhida proclama uma ruptura violeta com o passado. No seu modo de entender só agora o Brasil acorda para uma vida verdadeiramente consciente. No passado houve sem dúvida boas intenções, um ou outro esforço digno de louvor, uma ou outra tentativa de reerguimento. Mas o país jazia semi-adormecido, mergulhado numa tranqüila inconsciência, respirando no ritmo lento de uma irresponsável sonolência. Mera coincidência, dirão certas pessoas. E as teorias sustentadas são diversas, dirão outras. O grupo desenvolvimentista não professa, pelo menos de modo bastante claro, a tese do materialismo histórico. A cultura para si não é simples reflexo, simples efeito, simples epifenômeno das relações econômicas. Tampouco professa ele a tese da luta de classes. Finalmente suas tendências são nacionalistas, ao passo que o marxismo procura a união das classes proletárias além das fronteiras nacionais.

Com isto a nossa hipótese pareceria estar prejudicada. O paralelismo verificado na questão da ruptura com o passado se explicaria

por uma casualidade. E a nossa maneira de interpretar o caráter anti-tradicionalista do ideal desenvolvimentista se revelaria arbitrária. Mas os que aceitam o fato de uma coincidência como explicação suficiente para essa curiosa analogia de atitudes não parecem ter refletida bastante sobre a impossibilidade que haveria de se importar o pensamento marxista para o Brasil, como para qualquer outro país em idênticas condições econômico-sociais, sem lhe impor previamente algumas modificações.

Com efeito, como seria possível sustentar a tese de que dentro do âmbito da sociedade brasileira se havia formado uma cultura que derivava diretamente das relações econômicas existentes dentro dos quadros dessa mesma sociedade? Como defender a idéia de que no Brasil existe a luta de classes?[5] Como formular a sugestão de uma união possível entre os trabalhadores brasileiros e, por exemplo, os italianos - escolhemos um dos povos de quem nos sentimos mais afins - que vivem em condições tão diferentes e possuem uma mentalidade tão diversa? Seria claramente impossível importar uma tal forma de marxismo. Mas talvez seja conveniente acrescentar - com probabilidades de sucesso e dentro dos limites da decência: essa forma de marxismo poderia evidentemente ser adotada por elementos comunistas fanatizados e desatualizados que julgassem estar assim servindo aos interesses de Moscou, embora tais elementos dificilmente pudessem adquirir expressão política num país como o nosso, impulsionado pelo ideal nacionalista.

O problema agora consistiria em saber que modificações seria necessário impor ao pensamento marxista para que ele pudesse ser utilizado num país como o nosso.

[5] O senhor Astrojildo Pereira defende essa idéia. Mas o senhor Astrojildo Pereira representa no Brasil uma forma de marxismo que vários membros da elite desenvolvimentista não hesitariam em caracterizar como "superada".

Em primeiro lugar haveria naturalmente a questão da luta de classes. Não há evidentemente, nem nunca houve, luta de classes no Brasil capaz de se constituir como fator determinante no curso do seu desenvolvimento histórico. Mas não seria possível mudar-se caleidoscopicamente a configuração dos problemas sociais e vê-los colocados não mais dentro de fronteiras nacionais definidas, mas dentro de um território vasto e impreciso onde as nações estivessem situadas e representassem por assim dizer as diferentes classes sociais? Haveria assim neste terreno vasto e impreciso nações proletárias e nações burguesas e a luta de classes seria então interpretada como uma luta entre as nações proletárias exploradas e subdesenvolvidas e as nações burguesas abastadas e exploradoras. Naturalmente certas nações proletárias já se haveriam emancipado do subdesenvolvimento e constituiriam, por conseguinte, exemplo a seguir e incentivo à ação que seria preciso iniciar. Mas as outras, as que lutavam ainda contra o próprio subdesenvolvimento, estavam na realidade empenhadas numa luta surda contra as nações abastadas que se obstinavam em manter em estado de colônia, através de uma economia exploradora, comunidades que formalmente já se haviam emancipado, que politicamente eram reconhecidas como países soberanos.

As idéias que acabamos de indicar não se situam meramente no campo do que é hipotético, não constituem simples transformações possíveis do primitivo pensamento marxista. São teses facilmente reconhecíveis e identificáveis em toda uma literatura de inspiração marxista e são igualmente teorias essenciais ao sistema de idéias do grupo desenvolvimentista. Colonialismo econômico é a expressão que as consagra. Associada a elas, encontraremos ainda uma outra idéia, a que queremos dar relevo especial porque se trata de uma noção chave e que nos deixa perceber mais do que qualquer outra as origens

marxistas da concepção desenvolvimentista da cultura. Quero referir-me à noção de consciência alienada.

Em que consiste exatamente essa consciência alienada? Em representar-se a si próprio como objeto sabendo que se tem em outra consciência o seu sujeito. Pelo menos é o que nos diz o senhor Álvaro Vieira Pisado na sua conferência sobre "A Ideologia e o Desenvolvimento". Segundo esse autorizado representante do desenvolvimentismo, a consciência sujeito é a modalidade estrutural que encontramos na consciência de qualquer metrópole e a consciência objeto é a modalidade encontrada na consciência de qualquer colônia. Todo país que se encontra em estado de colonialismo econômico não dispõe, por conseguinte senão de uma consciência alienada.

Seria fácil mostrar que estamos aqui nos domínios de Hegel. Seria fácil apontar nessas idéias um reflexo de suas análises das operações essenciais da consciência do Senhor e das operações inessenciais da consciência do Escravo. Seria fácil igualmente lembrar que quem diz Hegel diz Marx, discípulo fiel e obediente do primeiro apesar de suas pretensões críticas e do seu famoso aperfeiçoamento da dialética hegeliana. E seria fácil finalmente precisar que embora Marx se preocupasse menos com o problema da consciência e mais com o problema da realidade, embora criticasse em Hegel a noção de uma consciência determinando a realidade sem ser por ela determinada, o seu desmedido interesse pelo problema da alienação do homem revela de um modo absolutamente claro até que ponto o seu pensamento coincidia com o de Hegel na aceitação sem exame de uma idéia arbitrária, uma idéia que mais do que qualquer outra contribuiu para criar falsos problemas e estabelecer falsas perspectivas na Europa conturbada e desorientada do século XIX: a idéia romântica de que a bondade é um dado natural inerente ao homem e

de que todos os males suscetíveis de serem registrados na história resultam de uma alienação, de uma separação dessa essência boa e natural do homem.

Numa parte mais avançada da nossa exposição procuraremos mostrar de que modo todo o movimento de emancipação estética contra a autoridade do Bem transcendente, que teve início com o Renascimento italiano e que se continuou com a cultura do racionalismo do Século das Luzes, atinge o ponto final de sua curva em Rousseau e na sua tese da bondade do homem natural[6]. O que procuraremos mostrar agora não é pois a origem das concepções rousseaunianas, nem tampouco o fato óbvio de que essas concepções ganharam relevo nas obras ou de um Hegel ou de um Marx. O que nos parece interessante e útil indicar aqui é sobretudo a importância que a idéia de alienação adquire na literatura do século XIX, importância que aumenta até transformar tal idéia numa aquisição aparentemente definitiva, num axioma a partir do qual todas as análises são possíveis. Inexplicavelmente essa idéia de origens tão suspeitas não atrai sobre si própria a curiosidade de um estudioso empenhado em descobrir-lhe a estrutura íntima; e assim nos encontramos até hoje privados de uma análise capaz de confirmar ou infirmar o caráter de verdade última que a grande maioria dos espíritos é propensa a lhe atribuir.

Ora, sem a idéia da bondade do homem natural um tal axioma seria impossível. Esse problema que hoje nos parece tão importante, esse problema da alienação, seria impensável se colocado dentro de um mundo dominado pela idéia do Bem transcendente. Em tal mundo o homem é concebido como bom na medida em que participa do Bem transcendente e o único dado inicial que verdadeiramente possui é a

[6] Indicações mais precisas sobre o pensamento de Rousseau serão dadas no Capítulo VI.

sua vontade de realizar uma tal participação. É preciso pois que a idéia do Bem se imanentize, se torne um dado natural do homem para que a possibilidade de uma alienação se apresente para ele. Mas, uma vez consumado esse processo, as mais extravagantes divagações se tornam possíveis, inclusive a idéia de, uma alienação religiosa (FEUERBACH, Marx), de uma alienação em virtude da qual o homem se separaria do melhor de si mesmo para transferi-la à transcendência divina essa idéia que é o reverso mesmo da noção de uma participação do homem na idéia do Bem transcendente.

Quando falamos em alienação ou em consciência alienada devemos portanto ter presente ao espírito que ao assim fazê-lo manifestamos de maneira implícita a mesma fé na bondade do homem natural que é pressuposta pelas teorias de um Hegel ou de um Marx. A denúncia desenvolvimentista da consciência cultural alienada de um país como o Brasil não poderá então deixar de corresponder a uma manifestação de fé implícita na bondade natural do espírito brasileiro, algo parecido com o que proclamaram os nossos intelectuais em 1922 durante a Semana da Arte Moderna em São Paulo. E por que estranharíamos uma tal correlação? Por mais filosófica ou científica que seja a aparência que Hegel e Marx procuraram emprestar às suas análises do conceito de alienação, o fato subsiste de que sem a sensibilidade de Rousseau, sem as suas emoções de natureza puramente estética e que o conduziram a conceber o homem em estado de natureza como sendo bom, o problema da alienação jamais teria aflorado à consciência do homem Europeu. Evitemos os métodos simplistas de uma refutação emocional que consistiria em declarar suspeitos os pensamentos de Hegel e de Marx porque influenciados pelo romantismo de Rousseau. Mas não percamos de vista tampouco a circunstância importante de que tal influência existiu e de que se no Brasil, por exemplo, as idéias do modernismo romântico e estetizante se

assemelham em pontos essenciais à problemática desenvolvimentista da cultura brasileira, a razão disso deveremos procurá-la não numa coincidência ocasional, mas unicamente no fato de que o nosso pensamento desenvolvimentista é de inspiração marxista e de que o marxismo, apesar de todo o seu aparato de análise econômica e científica, repousa em última instância sobre idéias que surgiram não no espírito de um investigador implacável e minucioso nas suas pesquisas, mas na imaginação de uma natureza delicada e emotiva para quem o sentimento se situava num plano de veracidade ao qual nenhuma idéia racional poderia jamais pretender se elevar.

Marx havia concebido 5 tipos de alienação: alienação religiosa, filosófica, política, social e econômica. Desses diversos tipos o fundamental e o que explicava os outros era a seu ver o último, a alienação econômica. Quando, portanto, nosso pensamento desenvolvimentista afirma que um país em estado de colonialismo econômico não dispõe senão de uma consciência alienada o que ele está fazendo é combinar as idéias de Hegel sobre a relação Senhor-Escravo (idéias aliás que inspiraram Marx na sua análise da relação proletariado-burguesia) com a tese mais especificamente marxista do primado do econômico. Longe de ser uma tal afirmação o perâmbulo indispensável para a aquisição de uma consciência autêntica (idéia que como já vimos não se explicaria sem Rousseau) manifesta ela apenas que mais uma vez estamos aqui manipulando idéias estrangeiras. Somente em vez e ser a consciência de uma classe é a consciência de uma nação que se encontra alienada. Em vez da relação de domínio se revelar no plano individual como uma relação entre o Senhor e o Escravo, ou no plano nacional como uma relação entre a classe exploradora e a classe explorada ela se apresenta agora no plano universal como uma relação entre a metrópole e a colônia.

Não é um efeito do acaso o fato de que uma das acusações mais habituais da Rússia soviética contra o seu grande adversário político, os Estados Unidos da América, consiste na alegação de que este último exerce um imperialismo econômico sobre as nações fracas e subdesenvolvidas. A qualquer observador dotado de um moderado senso de objetividade parecerá naturalmente surpreendente que a Rússia não tema ver voltada contra si própria esta acusação uma vez que se considere seu comportamento com relação aos países subdesenvolvidos que se encontram na sua zona de influência. O fato entretanto é indubitável. O pensamento soviético parece impermeável a uma tal contra-acusação. Se procurarmos agora uma explicação para fenômeno tão curioso e se rejeitarmos a solução fácil de ver simples cinismo, simples maquiavelismo no modo de pensar e de agir dos governantes soviéticos, o que encontraremos é a circunstância de se ter ampliado a área em que se situam os problemas do marxismo, é o fato de terem eles abandonado os quadros nacionais para ocuparem o domínio mais vasto das relações internacionais. Tal ampliação de área dos problemas não teria podido deixar de ocorrer uma vez que o marxismo não contara com um fator poderoso no processo do desenvolvimento histórico - não contara com a forca de coesão que a consciência de si próprias emprestava às diferentes comunidades nacionais. Já aqui o rigor científico das análises sociais, econômicas e políticas do marxismo parece claudicar. Marx acreditara que o sentimento de solidariedade das classes operárias acabaria por suprimir o sentimento que tinham de si próprias as comunidades nacionais. Tal crença não foi evidentemente confirmada pelos fatos. Abandonada a esperança de promover a revolução social através da união das classes operárias do mundo inteiro, obrigada a reconhecer o fato de que o sentimento de solidariedade nacional é mais forte do que o sentimento de solidariedade de classes, a Rússia de nossos dias não renunciou por isso à intenção de atrair ao seu círculo de influência todas as

comunidades nacionais que pudessem conceber os seus interesses como sendo coincidentes com os interesses soviéticos. A idéia era estabelecer a aliança de todos os países subdesenvolvidos com a primeira nação proletária que havia conquistado para si um lugar de especial importância no plano internacional.

A idéia nacionalista que parecera ser o grande obstáculo a seus propósitos de expansão apresentava entretanto aspectos que podiam, se bem utilizados, transformar a idéia num instrumento favorável àquela expansão. Com efeito, em que consiste exatamente o nacionalismo? Numa afirmação da particularidade e da autonomia de uma comunidade formada pelo processo da evolução histórica. O aspecto da idéia nacionalista que dá ênfase ao caráter particular de uma comunidade nacional torna inviável a perspectiva de uma revolução internacional do operariado e desaconselha por isso uma política mundial que se baseie na idéia da luta de classes. Mas o aspecto que dá ênfase ao caráter autônomo dessa mesma comunidade contém em si imensas possibilidades. Um país como a Rússia soviética, que se constituiu como crítico de toda aquela parte do mundo que não se deixou empolgar pela idéia da revolução do proletariado, não poderia se apresentar como campeão, como protetor das classes operárias do mundo inteiro sem ferir de modo desastroso as suscetibilidades nacionais. Mas o sucesso não lhe estaria ao contrário garantido se se apresentasse como protetor, como campeão das sociedades ainda não emancipadas, dos países fracos e subdesenvolvidos, em resumo, das comunidades que ainda têm razões para aspirar a um maior grau de autonomia? Uma tal atitude, um tal comportamento não lhe asseguraria a posição de defensor dos interesses dos países onde justamente a idéia nacionalista se manifesta de modo mais urgente e imperioso? E essa posição não lhe permitiria atrair para o seu círculo de influência um número sempre maior de países em fase de desenvolvimento? Vemos assim como a

evolução inevitável do marxismo, que se verificou dentro a própria Rússia soviética, coincide de modo escrupulosamente exato com as modificações que a doutrina deveria sofrer ao ser adotada como base para as teses do nacionalismo desenvolvimentista. Nos dois casos o que encontramos são posições anti-imperialistas e anticolonialistas. Ao acusar os Estados Unidos de imperialismo econômico, ao acusar certos países da Europa de colonialismo, a Rússia procede com muito manos maquiavelismo do que é comum se pensar. A sua doutrina política a obriga a interpretar assim a situação internacional. Se as classes operárias dos Estados Unidos e de certos países europeus permaneceram surdas aos apelos da revolução proletária russa é, pensam os dirigentes de Moscou, que essas classes se aburguesaram, que colaboram agora com as classes abastadas dos respectivos países na exploração de outros grupos sociais que constituem, eles, a verdadeira vítima da dominação capitalista. Esses grupos são as nações subdesenvolvidas e as comunidades ainda não politicamente emancipadas. Renunciar a uma tal idéia equivaleria para a Rússia a renunciar de uma vez por todas ao marxismo. A irritação que possa nos causar o *slogan* antiimperialista e anticolonialista da propaganda russa se origina no fato extremamente simples de que nos esquecemos muitas vezes ser tal *slogan* uma peça essencial da estrutura do pensamento soviético.

Mas o Brasil, mas os países para os quais o nacionalismo se apresenta como uma idéia imperiosa e urgente - que necessidade têm de adotar a posição anti-imperialista e anti-colonialista? A menos que haja neles a intenção de adotar as concepções do marxismo (e nisto reside toda a essência do problema) as suas posições políticas deveriam ser ditadas única e exclusivamente pelas particularidades de suas respectivas situações nacionais. No plano político de nada adianta a uma colônia lançar acusações à sua metrópole se as suas condições

efetivas não lhe permitem promover a própria emancipação. Do mesmo modo no plano econômico as acusações que se inspiram na concepção de uma sobrevivência da relação metrópole-colônia jamais poderão contribuir para uma verdadeira emancipação. As relações que existem entre uma metrópole e uma colônia representam uma tensão onde o bem e o mal estão misturados. É somente quando nos colocamos no ponto de vista exclusivamente econômico que essas relações tendem a se revestir de um caráter prejudicial às colônias. Seria difícil negar os benefícios culturais que muitas ex-colônias receberam de suas respectivas metrópoles. A teoria do colonialismo econômico deveria por conseguinte limitar-se a simples afirmações de ordem econômica. Onde quer que exista esse colonialismo econômico trata-se de uma situação de fato de que se pode ter inteira consciência. Para superar tal situação nenhuma necessidade existe de adquirir-se uma consciência autêntica, nenhuma necessidade existe de elaborar-se uma ideologia do desenvolvimento.

Ideologia! Essa palavra constantemente empregada pelo nosso grupo mostra ainda uma vez como a idéia desenvolvimentista depende das fontes de pensamento estrangeiras que indicamos. O termo ideologia, que se diz ter sido usado por Napoleão pela primeira vez, mas de modo pejorativo, deve na realidade a Marx a grande popularidade de que hoje goza. Entretanto, por mais que marxistas e simpatizantes do marxismo nos procurem fazer crer que o termo tem validade geral - que é sinônimo de expressões tais como doutrina, ideal, concepção, etc., basta atentar ao seu sentido sociológico para compreender que a sua validade se restringe à área de um determinado sistema intelectual o sistema comunista Mannheim que pretendeu superar a unilateralidade da teoria marxista da ideologia, estabelecendo a pluralidade das ideologias correspondente à pluralidade das classes sociais e com iguais direitos à posse de uma verdade relativa,

Mannheim, dizíamos, nada mais fez do que acentuar o abismo que existe entre as noções de doutrina e de ideologia. As raízes sociológicas de toda ideologia conferem à verdade que ela procura manifestar, um caráter eminentemente relativo. É a sua natureza ser a verdade de uma classe social dentro de uma comunidade composta de uma pluralidade de classe. Não queremos discutir aqui a solução totalizadora que nos oferece Mannheim para escapar ao relativismo de suas convicções sociológicas. Basta que indiquemos um simples fato. A verdade totalizadora que ele preconiza não representaria em todo caso uma ideologia.

Agora o que nos interessa mostrar é, sobretudo a incoerência que há em se empregar a expressão ideologia quando se tem em vista não a verdade relativa a uma classe social mas a verdade entrevista pela consciência de toda uma nação. Essa incoerência parece ser praticada pelo grupo desenvolvimentista da maneira mais curiosamente inconsciente. O conteúdo da totalidade da consciência brasileira deveria ser justamente, segundo esse grupo - a ideologia do desenvolvimento.

Uma incoerência nos revela de um modo extraordinariamente nítido dois fatos importantes: em primeiro lugar, que o pensamento desenvolvimentista se move dentro da área do sistema marxista, do mesmo modo que o pensamento de Mannheim, pretendendo superar o marxismo, nada mais faz do que levar às últimas conseqüências, as premissas implícitas na concepção de uma verdade que seria relativa à situação particular de uma classe social; em segundo lugar, que a doutrina marxista foi modificada no sentido por nós indicado antes de ser adotada no Brasil como base para um despertar da consciência nacional.

Uma ideologia que por definição só pode ser concebida como a ideologia de uma classe, pôde ser concebida como a ideologia de

um país inteiro porque este país, a totalidade da sociedade brasileira, havia sido identificada com uma determinada classe social. Para o pensamento desenvolvimentista, o Brasil inteiro pôde ser concebido como destinado a viver sob a influência de uma só ideologia justamente porque naquele pensamento uma tal identificação já foi realizada. O Brasil deixa assim de ser um todo, uma unidade autônoma e independe. O Brasil passa a ser uma das partes na luta universal entre exploradores e explorados. De nação jovem, pobre, inexperiente, mas que se explica por si própria, pela sua inexperiência, passa a ser uma nação subdesenvolvida, proletária, que se explica pela ação malévola das nações fortes e abastadas. Assim como dentro de uma sociedade nacional o marxismo havia concebido uma luta entre duas classes, o proletariado e a burguesia, assim dentro da sociedade internacional o pensamento desenvolvimentista concebe agora a luta de dois partidos, o das nações proletárias subdesenvolvidas e o das nações fortes e abastadas. A nação subdesenvolvida corresponde no plano internacional ao que o proletariado é dentro dos quadros nacionais. A ideologia do desenvolvimento é a ideologia da nação proletária subdesenvolvida que deverá, se quiser se emancipar, entrar em luta contra as nações abastadas que se obstinam em mantê-la numa situação vexatória e injustificável de dependência econômica.

III. Análise do processo desenvolvimentista e suas conseqüências. O historicismo. O critério da autenticidade

III. Análise do processo desenvolvimentista e suas conseqüências. O historicismo. O critério da autenticidade

A nossa análise parece ter tido até agora como resultado duas constatações fundamentais e mutuamente complementares. Primeiro que o ideal desenvolvimentista não representa um verdadeiro despertar da consciência nacional; segundo que esse ideal se inspirou em teorias estrangeiras e especificamente no marxismo.

Um tal resultado, em princípio, não nos deveria alarmar. O Brasil, como já dissemos, necessita importar idéias, que sejam elas derivadas o marxismo ou de uma outra doutrina é circunstância que não parece, à primeira vista, estar revestida de gravidade especial. O marxismo contém indubitavelmente certos elementos de verdade e poderia ter se dado o caso de que ao adotá-lo nossa inteligentsia desenvolvimentista tivesse aproveitado justamente esses elementos verdadeiros. Vejamos pois de que maneira a nossa cultura se apresentaria caso fosse inteiramente contagiada pela penetração das idéias desenvolvimentistas.

O grupo desenvolvimentista critica nas gerações passadas o sentido ornamental da cultura que teria sido determina pelas condições econômicas existentes no país e a consciência alienada delas resultante. Tal crítica implica naturalmente a convicção de que se estão isento de um tal pecado. Mas não vimos já que a idéia de uma consciência alienada é uma idéia importada? Assinalemos pois essa primeira curiosidade a que nos conduzem as nossas análises e que consiste em

explicar a qualidade de produto importado de nossas idéias por meio de mais uma idéia importada. Examinemos também algumas das afirmações do grupo para ver até que ponto se justifica a opinião favorável que tem de si próprio.

Diz o senhor Helio Jaguaribe, um dos mais brilhantes representantes da mentalidade de que vimos nos ocupando, em seu livro O *Nacionalismo na Atualidade Brasileira:* "O mais importante acontecimento histórico da nossa época tão rica em inovações tecnológicas, em sucessos políticos e sociais talvez seja o fato de que nela pela primeira vez o homem adquiriu plena consciência do próprio processo histórico" (pág. 50). Eis, na verdade, uma frase sonora que deve ter feito vibrar mais de um espírito inquieto à procura de belos lances e de sensações surpreendentes. Mas que sentido tem ela para o Brasi1? De que pode servir senão de ornamento no sentido mais escrupulosamente rigoroso da palavra? Qualquer que seja a opinião que se possa ter sobre a tese historicista (seja ela marxista ou não) uma coisa parece ser impossível negar-se: o historicismo é sempre a consideração de um determinado momento histórico compreendido como resultado de uma evolução de que emergem verdades válidas unicamente para tal momento histórico. Esta verdade relativa é por assim dizer, elaborada pela própria história. O pensador historicista nada mais faz do que presenciar a eclosão da idéia que representa essa verdade, a sua compreensão da evolução histórica e de seu resultado é contemplativa, a sua consciência da idéia que constitui esse resultado é passiva. Isto se verifica em qualquer circunstância, seja que o pensador historicista tenha consciência da evolução que leva à idéia, seja que tenha consciência da evolução que leva ao estabelecimento de outras forças que substituam a idéia. Nesse último caso não seriam essas forças de que o pensador historicista tem consciência mas a sua consciência dessas forças o elemento decisivo.

O historicismo nega, assim, que um pensador determinado possa elaborar idéias capazes de modificar o curso do desenvolvimento histórico, idéias de origem histórica naturalmente, mas que possam vir a se constituir como modelos para futuros desenvolvimentos. Nega em outras palavras o sentido normativo das idéias que considera incompatível com sua origem histórica e nega, por conseguinte, o dever ser da história.

A famosa tirada de Marx sobre a filosofia que deverá transformar o mundo e não apenas interpretá-lo, mostra que o marxismo é na realidade um pseudo-historicismo; apesar disso é forçoso reconhecer que não existe nele nenhuma intenção verdadeiramente normativa, nenhum propósito de estabelecer por meio da filosofia, critérios e modelos a serem utilizados numa ação futura sobre o mundo. Na medida em que se possa levar a sério o historicismo de Marx, o problema se apresentaria do seguinte modo: a revolução do proletariado não é um dever ser, uma concepção normativa que devesse ser imposta ao curso dos acontecimentos; resulta antes da simples emergência da consciência desse proletariado no desenvolvimento do processo histórico. Essa emergência era dificultada por diversos fatores que à filosofia imbuída de respeito pela realidade histórica, cabia eliminar. A uma certa classe de intelectuais, em virtude desse desenvolvimento, fora reservado o privilégio de adquirir antes do proletariado tal consciência, mas esse último acabaria também por adquiri-la, ajudado pelos intelectuais é certo, mas sempre em virtude do mesmo desenvolvimento. Era desse modo, em virtude da emergência de uma determinada consciência e não em obediência a um dever ser que o mundo seria transformado e não apenas interpretado.

Se a lógica e a metafísica de Aristóteles exerceram uma enorme influência, aquela a partir do undécimo século cristão do ocidente e

esta posteriormente, não foi porque constituíssem a compreensão de um momento histórico resultado da evolução de vários séculos de elaboração cultural grega, o que de fato o faziam, mas única e exclusivamente porque essa compreensão havia frutificado, havia produzido uma síntese paradigmal daquela evolução, se havia traduzido em idéias capazes de se constituírem como o dever ser de uma nova história que se orientasse no sentido por elas indicado. De uma maneira geral, podemos dizer que toda consciência de uma evolução histórica só pode se constituir como o dever ser de uma nova história, se apresentar um caráter ativo, se for capaz de frutificar, de produzir uma síntese paradigmal da evolução de que é consciência e de se traduzir em idéias que encerrem em si uma vocação normativa. Ora, vimos como o historicismo é sempre a compreensão passiva de uma evolução histórica, como o fruto dessa compreensão é ainda e sempre a consciência da mesma evolução. A posição do dever ser para uma nova história fica assim excluída como possibilidade para qualquer tese verdadeiramente historicista. E isto distingue de modo absolutamente essencial as doutrinas historicistas de qualquer outro sistema de idéias europeu.

A referência a acontecimentos espirituais tais como o cartesianismo ou o kantismo poderia, talvez, contribuir para um maior esclarecimento deste importante ponto. Como o historicismo, esses acontecimentos se explicam também por determinadas condições sociais, culturais e históricas existentes na Europa em diferentes épocas. Contrariamente ao historicismo, entretanto, eles podem, embora constituam também uma consciência dessas condições, ser delas isolados e considerados sob uma forma relativamente independente da história. Sob essa forma poderiam ser importados por países como o nosso e exercer mesmo uma considerável influência. Tivéssemos sido profundamente marcados pelo espírito do cartesianismo ou do kantismo e a nossa estrutura mental seria certamente outra. Uma tal possibilidade

se explica pelo fato de que tais acontecimentos representam o fruto da consciência de uma determinada evolução histórica e não simplesmente esta consciência. Em conseqüência podem se constituir como o dever ser de uma nova história que se oriente no sentido por eles indicado e produzir efeitos de uma importância incalculável. Certos acontecimentos espirituais ocorridos na Europa tais como o romantismo ou o positivismo puderam constituir-se como um dever ser para a nossa história. Mas tanto um quanto outro representaram uma consciência defeituosa da evolução histórica que os havia precedido e os frutos que produziram, trazendo a marca dessa deficiência, não deram origem a idéias do dever ser que no total exercessem sobre nós uma influência favorável ou benéfica.

Se procurarmos agora indagar como seria possível situar o historicismo dentro dessa nossa análise seremos levados a constatar que nenhuma doutrina européia ofereceria tantas dificuldades para se constituir como um dever ser de nessa história.

O historicismo hegeliano, existindo apenas como compreensão contemplativa, como consciência passiva de uma determinada evolução histórica que não foi a nossa, nada tem a nos oferecer senão um método que, ou é formal e então desmente a própria finalidade, ou possui um sentido concreto, emerge da matéria mesmo da reflexão histórica e nesse caso desmente a possibilidade de sua aplicação à realidade brasileira. O historicismo de Marx, na medida em que não é ilusório, consiste na expectativa da emergência, num futuro próximo, de uma consciência universal e por isso só tem a nos oferecer soluções que negariam a particularidade do problema brasileiro. Os historicismo de Dilthey e de Mannheim nos oferecem mais do que isso, nos oferecem idéias que se esforçam por transcender o fluxo da história. Mas a preocupação de evitar posições metafísicas marca-os também com o

estigma da esterilidade. Tanto as idéias de Dilthey, que resultam de um estudo das condições imanentes à elaboração dos diferentes tipos de doutrinas filosóficas, quanto as de Mannheim, que conduzem a uma curiosa forma de sociologia do conhecimento, não nos podem ser de utilidade alguma porque se mostram igualmente incapazes de se constituírem como o dever ser de uma nova história: consistem em sínteses de idéias sem poder formativo, em meras explicitações de modos da consciência da evolução histórica que as precedeu.

Constituir a cultura brasileira sobre bases historicistas parece portanto, uma estranha aberração sobretudo quando a tentativa é feita por quem critica de modo tão severo as culturas que possuem um mero sentido ornamental. Na verdade estaríamos então diante de uma das formas mais acentuadas desse ornamentalismo cultural. Podemos mesmo dizer, sem exagero, que estaríamos não somente diante de uma intensificação, mas de uma exacerbação monstruosa dessa forma.

O Brasil é um país novo. Essa constatação encerra um grande número de promessas, mas contém igualmente elementos inquietantes para o orgulho e a vaidade brasileiras. O fato de que somos um país novo cria limitações para as nossas possibilidades de assimilação cultural que precisaremos aprender a aceitar com simplicidade e modéstia, se quisermos realmente possuir um dia a estrutura de uma consciência verdadeiramente nacional. Um dos erros mais nefastos da inteligentsia brasileira de todos os tempos foi acreditar que ela própria, a elite intelectual do país, se situava em planos espirituais mais ou menos próximos daqueles em que se situam as elites das nações possuidoras de uma grande e antiga cultura. Sessenta por cento da população do país é composta de analfabetos - assim ou de forma análoga se exprimiria tal convicção - mas os que estudam, os que sabem, os que vivem para

o espírito pouca diferença fazem dos que, na Europa, representam a inteligentsia.

Tal maneira de considerar as coisas encerra um indiscutível erro de visão. O fato de sessenta por cento da população de um país ser analfabeta não pode deixar de se refletir da maneira mais grave na mentalidade dos quarenta por cento restantes e de maneira ainda mais grave na dos círculos extremamente restritos das elites. Há em toda alma humana uma parte individual, uma parte que é o resultado da iniciativa, do esforço e das oportunidades do indivíduo, e uma parte coletiva, uma parte que é o resultado da iniciativa, do esforço e das oportunidades da coletividade a que pertence o indivíduo. Assim por mais que o intelectual brasileiro tenha desenvolvido as suas faculdades e capacidades, a parte coletiva de sua alma reflete ainda hoje a situação deplorável da educação do nosso povo. Se constitui como um vazio de aspirações e de impulsos que empresta à totalidade de seu ser um caráter desarmonioso e incompleto.

Não será daí, mais do que de uma suposta consciência alienada, que terá surgido a tendência ornamental de nossa cultura? No esforço inconsciente de esconder essa disformidade, essa deficiência estrutural do seu espírito, o intelectual brasileiro não terá sido levado a procurar a espuma, a vibração de um presente cheio de imprevistos e aventuras?Não será possível explicar assim o interesse que sempre manifestou pelo último acontecimento intelectual ocorrido na Europa, pelo último livro publicado, pelo último movimento literário ou artístico? Não teríamos encontrado desse modo a chave interpretativa para o curioso fenômeno em virtude do qual, num debate de idéias entre brasileiros, o sucesso parece estar sempre assegurado aquela concepção estrangeira que tem a seu favor uma data mais recente? Não estaria assim explicado o nosso interesse pela poesia concreta,

pela pintura abstrata? O lance do momento, o imprevisto, o surpreendente, esses estímulos de que vivem a nossa imaginação e inteligência, só não nos parecem suspeitos porque nos são superlativamente necessários. Mas então o problema que confrontamos, o verdadeiro problema, seria, não restituir à nossa consciência nacional uma autenticidade e uma integridade supostamente proscritas por fatores econômicos adversos, mas muito simplesmente empregar os meios adequadas, pedagógicos e culturais, na formação de uma consciência que até hoje não teve a possibilidade de emergir à existência. Vejamos um pouco mais até onde nos pode levar esse amor pelo imprevisto intelectual, essa paixão pela idéia nova, sensacional e ousada. Segundo nos diz o Sr. Helio Jaguaribe, no livro já citado, "são insubsistentes as pretensões de considerar fenômenos historicamente determinados como as ideologias, em função de valores como o bem e o mal, a verdade ou o erro". De acordo com o mesmo autor "as ideologias (...) são elas próprias tabulas de valores que, embora subordinadas a certo sistema cultural e determinadas por dada situação, comandam o comportamento social de uma comunidade. Daí o fato de que as ideologias devem ser avaliadas por dois outros critérios que são o da representatividade e o da autenticidade" *(Nacionalismo na Atualidade Brasileira,* pág. 48). Acrescentemos a fim de completar o quadro apresentado que para o senhor Helio Jaguaribe o que empresta ao Brasil de após 1930 uma posição privilegiada é exatamente o fato de que em nosso país a linha de maior representatividade ideológica para todas as classes sociais – à linha do ideal desenvolvimentista corresponde à linha de maior autenticidade histórica. Nas páginas precedentes havíamos feito referência à arrogância com a qual o pensamento desenvolvimentista, em imitação ao pensamento marxista, criticara e repudiara idéias e conceitos admirados pelas nossas gerações passadas. Não havíamos entretanto indicado de maneira precisa quais haviam sido essas idéias. É chegado agora o momento de convergir nossa atenção sobre esse ponto decisivo.

O que na realidade nos propõe aqui o pensamento desenvolvimentista? Que substituamos os critérios do Bem e do Mal, do Erro e da Verdade, na apreciação dos fenômenos históricos, isto é, na apreciação daquilo que é mais essencial à vida humana, pelos critérios da autenticidade e da representatividade, que em análises subseqüentes e em outro trabalho do autor[7], são convenientemente elucidados.

O autor do *Nacionalismo na Atualidade Brasileira* nos desculpará se nos dispensarmos de reproduzir aqui tais análises elucidadoras. Elas nos parecem infinitamente inúteis porque nenhuma soma de explicações, interpretações e esclarecimentos poderá jamais investir critérios de julgamento tão inidôneos quanto os da representatividade e autenticidade, da aparência de autoridade que lhes seria necessária para um confronto, mesmo jocoso, com os critérios do Bem e da Verdade. Chegados a este ponto das nossas indagações o fato de o marxismo estar exercendo uma influência na formação da nossa inteligentsia desenvolvimentista passa a constituir fonte de grave preocupação e mesmo de alarme. Como é possível acreditar-se na emergência de uma consciência nacional autêntica, quando o fato dessa emergência pretende traduzir-se por uma tal manifestação de imaturidade e de irresponsabilidade?

A nossa atitude não é sem precedentes, dirão os portadores dessa pseudoconsciência autêntica. Homens como Marx ou Mannheim conceberam de modo mais ou menos análogo os critérios que deveriam ser utilizados na apreciação dos fenômenos da evolução histórica. Mas o que nos impressiona, o que nos parece constituir uma manifestação de irresponsabilidade e de imaturidade é o fato de se escolher como mentores para um país como o nosso ainda sem meios de reagir centra

[7] "Para uma Política Nacional de Desenvolvimento" – Nº 5 – *Cadernos* do Nosso *Tempo.*

os perigos de certas idéias e sem a possibilidade, por conseguinte, de recobrar um equilíbrio mental levianamente perturbado - o fato de se escolher para esse fim, dizíamos, homens como Marx ou Mannheim, isto é, personalidades das quais o mínimo que se poderá dizer é que não são espíritos representativos da cultura ocidental.

Uma discussão sobre os autores que na época atual poderiam se qualificar como espíritos representativos de uma tal cultura seria prematura nessa fase de nossa exposição. Até agora o que nos tem preocupado é mostrar que as categorias do desenvolvimentismo não são de origem brasileira, que correspondem, do mesmo modo que as outras noções em curso no país, a idéias importadas do estrangeiro e que essas categorias derivam da interpretação do mundo intentada pelo pensamento marxista. Que os nossos intelectuais desenvolvimentistas, na consideração de pontos importantes como seja a questão da Verdade, coincidam com Marx, com autores adeptos ou simplesmente influenciados pelo marxismo (como Mannheim certamente o foi) é fato que contribui naturalmente para a consolidação da nossa tese mas que além disso nos faz ver o perigo que há em se apresentar como cultura autêntica, como consciência autêntica da realidade brasileira, uma interpretação do mundo copiada de outros povos. Porque a verdade é que enquanto sabemos estar lidando com idéias oriundas do estrangeiro a capacidade de persuasão que elas possam encerrar dependerá unicamente da qualidade intrínseca de cada uma delas, o que permitirá à nossa decisão, ao nosso ato de escolha, à nossa preferência por este ou aquele sistema de valores de se exercer livremente em face de uma concorrência, de uma competição leal e franca que tivesse por prêmio final a nossa adesão a tais Valores. Mas a questão se configura de outro modo quando uma idéia se apresenta não mais sob o aspecto de um valor entre vários, a ser julgado pelos seus próprios méritos, mas como o

único valor capaz de representar a realidade, a autenticidade daquilo que efetivamente somos. Em tal caso uma ação insidiosa é posta em jogo no sentido de paralisar o nosso julgamento crítico e de nos fazer aceitar uma idéia simplesmente porque ela se recusa a participar da competição normal em que vivem todas as idéias, pretendendo como pretende, corresponder ao que há de verdadeiramente real, de verdadeiramente autêntico na nossa experiência do mundo. É por esse motivo que os resultados que a nossa análise até agora parece ter obtido se nos afiguram extremamente preciosos. A inteligentsia desenvolvimentista não tem até o presente momento demonstrado o desejo de tornar claro o processo em virtude do qual se constituíram as bases do seu pensamento. Tem preferido ao contrário deixar na sombra, tanto quanto possível, esse aspecto de sua problemática para dar maior ênfase ao sentido de autenticidade de suas postulações. Ora, a pretensão de representar uma posição autêntica e de não precisar, por isso, se justificar diante de reivindicações inautênticas é como se sabe, uma das características mais marcantes do marxismo. Indo escolher como fonte de inspiração entre as diversas doutrinas que surgiram em solo europeu aquela que manifesta menor tolerância e capacidade de coexistência com as teorias que lhe são rivais, o pensamento desenvolvimentista foi levado a copiar o seu modelo estrangeiro de modo muito mais servil do que seria o caso se esse modelo pudesse encerrar uma incitação à tolerância e à consideração de pontos de vista diferentes do próprio. Nessa última hipótese o ato de copiar um modelo estrangeiro poderia a rigor comportar uma certa liberdade de interpretação pois que a escolha de uma idéia não implicaria em princípio a exclusão de todas as demais; e se essa liberdade pudesse atingir um nível de certa importância nos encontraríamos diante de um caso de reformulação das idéias do modelo copiado que equivaleria talvez a um verdadeiro ato de recriação. A cópia do modelo estrangeiro não corresponderia

pois a um ato de servilismo intelectual completo e poderia mesmo constituir o ponto de partida para um desenvolvimento fecundo e talvez autônomo.

E o que verificamos no caso do pensamento desenvolvimentista? A escolha do modelo marxista o obriga a uma fidelidade escrupulosa e estrita à noção de autenticidade. Para ele já não é mais possível "considerar fenômenos historicamente determinados como as ideologias, em função de valores como o bem e o mal, a verdade e o erro". Para ele "as ideologias devem ser avaliadas por dois outros critérios que são o da representatividade e o da autenticidade". Deixemos de lado o critério da representatividade que não é dentro do sistema desenvolvimentista senão um aspecto parcial da noção de autenticidade. Com efeito o critério da representatividade, tal como o concebe o senhor Helio Jaguaribe, nada mais é do que a exigência de adequação entre a ideologia de uma classe e os seus interesses reais. Ora, para obter-se o critério da autenticidade, basta ampliar esta exigência a uma adequação entre a ideologia de uma classe e os interesses reais da comunidade a que pertence. Os dois critérios confundem-se como a parte se confunde com o todo. É na realidade a noção de autenticidade que constitui para o sistema desenvolvimentista o abre-te sésamo de todos os problemas. Mas um tal radicalismo que se justificaria talvez, se o critério da autenticidade não houvesse sido tirado de um modelo estrangeiro, ameaça se transformar no mais eficiente instrumento de desordem e de confusão mentais, em virtude mesmo do fato de não ter surgido das realidades da vida nacional: pois como poderíamos chegar ao que é autênticamente brasileiro utilizando o caminho de idéias que por isso mesmo que são de origem estrangeira, deverão ser forçosamente inautênticas?

Na medida em que um tal critério se prenda a concepções filosóficas mais duráveis e não represente simplesmente uma moda

passageira e superficial, o que nos resta a fazer é permitir o ressurgimento do problema já examinado no capítulo anterior, o problema da consciência alienada. Segundo a epistemologia desenvolvimentista, as idéias autênticas seriam então aquelas que derivam de uma consciência não alienada. Não-alienação e autenticidade, aliás, constituem hoje expressões de uma significação quase que idêntica; essa identificação encontra em nossos dias uma aceitação tão geral que se fala habitualmente de consciência autêntica, de consciência inautêntica, de ser autêntico, de ser inautêntico, sem que se levante sequer um instante, a questão das raízes filosóficas de um tal conceito, de data relativamente recente. Mas nós sabemos que estamos aqui diante do problema da alienação tal como o concebeu Rousseau, tal como, em virtude de sua teoria da bondade natural, só ele poderia conceber. É curioso observar como pensadores que não hesitariam em exercer uma crítica devastadora sobre as teses essenciais de Rousseau, utilizam sem a menor cerimônia essas noções de consciência ou existência autêntica ou inautêntica, como se se tratasse de premissas isentas de qualquer obscuridade ou livres de qualquer suspeita. Um Heidegger, por exemplo, faz dessas noções um elemento básico de sua análise existencial e por mais que procure consolidar essas noções com ingredientes derivados de outros tipos de pensamento filosófico, embora utilize conceitos kierkegaardianos para dar um sentido mais profundo à sua idéia do autêntico, o fato subsiste que em última análise é Hegel, e suas premissas metafísicas e através dele Rousseau e suas premissas éticas, a fonte principal onde vão se inspirar suas análises. Sem a concepção da bondade do homem natural, a noção de uma consciência alienada inautêntica ou inessencial seria impossível. E sem ela a idéia de fundar a epistemologia no critério da autenticidade pareceria um capricho arbitrário, a negação mesma dos métodos objetivos e racionais com que se procura dar aos processos de aferição da Verdade o máximo de garantias possíveis.

Restaria, entretanto, a outra possibilidade, a hipótese de que o critério da autenticidade não estivesse desse modo ligado a concepções filosóficas duráveis, não tivesse raízes românticas, não fosse o produto da revolução realizada por Rousseau no plano ético. Aqui os partidários das teorias que examinamos pareceriam estar menos protegidos contra um desmentido imediato porque a avaliação do que constitui a autenticidade de uma idéia não resultaria mais da análise filosófica, mas de um ato de fé, como a crença em poderes mágicos ou em aparições. Por que, por exemplo, desse ponto de vista, a teoria da ideologia de Marx ou a sociologia do conhecimento de Mannheim representariam idéias autênticas e as teorias apriorísticas de Kant, Max Scheler e Nicolai Hartmann, por exemplo, representariam idéias inautênticas? Não há meio filosófico de prová-lo. A única coisa que se pode dizer é que Mark e Mannheim têm um ar irremediavelmente diletante quando falam de problemas de epistemologia e que Kant e Hartmann (mas não Max Scheler) pouco ou nada se interessaram por problemas de sociologia. Para quem acredita que um interesse predominante pelos fatos sociais e econômicos seja imperativo da nossa época, a questão naturalmente já está resolvida. Mas o que significaria esse interesse? Significaria ele simplesmente que hoje as nossas atividades culturais estão mais adstritas às condições sociais e econômicas vigentes e que deveremos ter sempre presente ao espírito essas condições se quisermos que algumas dessas nossas atividades tenham o resultado desejado? Ou significaria outra coisa, a saber, que *todas* as nossas iniciativas culturais devam tomar por ponto de partida essas condições sociais e econômicas? Se for sob esta última forma que se deva apresentar o imperativo social e econômico, então será preciso dizer que se trata de uma imposição arbitrária e gratuita. Há mil aspectos da vida e da cultura humanas que podem ser compreendidos sem uma referência imediata aos fatores sociais e econômicos. Mas é da crença exatamente oposta que surgiram nos

tempos mais recentes as ciências sociais. O ponto de vista de tais ciênciais não coincide exatamente com o ponto de vista que reconhece a importância da natureza social do homem. Quem diz fatores sociais da vida e da cultura humana não diz necessariamente fatores sociológicos: há entre os dois pontos de vista uma certa diferença. E é justamente por não perceber a *nuance* que a sociologia do conhecimento tal como a concebe Mannheim pôde chegar a determinadas conclusões. Evidentemente tudo que o homem pensa ou faz baseia-se em sua natureza social. Platão, por exemplo, não seria possível sem Sócrates, sem Parmênides, sem a Constituição de Esparta, sem a Democracia ateniense, etc., etc. Kant não seria possível sem Descartes, sem Lutero, sem Hume, sem Newton, sem o Século das Luzes, etc., etc. Sócrates por sua vez não seria possível sem os Sofistas, sem os Fisicitas e assim *ad infinitum.* Essas condições naturalmente constituem fatores sociais que não são necessariamente contemporâneos da época em que viveram Platão e Kant, mas com relação aos quais as atividades culturais desses dois homens não foram independentes. Mas há um outro tipo de condições que a sociologia do conhecimento de Mannheim confunde arbitrariamente com os acima indicados, condições que para obedecer à terminologia criada pela "ciência" chamaremos de fatores sociológicos e com relação aos quais os pensamentos de Platão ou Kant podem se encontrar em perfeita independência. Quero referir-me a condições que são contemporâneas às atividades de que resultaram suas idéias ou doutrinas. O fato de Sócrates pertencer a uma classe social totalmente diversa daquela a que pertenceu Platão não impediu que se produzisse entre os dois homens um contato intelectual tal como jamais se viu repetir na história. O resultado desse contato a que chamamos hoje de platonismo representa o produto, a ideologia de que classe? Da classe a que Sócrates pertencia ou daquela a que pertencia Platão? Se procurarmos as raízes sociológicas do pensamento filosófico de Kant, em que classe

poderíamos colocá-lo? Seu apriorismo ético o colocaria entre os conservadores. Com efeito a idéia de uma moral com validade universal é o fato de um espírito profundamente conservador. Mas o seu formalismo ético, a sua recusa em aceitar a motivação empírica, as máximas particulares da razão, trairiam antes uma posição revolucionária e inconformista. Não é preciso lançar mão de uma grande perspicácia filosófica para compreender que o imperativo categórico de Kant é uma transposição para o plano racional da tese revolucionária de Lutero sobre o arbítrio escravo: nessa tese como naquele imperativo, tudo o que é imediato, tudo o que é compromisso, tudo o que é mundano é afastado de modo radical. Não é preciso recorrer a uma grande sutileza de análise para compreender que a condenação das boas obras em Lutero encontra em Kant o seu equivalente filosófico na rejeição da sensibilidade, das emoções e das tendências instintivas como critérios de moralidade. Mas não teríamos então um Kant conservador e revolucionário ao mesmo tempo e isto não de um modo que seria compreensível (como, por exemplo, se essas duas tendências se referissem a problemas diferentes), mas da maneira mais inconcebível, pois que essas duas tendências se encontrariam simultaneamente na intimidade mesma do seu maior problema, do problema em virtude do qual o seu nome será sempre lembrado pela posteridade? Na verdade basta convergir um momento nossa atenção sobre as supostas relações existentes entre as idéias de cultura e as condições sociais dos homens que as produziram para verificarmos a arbitrariedade e a gratuidade de uma posição sociológica em matéria de epistemologia[8]. Para se

[8] Mannheim procura evitar a dificuldade do problema reconhecendo a existência de uma classe, a dos intelectuais, que considera "relativamente desligada de uma situação social específica". Mas não são justamente os intelectuais as fontes das ideologias e não é ridículo elaborar uma teoria das ideologias de classe, quando os principais responsáveis por essas ideologias não constituem e não poderão jamais constituir uma classe, entendida em sentido sócio-econômico?

chegar a tais resultados é necessário em primeiro lugar acreditar-se no postulado da luta das classes sociais. Somente numa sociedade constituída por classes que se encontram em permanente estado de luta é possível conceber-se classes em ascensão, que não pensam senão nos interesses de sua promoção e classes já ascendidas, que não pensam senão no interesse de manter o *status quo*. Uma vez concebido um tal estado, os ideais éticos que normalmente regulam a totalidade de uma sociedade composta de diferentes classes sociais, classes que não estão em luta permanente, classes em ascensão ou já ascendidas mas sem idéia fixa de sua promoção ou da manutenção do seu *status quo;* uma vez concebido um tal estado, dizíamos, os ideais éticos fragmentam-se, transformam-se numa pluralidade de normas que correspondem à pluralidade de classes. As classes sociais perdem a sua inocência ideológica, se assim me posso exprimir, deixam de ser grupos sociais que, embora de forma limitada, participam da totalidade da vida moral e espiritual da sociedade a que pertencem para se transformarem em clubes fechados, com palavras de passe determinadas, lemas e *slogans* inconfundíveis. Em resumo, as classes passam a ter uma ideologia. Ao indicarmos esse processo em virtude do qual se torna possível uma sociologia do conhecimento tal como a concebe Mannheim, difícil nos é evitar a evocação das pesadas atmosferas de radicalismo político em que homens com fisionomias fanatizadas se comunicam através das minúsculas aberturas de portas ciosamente fechadas aos não afiliados, difícil nos é não trazer à lembrança o espírito de suspeita, de incerteza, de subentendidos fatais em suas conseqüências que pairam sobre todo o sinistro aparato dos processos políticos revolucionários e sobre a atmosfera eletrizada das conspirações.

Vemos assim que a teoria da ideologia de Marx ou a sociologia do conhecimento de Mannheim resultariam nessa segunda hipótese de um ato de fé, da crença na luta de classes. É impossível provar-se

cientificamente que esta luta seja uma condição fatal e inevitável da vida em sociedade. A teoria da ideologia de Marx ou a sociologia do conhecimento de Mannheim podem parecer idéias autênticas para quem conceba a produção de idéias como se realizando dentro de um espaço de tempo extremamente limitado, dentro da duração de tempo correspondente a uma existência individual. De acordo com tal concepção o sentido social das idéias perderia a sua dimensão temporal para concentrar-se num só momento, o momento da contemporaneidade. As relações sociais no tempo seriam assim obliteradas e substituídas por relações sociais no espaço. O criador de idéias deixaria de ser influenciado pelos seus antepassados, pela sua posição no tempo histórico, para ser influenciado pelos seus contemporâneos, pela sua posição no espaço social considerado como um presente. A elaboração das doutrinas passaria a ser feita não através da assimilação de obras escritas no passado, a que se combinariam as necessidades do presente, mas através do contato com fatos, situações e pessoas contemporâneas que passariam a constituir o único meio, o único terreno e o único clima propicio à sua eclosão.

Construir sobre bases tão frágeis uma nova epistemologia é um esforço que parece, por conseguinte, oferecer poucas perspectivas de sucesso. A autenticidade das idéias no sentido um tanto gratuito em que a estamos encarando deveria pelo menos exigir que elas mergulhassem suas raízes numa sociedade que não é apenas a sociedade do momento em que estão sendo elaboradas, mas a sociedade de todos os tempos, a sociedade humana tal como ela se constituiu nos primórdios da nossa existência histórica. A tendência de Marx e de Mannheim a considerar como realidade capaz de constituir legítimo *back-ground* de uma idéia unicamente o quadro social momentâneo e efêmero em que se situa essa idéia, deriva certamente do repúdio leviano e irresponsável da herança cultural da humanidade levado a cabo pelo marxismo.

Se a postulação da autenticidade da teoria da ideologia de Marx ou da sociologia do conhecimento de Mannheim no último sentido indicado resulta de um ato de fé, o critério da autenticidade ele próprio, nesse mesmo sentido, poderia ser compreendido como tendo nascido do horror instintivo de Hegel pelo "dever ser" combinado com o receio de Marx de passar por utopista. Teriam sido então essas duas atitudes a origem da estranha concepção de um dinamismo, de um processo, de uma evolução histórica determinada não por um "dever ser" mas por um "ser" dotado de autenticidade. A consciência de dever orientar em tal ou qual sentido os acontecimentos teria sido em conseqüência substituída pela consciência de que os acontecimentos *por si mesmos* se orientariam em tal ou qual sentido, se a consciência que os refletisse fosse autêntica. Mas nesse caso bastaria utilizar uma pequena dose de malícia para perceber por debaixo da tênue camada de verniz científico a vasta quantidade de pressupostos éticos que existe nas concepções marxistas. A esses pressupostos deveríamos então atribuir a impureza da posição historicista do pensamento de Mark. E nesse caso seria necessário admitir que a consciência do proletariado universal provavelmente jamais teria emergido ao plano histórico, pelo menos na forma por que o fez, se o intelectual burguês, Karl Marx, não tivesse sentido dentro de si o impulso ético, a pressão do dever ser que ele naturalmente, temendo a acusação de utopísmo, escondeu sob a máscara de uma consciência autêntica.

Mas se o critério da autenticidade nessa segunda hipótese nada mais fosse do que um disfarce, do que uma máscara que os "espíritos científicos" tenderiam a usar para atenuar a impressão vetusta que o critério do Bem e do Mal pudesse por ventura causar, que inconveniente haveria em adotar-se esta máscara ou este disfarce? Apresentado desse modo o problema poderia parecer comportar uma solução relativamente simples. Mas a verdade é que em momento algum a cultura de um país

estaria mais ameaçada do que quando perdesse de vista os seus pressupostos éticos, em virtude de máscaras e disfarces estabelecidos por teorias que se atribuiriam um caráter de ciência. De que há em Marx pressupostos éticos não temos a menor dúvida; mas isto longe de conferir às suas teorias uma autoridade imediata as torna eminentemente suspeitas pois tais pressupostos não são francamente proclamados. O perigo que há em dissimulá-los é que ficamos assim privados da possibilidade de examiná-los e desse modo de dar-lhes ou retirar-lhes o nosso livre assentimento. A vantagem de expô-los ao ar livre é que podemos além de dar-lhes ou não nossa adesão, compreender os motivos da nossa decisão.

No curso da nossa análise do pensamento desenvolvimentista, havíamos constatado: primeiro, que a sua adoção da tese historicista contradizia a sua pretensão de estar fundando uma cultura verdadeiramente autêntica; segundo, que a sua adoção do conceito de autenticidade como critério epistemológico, não só encorajava um tipo de cultura mais servil, mais dependente de modelos estrangeiros do que todos os que já prosperaram em terras brasileiras, como também permitia, caso não se tivesse consciência da origem primariamente rousseauniana e secundariamente hegeliana do conceito, o estabelecimento de um clima de arbitrariedade que transformaria em farsa grosseira e inconseqüente qualquer esforço de fixar critérios para o ato do conhecimento. Examinando o historicismo marxista e a sociologia do conhecimento de Mannheim, do ponto de vista da autenticidade entendida como consciência sociológica e como horror ao dever ser, havíamos verificado que essas doutrinas não passavam com sucesso os testes realizados segundo tal critério. Isto por si só não significa naturalmente que tais doutrinas sejam falsas. Qualquer ponto de vista filosófico, qualquer doutrina, qualquer teoria poderá sempre ser refutada à luz do mesmo critério. Sem a intenção de fazer

jogo de palavras, devemos dizer que a dificuldade a respeito do critério da autenticidade, nessa segunda maneira de entendê-lo, é que precisamente ele não é autenticamente um critério. Trata-se, como já vimos de um disfarce, de uma máscara encobrindo um postulado ético. Qualquer teoria que aceitasse ser por ele julgada, estaria na verdade prestando-se a uma mistificação. Sua condenação seria inevitável.

Julgamos ter suficientemente mostrado que a adoção do conceito de autenticidade como critério epistemológico nos levaria imediatamente a uma contradição com a idéia de uma cultura genuìnamente brasileira. Mas, das duas hipóteses encaradas, a primeira, a possibilidade de se admitir as origens românticas e rousseaunianas de uma epistemologia da autenticidade, nos obrigaria a aceitar postulados éticos que rejeitaríamos normalmente em outras circunstâncias; e a segunda, baseada na consciência sociológica e no horror ao "dever ser", pensamos ter bem caracterizado como uma falsificação dos processos legítimos de aferição da Verdade. Esperamos assim ter levado a bom termo essa parte da nossa discussão, acreditando como acreditamos que seja desnecessário apresentar mais argumentos para amparar a conclusão que tiraremos agora a respeito dos critérios da representatividade e da autenticidade, conclusão que irá se reunir ao que já havíamos antecipado - tais critérios são inidôneos e indignos de figurarem num confronto mesmo jocoso com os critérios do Bem e da Verdade[9].

[9] No seu livro *Consciência e realidade 1Vacional* o Senhor Álvaro Vieira Pinto oferece uma nova contribuição para o pensamento desenvolvimentista: a distinção entre a "consciência Ingênua" e a "consciência critica". Na realidade essa aparente novidade resulta da combinação de duas idé1as já nossas conhecidas: a idéia de que duas concepções são diferentes porque são diferentes as estruturas das consciências que as pensam e a idéia de uma oposição entre duas formas de pensar baseada em critérios inidôneos e que são na realidade simples metamorfoses do critério da autenticidade.

IV. Desenvolvimento como necessidade histórica dos países novos. O "New Deal" das emoções. A cultura como fator

IV. Desenvolvimento como necessidade histórica dos países novos. O "New Deal" das emoções. A cultura como fator

Façamos uma pausa para examinar, independentemente dos problemas levantados pela idéia de cultura, a eventual validade do ideal desenvolvimentista. Não é um fato que esse ideal inspira hoje a totalidade dos países pobres que constituem mais de dois terços da população do mundo? Não seria absurdo procurar recusar um tal ideal sob a alegação de que ele está habitualmente associado a noções falsas, a uma concepção marxista da cultura, a uma visão das relações internacionais profundamente deformada pela paixão sectária?

Não podemos ter dúvida a respeito. O ideal desenvolvimentista representa hoje em dia não só um imperativo digno de nosso respeito e acatamento como uma força histórica irrecusável. O problema é saber se o "New Deal" de emoções de que fala o economista anglo-americano A. Gerschemkron[10] referindo-se à vontade de crescimento que deverão manifestar as nações pobres diante das possibilidades atuais de um rápido desenvolvimento - o problema é saber se esse "New Deal" de emoções deverá forçosamente assumir o caráter violento e dramático da problemática marxista.

Nossos intelectuais desenvolvimentistas sentiram até um certo ponto a dificuldade da questão. Por isso, embora intimamente tenham

[10] A. Gerschenkron, "Economie Backwardness in Historical Perspective", em The Progress of Underdeveloped Areas de A. Gerschenkron e outros.

decidido que o "New Deal" deveria consistir nas emoções inspiradas pelo *pathos* comunista, exteriormente usam de uma certa circunspeção e não manifestam com relação à doutrina de Marx senão um interesse "crítico". Cabe-nos portanto distinguir entre o aspecto interno e o aspecto externo do pensamento desenvolvimentista. Externamente esse pensamento se pretende livre, desembaraçado, independente dos dogmas do marxismo. Externamente ousa confessar-se submisso apenas à autoridade da ciência, ousa declarar-se atraído apenas pela idéia do crescimento nacional. Mas intimamente as suas convicções coincidem, uma após outra, com as teses do marxismo, o que os leva a realizar pronunciamentos sobre problemas de cultura quando na verdade, na qualidade de meros psicotécnicos, de meros teóricos do desenvolvimento nacional, sobretudo na qualidade de críticos ferrenhos de nossa cultura ornamental, o terreno a lhes ser circunscrito deveria normalmente não ultrapassar os limites de um esforço de reconversão de estruturas psicológicas e de práticas sociais contrárias aos objetivos que eles têm em vista[11].

Por que, por exemplo, a idéia do desenvolvimento do Brasil deve estar necessariamente ligada à idéia de que a sua consciência viveu até hoje num estado de alienação? Por que, se formos desenvolvimentistas, deveremos necessariamente reconhecer a procedência da tese historicita ou a validade de uma epistemologia da representatividade e da autenticidade que despreza, que considera ultrapassada a aplicação dos critérios do Erro e da Verdade, do Bem e do Mal no processo do conhecimento e do estabelecimento de

[11] O senhor Celso Furtado nos parece ser o representante do desenvolvimentismo brasileiro que menos merece esta critica. Suas simpatias pela filosofia social de Marx não o impedem de realizar análises econômicas com louvável rigor e objetividade e suas raras e rápidas profissões de fé culturais por isso mesmo que são rápidas e raras não nos parecem exigir um escrutínio severo e minucioso.

valores? Por que, finalmente, para seguirmos o credo desenvolvimentista, deveremos começar por acreditar na noção absurda de uma luta sem tréguas entre as nações proletárias e as nações burguesas como se somente o ódio pudesse alimentar o nosso sentimento nacionalista, como se Marx pudesse ter tido no plano internacional a razão que obviamente lhe faltou no interior dos quadros nacionais?

Não, é por demais exorbitante o preço que querem nos fazer pagar pela satisfação de uma ambição legítima. Em que povo nos tornaríamos, mesmo supondo que a febre marxista nos permitisse uma intensificação de atividades capaz de promover, a curto prazo, a nossa riqueza, nacional? Em um povo de ressentidos, de ignorantes, de *parvenus* incapazes de persistirem no caminho por vezes estreito, sempre longo, de um enobrecimento gradual. Os homens de dinheiro que no Brasil procuram dar ao país uma consciência proletária são justamente aqueles que nunca fizeram de seus recursos próprios um instrumento destinado a aumentar os recursos de nação ou aqueles que perderam o sentido da dignidade da pobreza no processo mesmo da aquisição de uma riqueza pessoal. Tenhamos essa dignidade e a honestidade de identificar numa só preocupação o nosso destino individual e o destino da nação. O Brasil é um país pobre, não o transformemos numa nação proletária. Não alicercemos a nossa eventual prosperidade do futuro sobre a inveja dos países ricos, sobre o ressentimento da nossa situação mais modesta, sobre a ingratidão dos benefícios reais que já nos foram dispensados.

O "New Deal" de emoções, necessário à aceleração do nosso processo de desenvolvimento deve certamente poder comportar ingredientes psicológicos diferentes daqueles que nos propõem os marxistas. Assim como no plano nacional o sindicalismo contemporâneo

desmente da maneira mais formal a fatalidade histórica da luta de classes, permitindo as associações operárias de exercerem sobre as associações patronais uma influência decisiva através de métodos parlamentares, sem a crueza de uma guerra de extermínio; assim como o "fordismo" anglo-americano cobre de ridículo e revela sem *ambages* toda a ingenuidade da teoria da mais valia, fazendo do nível alto dos salários a mola principal da prosperidade nos negócios - do mesmo modo deverá ser possível no plano internacional conceber as relações entre os países não como uma luta entre nações proletárias e nações burguesas, mas como um sistema de reciprocidade de interesses. A estabilização em nível alto do preço dos produtos primários exportados pelos países pobres poderia ser eventualmente uma das manifestações do "fordismo" praticado em âmbito internacional[12]. Naturalmente para dar curso a essa concepção não basta que os países pobres, que os países subdesenvolvidos, a entretenham. É necessário que os países abastados também a adotem. Mas que chances haveria de sermos tratados não como proletários ressentidos, mas como pobres com ânimo de progresso se fôssemos os primeiros a proclamar aquela primeira condição como sendo inelutavelmente a nossa? Nas conferências mundiais uma tal atitude não poderia ter como resultado senão o fato de ficarmos confundidos na massa confusa dos países que se agitam inutilmente, alimentando o coro exaltado das acusações, incapazes que seríamos de contribuir para soluções eficazes de convivência internacional. Nas negociações bilaterais aquela atitude revelaria uma curiosa incapacidade de compreender o ponto de vista do nosso interlocutor, uma certeza infantil de que somos nós sempre quem tem razão, como se as hesitações, os escrúpulos, as reticências

[12] Na fase atual da economia brasileira tais medidas seriam obviamente insuficientes. No nosso caso a cooperação econômica internacional deveria possivelmente se traduzir pela concessão de importantes créditos a longo.

do país rico que negocia conosco tivessem a sua origem unicamente num maquiavelismo inextirpável, numa sede de ganho incontrolável, na indiferença ou mesmo no ciúme dissimulado pela eventualidade de um progresso da nossa vida econômica e social. No plano da nossa existência interna finalmente a mesma atitude justificaria todos os desleixos consentidos, todos os erros cometidos, todas as imprudências praticadas. A fatalidade marxista em virtude da qual o proletário não pode escapar do círculo de ferro de sua miséria, se estenderia a toda a nação brasileira. A corrupção política, a certeza de vistas da administração, a falta de bom-senso nas finanças - todos esses elementos da vida da nação em que se reflete a escolha que de si mesmo fez o povo, passariam a ser considerados não como manifestações de sua inteira liberdade, mas como o resultado de uma fatalidade inelutável. Teria sido a miséria, teria sido o círculo de ferro dentro do qual se move a nação brasileira à origem de todas essas calamidades. Do ponto de vista interno, o problema do Brasil deixaria assim de se constituir como a necessidade de um combate à corrupção política, à ineficiência administrativa, à extravagância em matéria financeira para se transformar na expectativa cada vez mais impaciente do momento em que surgiria, para castigo das nações abastadas, a aurora jubilosa das nações proletárias. Inútil é dizer que durante todo o tempo em que se mantivesse essa expectativa, problemas de moralidade pública, de eficiência administrativa, de vigilância social e de bom-senso econômico, isto é, os verdadeiros problemas do país, deixariam de ter importância; e só os empreendimentos que se apresentassem como precursores de um futuro não proletário conseguiriam despertar interesse e entusiasmo. Inflações, desamparo social, inferiorizarão do tipo humano nacional, desvalorização das elites - nada disso teria importância. O essencial é que o Brasil, nação proletária, nação aprisionada no círculo de ferro da miséria fizesse o mundo falar de si, do seu futuro extraordinário, de suas estonteantes

promessas. Já não foi um pouco o que fizemos construindo uma capital suntuária, construindo Brasília?

O "New Deal" de emoções que nos é necessário deveria certamente comportar ingredientes diferentes dos que esboçamos acima. Que ingredientes seriam esses? O fato de nossa vontade de crescer estar assim desembaraçada daqueles elementos de ressentimento, de inveja e de fatalismo marxistas - esse próprio fato nos indicaria o caminho. Se pudéssemos considerar os países ricos e desenvolvidos não como inimigos mesquinhos ou maquiavélicos mas como exemplos e modelos - os quais como todo exemplo, como todo modelo representarão sempre para nós uma certa soma de perigo - se pudéssemos considerá-los assim, a tensão que existirá sempre forçosamente entre eles e nós adquiriria naturalmente um caráter mais sadio, permitindo-nos distinguir neles o que há de aproveitável e o que há de inutilizável para nós, permitindo-nos sobretudo realizar tal distinção num terreno específico: no terreno da cultura. Sobre as iniciativas técnicas, econômicas e sociais dos países desenvolvidos os riscos que corremos de nos enganar são relativamente pequenos. É quase sempre possível determinar, mesmo na ausência de uma grande capacidade de previsão, se tais iniciativas podem ou não se constituir como exemplos para nós. Mas no terreno da cultura o caso é diferente. São enormes os riscos que corremos de nos enganar quando o problema a resolver consiste na escolha de modelos culturais; e nesse terreno as conseqüências de tais enganos são naturalmente desastrosas. O que entretanto lhes empresta um caráter fatal é o fato de produzirem eles conseqüências também no campo econômico e social, conseqüências seja dito de passagem, igualmente desastrosas e o que é pior, insuscetíveis de qualquer grau de previsão. Para a elucidação do ponto que queremos aqui focalizar constitui matéria de reflexão interessante à obra de Max Weber. Embora suas análises sobre a ética protestante

e o espírito do capitalismo tenham sido conduzidas num clima de "neutralidade ética" isto é, num clima de indiferença pela significação intrínseca do fenômeno cultural, as conclusões a que chegou deveriam alertar o materialista mais empedernido, mais indiferente aos problemas do espírito para o fato de que esses problemas se revestem de uma irrecusável importância pelo menos quando os encaramos em suas conseqüências econômicas e sociais. Uma atitude de desprezo, de cinismo ou de indiferença com relação ao problema da cultura encarada como fenômeno autônomo, não justificaria por conseguinte por si mesma uma total desatenção para com os elementos que no contexto cultural de uma sociedade possam servir de estímulo ao estabelecimento da prosperidade material dessa sociedade. Pois bem. Se o que interessa realmente aos desenvolvimentistas brasileiros é exclusivamente o progresso econômico e social do país - se é a atitude cínica, indiferente ou de desprezo que preconizam com relação ao problema da cultura encarada como fenômeno autônomo – se só os entusiasmam as "ideologias" capazes de promover aquele progresso - por que não manifestam eles uma preferência pela "ideologia" protestante que a história tem provado ser mais eficiente do que a católica ou mesmo do que a marxista? (Pensemos no exemplo recente constituído pelo contraste entre a Alemanha Ocidental católica, mas ajudada pelas forças do capitalismo protestante e a Alemanha Oriental protestante, mas sem outra assistência que a das forças do marxismo.) Estamos evidentemente raciocinando a título experimental, conscientes de que os desenvolvimentistas encontram dificuldades, como nós próprios o fazemos, de aceitar as premissas de um tal raciocínio. Mas as suas dificuldades são diferentes das nossas. Nós rejeitamos o critério da "neutralidade ética", eles o aceitam. O que os distingue de um Max Weber é a incompetência, a incoerência que manifestam na aplicação de um tal critério. De qualquer modo a experiência é útil pois mostra como é inviável a tentativa de se adotar, em nome de valores

econômicos e sociais, uma atitude displicente com relação ao problema da cultura encarada como fenômeno autônomo. O que somos econômica e socialmente é inelutavelmente uma conseqüência do nosso Ser cultural. E se o marxismo, com a sua teoria da ideologia, afirmou exatamente o contrário, postulando para as manifestações culturais o caráter de epifenômeno dos processos de produção econômica, a razão disso devemos procurá-la precisamente na incapacidade de Marx de observar uma "neutralidade ética" na sua análise dos fenômenos de cultura. Sua teoria da alienação em virtude da qual todo o pensamento humano é envolvido na mesma condenação que lançou sobre os métodos de produção econômica, nos mostra bem como lhe era impossível manter-se frio diante do fenômeno de cultura, como lhe era impossível respeitar aquela neutralidade, única atitude que lhe poderia ter permitido verificar sem paixão, sem emocionalismo, até que ponto as idéias de cultura são capazes de influir sobre a vida social e econômica das comunidades.

A elite desenvolvimentista deveria assim se decidir entre as duas atitudes possíveis em face do problema da cultura, encarada como fenômeno autônomo. A primeira seria uma atitude de homens técnicos, interessados apenas na solução de questões imediatas. Em tal hipótese o "New Deal" de emoções deveria consistir para eles unicamente num esforço de reconversão de estruturas psicológicas e das práticas sociais que fossem contrárias aos objetivos que tivessem em vista[13]. Qualquer pronunciamento sobre problemas de cultura seria nesse caso descabido. Uma psicotécnica inspirada nos comportamentos coletivos mais favoráveis aos processos de desenvolvimento deveria constituir o ponto

[13] A respeito do assunto, existem indicações interessantes no estudo de Georges Balandier *Le Contexte Socio-Culturel et Le Coût Social du Progrês* incluído na publicação "Le Tiers Monde-Sous-Développement et Développement", de 1'Institut National d'Études Démographiques, de Paris.

central de suas preocupações. O marxismo e as suas teses deveriam ser consideradas do mesmo modo que outras doutrinas, ornamentos inúteis, apêndices desnecessários e capazes mesmo de se transformarem em sérios empecilhos.

A segunda atitude é a que preconizamos neste livro. Nela o problema da cultura é considerado como fundamental para os destinos da nação. Indo além da posição meramente técnica de simples aproveitamento de reflexos psicológicos coletivos úteis ao desenvolvimento da nação - além da posição weberiana de neutralidade ética diante do fenômeno cultural dotado de fecundidade econômica e social - chegaríamos a vislumbrar um horizonte onde desenvolvimento e cultura, longe de constituírem termos mutuamente exclusivos, representariam mesmo fatores ligados pela mais íntima e necessária interdependência. As etapas que acabamos de indicar nada mais são do que sucessivas aproximações de um objetivo extraordinariamente importante, mas quase inacessível. Cada uma delas comporta o seu contingente de vantagens e desvantagens e uma vez vencida deixa ainda larga margem à aplicação do nosso esforço e ao trabalho da nossa inteligência. Mas todas as três se caracterizam pelo fato de uma mesma recusa, de uma mesma abstenção em face do problema do desenvolvimento - todas as três se negam a ver nas teses do marxismo ingredientes favoráveis à constituição do "New Deal" de emoções, o qual, reconheçamos lealmente, é profundamente necessário ao esforço brasileiro empenhado na solução desse problema.

V. Situação cultural européia. Variedade e conflito de tradições. O princípio ético e o princípio estético: Dostoievsky, Kant, Kierkegaard e Nietzsche

V. Situação cultural européia. Variedade e conflito de tradições. O princípio ético e o princípio estético: Dostoievsky, Kant, Kierkegaard e Nietzsche

O alarme por nós manifestado com relação à influência que as doutrinas de inspiração marxista vêm exercendo sobre o nosso pensamento desenvolvimentista requer uma explicação pormenorizada. Sem dúvida o leitor já percebeu que a distinção entre o Bem e o Mal, a Verdade e o Erro, não constitui para nós meras teses antiquadas, que movimentos intelectuais recentes e a compreensão contemporânea dos problemas nos obrigam a abandonar. Sem dúvida o leitor já terá compreendido que tais teses supostamente antiquadas nos parecem, ao contrário, estar revestidas de uma perfeita atualidade e possuir para o Brasil um valor incalculável. Mas poderá ter vindo ao seu espírito a idéia de que essa nossa opinião resulta de uma noção pouco exaltada da realidade brasileira, talvez lhe ocorra o pensamento que encaramos os critérios do Bem e da Verdade como conceitos inaturais para a Europa, mas que ainda podem servir para o Brasil. Seriam assim como coisas velhas e imprestáveis, assim como o costume rôto e lustroso, o chapéu amassado e puído que já não servem mais para o seu dono mas podem ainda ser aproveitados pela pobreza e pela modéstia de quem esteja a seu serviço.

Apressemo-nos a dizer que tal não é o caso. Não desejaríamos ver acolhidas no Brasil senão idéias da maior atualidade. Mas a questão de saber que idéias são essas não se resume na indagação dos pensamentos contidos no último livro publicado em Paris, em Londres ou em outra qualquer capital européia. Na verdade estamos aqui diante

de um problema que apresenta dificuldades consideráveis e que exigirá de nós um esforço especial.

Em que sentido se pode dizer que uma idéia é atual? Naturalmente nos referimos aqui a idéias básicas, a idéias fundamentais para a vida humana; não a concepções efêmeras tais como métodos ou hipóteses científicas, postulados estéticos ou ainda aquilo que se costuma chamar o clima de uma época, sua mentalidade ou seu sentido. Existe algum critério que possa nos atestar o fato de que uma determinada idéia é atual? Evidentemente há para começar o critério da contemporaneidade, o critério cronológico. As idéias que impressionam e que ocupam o espírito de nossos contemporâneos são, naturalmente, idéias atuais. Mas uma tal constatação não nos levaria muito longe. Se procurássemos examinar as idéias que ocupam o espírito dos nossos contemporâneos, verificaríamos, não sem consternação, apresentarem elas natureza tão diversa e mesmo tão contraditória que nenhuma probabilidade de reuni-las sob uma designação comum seria suscetível de manifestar-se. Uma variedade de idéias, vastamente diferentes umas das outras, se mostra capaz de atrair o interesse do homem contemporâneo e o único traço comum que parece existir entre elas é o fato de serem todas dotadas do mesmo poder de sedução sobre esse ser extremamente elástico, o homem que vive conosco o momento atual da história.

Mas, como surgiram tais idéias? É claro que não são frutos exclusivos do presente. Um determinado momento histórico seria incapaz de produzir uma diversidade de idéias se uma pluralidade de tradições culturais não convergisse para ele. Se atualmente nos encontramos pois diante de uma multiplicidade de idéias tão desconcertantes deveremos reconhecer nesse fato uma indicação de que o nosso momento histórico é caracterizado pela coexistência de

várias tradições culturais que exercem sobre o presente suas respectivas influências em pé de absoluta igualdade. Deste modo, idéias extremamente diferentes umas das outras se acumulam dentro do espaço restrito de um presente que deseja todas acolher, que a todas quer fazer justiça. Mas se assim é, de que nos vale a utilização exclusiva do critério cronológico?Não é óbvio que segundo um tal critério todas as tradições culturais se equivalem? Não é óbvio que só o saudosismo de épocas passadas, quando tal ou qual tradição cultural exercia uma posição de hegemonia no mundo, poderia nos salvar das hesitações e dúvidas que decorreriam do emprego exclusivo do critério cronológico? Não é óbvio que o fato dessa ou daquela tradição cultural ter perdido a sua situação de hegemonia no mundo atual longe está de nos desobrigar da necessidade de escolher, de decidir qual será o nosso partido, a nossa idéia, a nossa tradição? Não é óbvio que entre essas idéias, que segundo o critério cronológico seriam todas perfeitamente aceitáveis, haverá certamente alguma que para nós representa realmente o fruto de uma evolução no bom sentido, de um amadurecimento espiritual, ao passo que as outras refletirão apenas o resultado de um desnorteio, de um vício ou de uma indolência intelectual? Deverá, portanto, haver um outro critério além do cronológico que possa nos atestar o fato de que uma determinada idéia está ou não destituída para nós das virtudes que lhe conferiam num passado recente ou longínquo plena vigência e validade. Aprofundando a questão veríamos que só idéias que refletissem um estado de civilização definitivamente superado poderiam com justiça ser colocadas sem maior exame no rol dos conceitos sem atualidade. Mas tais idéias representariam uma posição extrema que não se situa no quadro histórico dentro do qual teria sentido indagar sobre a atualidade dos conceitos. Assim não teria sentido indagar sobre a atualidade da idéia de um Deus que reclamasse o sacrifício humano como tributo indispensável à sua divindade. Ao contrário, seria extremamente útil indagar-se, por exemplo, se as idéias

do Renascimento italiano, do Século das Luzes francês ou do Romantismo alemão ainda têm atualidade. A circunstância de terem desaparecido as condições sociais em que surgiram essas idéias de modo algum prejudica o interesse da pesquisa. E a resposta que fosse por ventura encontrada não dependeria em absoluto do fato de existir entre nós e a emergência de tais idéias a distância de um ou vários séculos.

Que critério então é esse que se torna imprescindível diante da insuficiência do critério cronológico? Há para esta pergunta três tipos de resposta que daremos numa ordem decrescente de generalidade, de modo a elucidar melhor o nosso pensamento.

Em primeiro lugar devemos considerar o caso das nações que participaram de um modo especialmente ativo na elaboração das idéias de que resultou a atual situação cultural do velho continente. São elas a Itália, a Alemanha, a França e a Inglaterra. Essas nações se encontram hoje como o resto do mundo numa situação de extrema perplexidade diante da profusão desordenada de idéias que parecem reclamar, cada uma delas, tumultuosamente, o direito a se constituir como o objeto exclusivo de nossa consideração e interesse. Já se vão longe os tempos em que as cidades e repúblicas italianas exerciam sua hegemonia cultural sobre a Europa, longe os tempos em que a Reforma de Lutero batia à porta de quase todas as nações do velho continente, longe os tempos em que o empirismo de Locke ou o ceticismo de Hume provocavam as reações de um Leibniz ou de um Kant, longe os tempos em que Voltaire exercia sobre todo espírito culto uma fascinação irresistível. O que caracteriza hoje a situação intelectual dessas quatro nações européias é justamente o fato de haverem as suas respectivas tradições culturais perdido a posição de hegemonia de que tinham desfrutado num certo momento e de se encontrarem agora essas tradições num pé de absoluta, de perfeita igualdade.

Quais são as conseqüências de uma tal situação? O italiano, o alemão, o francês, o inglês poderão lamentar o fato de suas respectivas tradições culturais não mais representarem uma posição de absoluta hegemonia, poderão sofrer no seu brio nacional pela diminuição que um tal fato constitui. Mas na medida em que essas tradições persistem, na medida em que elas não se entredestruíram, mas ao contrário se mantiveram inalteráveis umas ao lado das outras, fica plenamente motivada a decisão desse italiano, alemão, francês ou inglês de continuar a tributar-lhes, cada um do seu ponto de vista isolado, uma fidelidade imperturbável.

Aliás, a fidelidade a uma determinada tradição não decorre necessariamente de um sentimento de nacionalismo exacerbado; existem racionalistas que não são franceses, empiristas que não são ingleses, estetas do belo que não são italianos. O puritanismo é hoje em dia uma forma de sentimento ético-religioso tão facilmente encontrado na Inglaterra e mesmo nos Estados Unidos quanto no seu país de origem, a Suíça. Se a visão do mundo representada por cada uma dessas atitudes espirituais deixa, então, de ser européia para assumir um caráter paroquial, provinciano, a razão disso a encontraremos não na identificação destas diferentes tradições com este ou aquele país isolado, mas no fato de que a adoção unilateral de uma delas baseia-se na noção exclusivista de que todo desenvolvimento da espiritualidade européia se teria feito através de canais que passavam por uma de suas áreas de cultura, e por ela unicamente. Os espíritos renascentista, protestante, racionalista ou empirista, por conseguinte, estão hoje desvestidos de atualidade como realidades européias; são reflexos inaturais de um momento da história da Europa em que a cultura de uma determinada nação se alçou a uma situação de hegemonia, momento glorioso, mas definitivamente passado embora procure ainda se estender ao presente sob forma

de norma, de paradigma e propiciar assim uma adesão permanente a esse tipo de cultura.

Em segundo lugar devemos considerar o caso das nações européias que se situam na periferia do movimento de idéias ocorrido no velho continente. Essas nações oferecem um interesse especial. É nelas, por assim dizer, que vemos se manifestarem de modo especialmente nítido as conseqüências do fato de terem ou não assumido consciência do conflito íntimo que deveria forçosamente resultar da coexistência na Europa de tradições culturais contraditórias. A Espanha e Portugal, abrigados contra o vendaval protestante, escaparam à dilaceração de tendências intelectuais mutuamente exclusivas, mas por isso mesmo se afundaram num marasmo cultural de que ainda hoje sofrem as conseqüências no plano social e político. A Noruega e a Suécia, insensíveis ao prestígio do Renascimento italiano, só despertaram para uma participação no movimento cultural europeu com a Reforma religiosa e mantiveram-se assim do mesmo modo que os países ibéricos, mas por razões opostas, preservadas contra as perplexidades de um conflito íntimo. É por este motivo que as contribuições desses dois países escandinavos para o pensamento europeu contemporâneo não estão em proporção com os progressos que puderam realizar no plano social e político.

Mas a Dinamarca, pequeno país de situação periférica, teve o curioso destino de distinguir-se no panorama intelectual europeu como sendo a primeira nação sensível, não só ao rigor da idéia protestante, como também às amenidades da concepção italiana. Nesse país, pela primeira vez na história cultural da Europa, se configurou a idéia de uma hostilidade, de uma inimizade irreconciliável entre o espírito que presidiu ao desenvolvimento do ideal renascentista e o espírito que tornou possível a realização da Reforma protestante. O Renascimento

italiano com o seu ideal de Beleza autônoma, do Belo pelo Belo, criou um tipo de cultura que não podia deixar de entrar em conflito com a cultura ético-religiosa, inaugurada por Lutero. É no século XVI que são elaborados os dados do problema, mas a sua equação definitiva se estabelece unicamente no século XIX através da figura extraordinária de Sören Kierkegaard. A consciência de um conflito entre o princípio ético e o princípio estético, numa época em que o princípio estético se insinuara nos recessos aparentemente invulneráveis da religiosidade cristã, constitui assim a contribuição decisiva da pequena Dinamarca e de seu grande filho à cultura espiritual do século XIX.

É deste conflito que nos vão falar os espíritos mais representativos de uma tal cultura que na realidade abrange não somente os países europeus, mas também a Rússia. Com efeito, depois de ter percorrido caminhos bem diferentes dos seguidos pela Europa, a Rússia do século passado encontrou-se numa situação espiritual extremamente semelhante àquela que caracterizava o velho continente. Gogol com a noção da impotência do princípio moral e do imoralismo do princípio estético, Tolstoi com a sua crítica à concepção schilleriana de uma unidade interior do Bem e do Belo e Dostoievsky com a sua genial interpretação dos conflitos que dilaceram a alma humana, foram desde cedo reconhecidos pelo mundo intelectual europeu como figuras indispensáveis à compreensão da cultura espiritual do século XIX. E é certamente curioso observar como esses homens cuja característica principal é terem sofrido dos mesmos conflitos que vitimaram espíritos como Kierkegaard e Nietzsche, esses homens cujo traço predominante é o de se terem deixado atormentar pela mesma contradição proveniente de um dualismo de princípios incompatíveis, mas essenciais à alma humana - é curioso observar, dizíamos, que a Europa tenha sido capaz de compreendê-los e de se interessar por eles, quando só com grande relutância e dificuldade pôde reconhecer a importância dos motivos

que haviam atuado sobre o destino intelectual dos dois filósofos, produtos do seu próprio meio cultural.

Mas, como se explica o fato de ter a Rússia podido manifestar, no século XIX, a consciência de um conflito entre idéias e princípios que emergiram de movimentos intelectuais ocorridos na Europa e dos quais ela não parece ter participado? A esta questão daremos aqui uma resposta provisória na esperança de que nossos desenvolvimentos posteriores ofereçam esclarecimentos mais completos. A Rússia jamais conheceu um movimento como o da Reforma de Lutero, pela razão muito simples de que a Igreja Ortodoxa nunca esteve investida de um poder temporal sobre as comunidades religiosas do cristianismo oriental. Sua autoridade espiritual, que não se derivara de uma autoridade temporal, possuía certamente menos eficácia do que a autoridade espiritual da Igreja de Roma. Isto constitui o aspecto negativo de sua influência. Mas em compensação, o fato de não se apoiar sobre o poder temporal para exercer a soma de influência de que era capaz constituía o seu aspecto positivo e permitia-lhe chegar ao século XIX com a sua autoridade espiritual intacta, o que naturalmente não pode ser dito da Igreja de Roma. Ora, a Reforma de Lutero, procurando basear a autoridade espiritual da religião sobre a consciência individual, criava uma atmosfera de intenso fervor religioso mas utilizava métodos inteiramente ineficazes para assegurar uma organização cristã da sociedade - e estes dois aspectos do luteranismo, o aspecto positivo e o negativo, coincidem de maneira impressionante com o cristianismo ortodoxo russo que mostra, no século XIX, as mesmas características de uma religiosidade ardente mas ineficaz apresentada pelo protestantismo no século XVI.

O outro elemento do conflito, o ideal estético do Renascimento italiano, a Rússia assimilou-o através da obra crítica de Schiller.

Voltaremos mais tarde a este problema. Que nos seja agora suficiente indicar a importância imensa que teve esta obra como meio de propagação dos ideais do Renascimento italiano, não só num país como a Rússia, mas em todo o mundo ocidental: o Romantismo europeu não se explica sem a influência schilleriana e nós mesmos no Brasil recebemos essa influência através do Romantismo francês que constituiu, por assim dizer, o nosso batismo de cultura.

A situação intelectual da Europa no século XIX foi, pois, caracterizada por um conflito irreconciliável entre o princípio ético e o princípio estético. A Rússia, pelas razões que esboçamos acima, manifestou uma consciência extremamente viva da existência de uma tal hostilidade de princípios.

O fato de, na Europa, a partir do século XVI dois ideais de cultura contraditórios se terem desenvolvido paralelamente, reclamando uma igual adesão a todo homem consciente de sua responsabilidade européia, configurou situação intelectual do século XIX de uma tal maneira que alguns pensadores russos, unicamente por se terem reconhecido em tal situação, fazem hoje mais figura de personalidades européias do que muitos elementos dos meios culturais do velho continente que se identificaram com essa ou aquela tradição isolada, mas não julgaram necessário se expor aos perigos de um tal conflito. O ideal de Beleza tal como o concebeu o estetismo formal do Renascimento italiano e o ideal de Pureza moral tal como o concebeu o ardor religioso de Lutero - é em torno destes dois princípios antagônicos que vão evoluir as principais figuras de um século cujas influências sobre o nosso, longe estão de se ter enfraquecido, e cujo sentido profundo deveremos procurar captar se quisermos verdadeiramente chegar a uma decisão fundamental sobre a natureza das idéias que apresentam para nós um caráter atual.

Mas, se esses dois princípios são contraditórios, se a sua ação simultânea sobre a inteligência que os aceita provoca dilaceração e perplexidade, por que não declarar que o desenvolvimento cultural da Europa chegou a um impasse? Por que não rejeitar um desses princípios e preservar, assim, o indispensável equilíbrio espiritual? Na verdade esta foi, esta continua a ser a decisão tomada por um grande número de pessoas que se viram, que se vêem um dia confrontadas com a dificuldade do problema. Não é aqui o lugar para nos pronunciarmos sobre o acerto ou desacerto de uma tal decisão. O que é inegável é o fato de que ao assim, decidirem-se por um ou outro desses dois ideais de cultura, tais pessoas praticam sobre si mesmas um ato de mutilação espiritual indiscutível. O desenvolvimento espiritual da Europa poderá ter chegado a um impasse. Mas voltar atrás, renunciar às realizações que conduziram a este suposto impasse seria um ato de fraqueza, tanto mais condenável quanto nada nos garante que tenhamos efetivamente chegado a um obstáculo intransponível. No momento, a única coisa clara é que os conflitos intelectuais a que nos conduziu a cultura do século XlX exigem de nós qualidades excepcionais de coragem e confiança nas reservas inesgotáveis do espírito.

Mas a caracterização do espírito europeu atual como estando marcado por este conflito entre o ético e o estético exige mais amplos desenvolvimentos. Se artistas como Gogol ou Tolstoi ilustram facilmente as idéias que temos em mente, espíritos como Dostoievsky, Kierkegaard e Nietzsche não parecem à primeira vista identificados com o problema. Cabe-nos assim mostrar pormenorizadamente como cada um deles viveu e sofreu as dilacerações decorrentes do fato de se possuir no século XIX uma consciência européia.

Dostoievsky é um autor que goza de imenso prestígio e popularidade. O seu gênio é reconhecido nos quatro cantos do mundo

civilizado e o seu impacto sobre o espírito menos preparado assume invariavelmente o aspecto de uma experiência extraordinária. A que se deve esse irresistível poder de sedução? Seus comentadores utilizam imagens e expressões, algumas tiradas da obra de Dostoievsky, outras forjadas por eles próprios, que contribuem para aumentar ainda mais a intensidade da atmosfera de excitação que parece pairar sempre sobre o mundo do grande romancista russo."O homem subterrâneo", a "liberdade do mal", a "experiência do irracional" etc., etc., são algumas imagens e expressões que nos introduzem num mundo de idéias ao qual não estamos absolutamente habituados. Se o nosso interesse tiver sido estimulado, se julgarmos que tais imagens e expressões merecem ser levadas a sério e não ser tomadas unicamente como uma indicação dos diferentes ingredientes e artifícios a que Dostoievsky como artista deveria forçosamente recorrer, a fim de criar a intensidade de sua atmosfera romanesca se o nosso interesse nos fizer refletir sobre esses ingredientes, dizíamos - a situação de Dostoievsky, como pensador, nos parecerá extraordinariamente curiosa. Eis um homem que exerceu uma enorme atração sobre o espírito, sobre a cultura européia dos séculos XIX e XX e que, entretanto, parece repudiar ou relegar para um segundo plano as tradições essenciais dessa cultura. Seu problema fundamental é o homem - e neste ponto ele estaria dentro as preocupações européias - mas, no homem, que ele vê sobretudo, não é a razão como o faz todo espírito imbuído de cultura européia, mas o irracional, aquilo que para ele se confunde com a liberdade.

Deveremos dizer que o interesse da Europa por Dostoievsky resulta de um desejo de evasão, do cansaço de uma vida exageradamente confinada aos limites da racionalidade? Deveremos acrescentar que o irracionalismo de Dostoievsky se explica pelo seu barbarismo, pelo seu desconhecimento ou desinteresse pela cultura racional do espírito europeu? Não faltaram críticos e analistas que

manifestaram inclinação por um tal modo de ver. O cristianismo de Dostoievsky pareceu a muitos ter a qualidade pura e ardente do cristianismo primitivo. Os impulsos, as aspirações da alma russa que ele tão bem representou foram entendidas como um salto do animal a Deus, por cima do homem e da sua cultura humanista.

Vemos surgir aqui uma tendência irreprimível de evitar as dificuldades inerentes à compreensão de um povo, explicando as características culturais desse povo pelo seu temperamento racial. Assim como se diz que o povo italiano tem inato o instinto de beleza, o inglês o instinto político, o francês o instinto de clareza racional, desejar-se-ia nos fazer crer que o russo tem o instinto das regiões subterrâneas e é capaz não só de mergulhar no mundo irracional, desmunido do aparato da razão que destruiria a estrutura desse mundo, como também de subir à tona em seguida, com a consciência acrescida do conhecimento das leis misteriosas das profundidades exploradas. Tal instinto que seria de fato comum a toda a humanidade, se uma parte dela não tivesse sido corrompida pelo elemento racional, justificaria a pretensão da cultura russa do século XIX a se tornar universal; e o interesse da Europa pelo espírito russo representaria simplesmente o entusiasmo de uma cultura decadente por um estilo de pensar e de sentir primaveril, um estilo de pensar de sentir não influenciado por idéias malogradas e capaz, por isso mesmo, de insuflar nessa cultura um novo vigor, de fazer soprar sobre a sua face fatigada a brisa restauradora de um espírito jovem e criador.

O clima intelectual que tornava possível fossem delineadas tais sugestões desapareceu, como é natural, brutalmente com a Revolução de 1917. Mas o que nos interessa aqui não é especular sobre se a introdução das idéias marxistas impediu a Rússia de se alçar a uma posição de hegemonia cultural no mundo contemporâneo (admitindo-

se como admitimos que a Rússia soviética não ocupa essa posição nem promete ocupá-la em futuro próximo). Se retraçamos algumas das sugestões e aspirações que a erupção tumultuosa da Rússia na Europa do século XIX tornou possível, não só nos meios em que elas seriam compreensíveis, isto é, entre os representantes da cultura russa, mas também em meios europeus - se retraçamos algumas dessas sugestões e aspirações foi para mostrar como a crença na existência de uma cultura especificamente russa, não só independente da cultura européia como também superior a ela, provinha de um sentimento de impotência, de uma consciência de fracasso e de crise cujas causas e origens os mais superficiais procuravam encontrar, inutilmente, no espírito do racionalismo.

A superioridade russa, por conseguinte, se explicava pelos recursos ainda não utilizados, pelas energias intactas da alma do país. A "idéia russa" fora tirada das profundezas mesmo da substância nacional. O ocidente europeu poderia ter contribuído com elementos acessórios, mas o essencial, aquilo que justificava a imensa esperança depositada no destino da cultura russa, surgira principalmente do solo extremamente rico da nação.

É dentro dessa ordem de idéias que se torna compreensível o fato de haver Nicolai Berdiaef colocado o problema da liberdade no centro da visão dostoievskiana do mundo. Berdiaef nos afirma, no seu interessante livro sobre o romancista russo, que este problema preocupou o pensamento cristão durante todo o curso de sua evolução histórica. Mas na realidade, se examinarmos mais de perto a sua formulação precisa, veremos que constitui de fato uma forma moderna de maniqueísmo que nada tem a ver com o problema da liberdade tal como o concebeu a consciência cristã a partir do pensamento de Santo Agostinho. Com efeito, as controvérsias que a respeito desse problema

se realizaram no mundo cristão a partir da obra agostiniana, jamais se referiam à questão de saber se o Mal constituía, do mesmo modo que o Bem, uma realidade ontológica. Uma tal preocupação desaparece totalmente do pensamento europeu depois das refutações vitoriosas de Santo Agostinho, e a sua reaparição inesperada no pensamento de um Dostoievsky é um fenômeno do mais alto interesse e que nos parece não ter ainda recebido toda a atenção que lhe é devida.

Há na análise que Berdiaef faz do pensamento dostoievskiano um duplo objetivo: de uma parte, o desejo de mostrar que o romancista russo inaugurou uma nova era no mundo da cultura com a sua compreensão da natureza livre, contraditória e irracional do homem; de outra, o desejo de mostrar que esta compreensão resulta de uma evolução natural do cristianismo, o qual deveria passar pelas fases objetiva e naturalista antes de chegar ao amadurecimento necessário à visão realista das profundezas abismais do espírito, em que Deus e o Diabo, o Céu e o Inferno, o Bem e o Mal se afrontam num dinamismo vertiginoso que põe em perigo a integridade da existência mesma do ser humano.

Em que medida conseguiu Berdiaef esse seu duplo objetivo? Vimos já que o problema da liberdade tal como o concebe Dostoievsky não deriva do tratamento tradicional dado pela consciência cristã a esse problema. Devemos, assim, acreditar que somente uma parte das intenções de Berdiaef foi realizada? Devemos aceitar a noção de que Dostoievsky constitui um novo ponto de partida para a história das idéias, mas não a sugestão de que o seu problema essencial é um problema cristão por excelência?

Não estamos ainda em condições de dar uma resposta. O maniqueísmo de Dostoievsky, sua necessidade de dar ao Mal a

consistência ontológica de uma experiência humana, parece à primeira vista não apresentar nenhuma relação com as tradições culturais existentes na Europa do século XIX. É, entretanto compreensível o fato de ter Berdiaef querido prestigiar o seu autor, incluindo-o na série dos pensadores cristãos preocupados com o tema da liberdade humana.

Compreender uma intenção não equivale, todavia, a reconhecer estar ela fundada em boas razões. Uma vez admitida a noção de que o maniqueísmo de Dostoievsky, sua concepção de uma liberdade experimental, parece constituir um fenômeno insólito para a cultura européia do século XIX, resta-nos indagar se estamos na verdade diante de um fato irrecusável ou se diante de uma simples aparência; e nesse caso, se um exame mais aprofundado do pensamento dostoievskiano não nos permitiria vislumbrar na sua obra aspectos familiares, possivelmente identificáveis com ingredientes da cultura européia a que já estamos habituados. Para isso, precisaríamos antes de mais nada nos desembaraçar de interpretações que, sem a menor dúvida, tem até hoje dificultado a análise do problema e segundo as quais a idéia russa representaria uma novidade absoluta com relação ao conjunto de problemas suscitados pela evolução histórica e cultural da Europa.

Se quisermos chegar a uma compreensão clara da concepção dostoievskiana do homem, devemos renunciar definitivamente a qualquer explicação que utilize a noção de uma estrutura peculiar da alma russa, de um temperamento racial do povo eslavo, etc., etc. Embora a liberdade dostoievskiana não pareça derivar diretamente de idéias de cultura elaboradas pela Europa, a outra alternativa, a possibilidade de encontrar-se uma explicação para a sua origem na simples particularidade anímica de um povo, revela-se desde o início inconseqüente e infrutuosa. Contra ela existe entre outras coisas o fato

de que a Europa reconheceu na problemática do romancista russo muitos de seus temas e preocupações. Devemos, por conseguinte, encarar a possibilidade de que o caráter insólito dessa problemática seja mais aparente do que real.

Procuremos para isso chegar a uma formulação mais precisa da questão. Em que consiste a liberdade dostoievskiana? Seria necessário estabelecer de início que todas as personagens do nosso romancista não experimentam a liberdade de uma mesma maneira. Seria necessário, em seguida, estabelecer que nem todas elas representam exclusivamente um princípio de rebelião. Raskolnikof e Ivan Karamazov representam esse princípio, unicamente. A realidade contra a qual se revoltam é um elemento preciso, um estado determinado de coisas, um princípio definível e suscetível de apreciação. É uma rebelião contra Deus, contra a estrutura racional da vida. A revolta de Ivan que o conduz ao crime, mas que o leva também a imaginar um sistema de vida extremamente racionalizado, resulta do fato que ele desejaria eliminar do mundo o sofrimento dos seres inocentes e sobretudo o das crianças, únicos objetos possíveis do seu amor estético.

A rebelião de Raskolnikof, que também o leva ao crime, resulta do fato que a moral comum, a estrutura racional da vida parece constituir-se como um obstáculo ao pleno desenvolvimento do indivíduo de exceção. Tanto num quanto noutro, o alvo visado, o princípio que se procura negar é o da racionalidade de Deus, o da racionalidade do Bem que sob a forma de uma suposta necessidade de harmonia e de solidariedade entre todas as criaturas permite que os inocentes paguem pelos culpados e que crianças indefesas sejam torturadas. Em Raskolnikof, racionalidade da moral comum que quer ver na vida de todo homem um valor igual e não reconhece ao ser de exceção maiores direitos à existência do que os da *vermine*. Ambos negam a

racionalidade, Raskolnikof de modo direto e simples, Ivan afirmando-a de modo extravagante, o que equivale na realidade a uma derrisão e finalmente a uma negação. Entretanto, se a psicologia de Ivan em relação à de Raskolnikof manifesta uma maior complexidade com a sua negação do racional pelo absurdo de uma afirmação excessiva, o fato permanece que essas duas personagens de Dostoievsky não representam o que se convencionou chamar de natureza contraditória e problemática do homem. A luta entre o Bem e o Mal não se processa no interior de suas almas, todas as duas são unicamente representantes autênticas do princípio do Mal. Seria, com efeito, um falseamento da verdade descrever a legenda do Grande Inquisidor como um hino à racionalização da vida. Ivan Karamazov é de um certo modo o porta-voz de Dostoievsky - e como tal, adepto da liberdade humana - mas mesmo que se abstraia esse aspecto de sua função no romance, o que resta, as suas características como personagem indicam da maneira mais clara que a legenda é um desafio lançado à face de Deus, não uma solução salvadora, não uma promessa atirada ao seio de uma humanidade sofredora.

Como ver, pois na alma de Ivan Karamazov o conflito entre o Bem e o Mal, a dilaceração íntima, a contradição insolúvel? O que representaria na sua alma uma atração inequívoca pelo Bem? Seu amor pelas crianças, únicos objetos possíveis de seu amor estético? Seu desejo de eliminar o sofrimento dos seres inocentes? Mas tais elementos já são ingredientes da Rebelião, fazem parte integrante do princípio do Mal. Lúcifer também teria os seus motivos na sua revolta insensata contra Deus, mas esses motivos não modificam o fato de que Lúcifer constituirá sempre para nós o símbolo mesmo do princípio das trevas.

Não há pois conflito, não há dilaceração íntima, não há dissociação de personalidade nas personagens que consideramos.

Evidentemente após os respectivos crimes Raskolnikof do mesmo modo que Ivan Karamazov é devorado pela tortura do remorso. Evidentemente, Ivan, personagem mais complexa, é vítima de distúrbios mentais extraordinários, chega a ver em Smerdiakof seu ego inferior, tem sonhos e alucinações em que o Diabo lhe aparece igualmente como o seu próprio eu ignóbil e estúpido. Mas em nada disso há com tradição, conflito íntimo, dilaceração da personalidade. São situações que resultam da experiência do Mal, tal como já a conhecia a literatura européia, tal como a descreveu, por exemplo, Shakespeare no seu *Macbeth.* A contradição íntima, o conflito entre o Bem e o Mal se processando no interior de uma alma humana só poderia estar representado em personagens que se sentissem atraídas e repelidas ao mesmo tempo pelo Bem, por Deus, pela harmonia da existência. Não é este o caso de Raskolnikof nem de Ivan Karamazov. Mas essas condições que não encontramos neles preenchidas - é possível encontrá-las em outras personagens dostoievskianas?

Examinemos os casos de Stavroguine, Versilov, Muichkine e Aliocha. Há no interior de cada um deles o conflito entre o Bem e o Mal? Não, se examinarmos com frieza[14] o problema a resposta deverá ser negativa. Stavroguine e Versilov representam o princípio do Mal, Muichkine e Aliocha o princípio do Bem. Mas há entre eles e as personagens criadas pela literatura que as precedeu uma diferença notável. Em Shakespeare, em Dickens, em Balzac as personagens que representam os princípios do Mal ou do Bem representam,

[14] Sugeriríamos um exame frio do problema porque não faltarão exaltados para afirmar que há em todo homem o conflito entre o Bem e o Mal, que o criminoso mais abjeta pode sentir a nostalgia de Deus, etc., etc., As personagens que não encarnam elas próprias princípios podem naturalmente ser atuadas pelos princípios contraditórios do Bem e do Mal. Mas para serem assim atuadas é preciso antes que elas sejam postas em presença de outras personagens que, elas, não poderão encarnar os princípios contraditórios do Bem e do Mal, apenas um deles, isoladamente.

simplesmente, estes princípios do Mal ou do Bem. Não há nelas nenhuma qualificação que as torne problemáticas (Hamlet não é uma exceção senão em aparência – suas deficiências suas – fraquezas não constituem uma derrogação ao princípio do Bem que representa). Ao contrário, nas personagens de Dostoievsky que acabamos de citar, os princípios do Bem e do Mal são representados com qualificações que modificam fundamentalmente seu caráter essencial. Stavroguine e Versilov representam o Mal, mas o Mal sedutor, Muichkine e Aliocha representam o Bem, mas o Bem impotente.

Qual é então o elemento que, no Bem representado pelos caracteres de Muichkine e de Aliocha, faz deste Bem um Bem impotente? É o seu caráter de ideal incompleto, o seu divórcio da Beleza, do *Savoir-faire,* da Arte de viver. Qual é o elemento que, no Mal representado pelos caracteres de Stavroguine e Versilov, faz deste Mal um Mal sedutor? É a sua associação ao princípio estético expresso no júbilo da criatura pela criação, na alegria de viver, na exaltação derivada do fato de existir. É a existência de tais personagens, representantes de um dos dois princípios mencionados, que permite a criação de uma atmosfera de liberdade na obra romanesca de Dostoievsky tal como jamais se havia visto em toda a história da literatura. Em torno delas evolui um mundo de outras personagens atraídas ou repelidas por esses princípios perigosos ou incompletos. E é neste grupo de personagens, não representando princípios, que vemos se desencadear o conflito entre o Bem e o Mal de um modo impressionante. A razão deste fato é bem simples. Se não houvesse em cada uma das personagens que representam princípios uma deficiência, uma tara, um ponto negativo, eles poderiam ocasionar conflito, mas não conflito dentro de uma só e mesma alma humana. Teria cada uma delas o seu grupo de entusiastas, seria aclamada por adeptos fiéis e o conflito existiria quando esse grupo se dirigisse contra o grupo oposto. A luta entre o Bem e o Mal seria representada pela luta de uma

personagem contra outra ou de um partido contra outro. O conflito entre o Bem e o Mal dentro de uma só e única personagem jamais ocorreria.

Podemos agora responder à pergunta que havíamos feito anteriormente com relação à dilaceração íntima, à natureza contraditória das personagens que evoluem na obra de Dostoievsky. Sim, personagens com tais características existem em sua obra: Nastasia Philippova, Aglai Ivanovna, Chatov, Parfione, Verhovenski, o adolescente, para não citar senão algumas numa longa série. Mas o que torna possível a construção de tais figuras é a existência de personagens cuja natureza é, possivelmente, problemática, mas certamente não contraditória. Pois não há a menor dúvida de que para Dostoievsky, Aliocha e Muichkine encarnavam princípios opostos a outros princípios situados fora deles. E não há a menor dúvida de que o mesmo se poderá dizer de Stavroguine e Versilov. Essas quatro personagens não representam por si mesmas um conflito de princípios, mas o problema de princípios que deveriam necessariamente ocasionar conflitos. Aliocha e Muichkine representam um problema determinado, o problema do Bem impotente e Stavroguine e Versilov representam um outro, o problema da Corrupção atraente. Mas antes de tirarmos as conclusões que a nossa análise nos impõe, falemos de uma outra personagem dostoievskiana, falemos de Dmitri Karamazov encarna ela um princípio, ou temos aqui uma personagem que evolui simplesmente em torno de Ivan ou de Aliocha? Se relembrarmos as possibilidades até então consideradas, veremos que Dmitri Karamazov não se enquadra em nenhuma delas. Ele não encarna o princípio do Mal como seu irmão Ivan. Não encarna o princípio do Bem impotente como seu irmão Aliocha ou como Muichkine. Não encarna, finalmente, o princípio do Mal sedutor como um Stavroguine ou um Versilov. Devemos então considerar que se trata de uma personagem como Nastasia

Philippova, Verhovenski, Parfione, Rogogine, etc.? Contra esta hipótese há o fato de que ele nos causa uma curiosa sensação de autonomia. Não é ele que evolui em torno de outras personagens. São, ao contrário, as outras que evoluem em torno dele. Katerina Ivanovna declara em sua última entrevista com Dmitri que ele representaria sempre para ela um acontecimento decisivo. Que princípio poderia, pois, ele encarnar, se os que já mencionamos deverão ser considerados como estranhos à sua natureza?

Para compreender a nossa personagem precisaremos evocar algumas das circunstâncias dentro das quais nos é revelada a sua natureza. Dmitri acredita que o pai lhe deve, como parte de sua herança materna, a quantia de três mil rublos. Seu caráter perdulário e sua paixão por Gruchenka, que o conduz a gastos insensatos, coloca-o numa posição financeira insustentável. Conhecendo a situação, sua noiva Katerina Ivanovna que o ama ainda, embora se sinta por ele rejeitada, confia-lhe, para ser enviada a Moscou, justamente a soma de três mil rublos, remessa que, segundo ela, não precisaria ser feita imediatamente. Katerina Ivanovna sabe perfeitamente que Dmitri vai gastar esse dinheiro com Gruchenka mas no seu orgulho ela o força quase a aceitar o empréstimo disfarçado. E Dmitri sabe que ela não ignora o que vai acontecer, mas na sua paixão por Gruchenka recebe o dinheiro. Dmitri gasta com Gruchenka metade da soma recebida. A outra metade ele a guarda de encontro ao peito num pequeno saco cuja abertura é costurada porque, pensa ele, enquanto eu tiver esses 1500 rublos serei um homem sem escrúpulos, mas não um ladrão. É neste momento que a sua cólera contra o pai chega ao auge porque o velho Karamazov se obstina em não pagar os 3000 rublos que Dmitri considera seus. Dmitri vai à casa do pai para ver se Gruchenka está lá e talvez também com a intenção de matá-la, mas no último momento muda de idéia, foge precipitadamente através do jardim e na sua retirada brusca acomete

o velho empregado da família, Gregori, que cai por terra sem sentidos, dando a impressão de ter sucumbido sob a violência de um golpe fatal. Dmitri depois, juntamente com Gruchenka, vai festejar a noite num cabaré e, para isso, lança mão dos 1500 rublos que até então haviam sido religiosamente guardados. Mais tarde, durante o julgamento, Dmitri fará a declaração extraordinária de que enquanto eles bebiam e festejavam juntos, o seu sentimento de estar mergulhando na mais profunda perdição derivava não da possibilidade de ter cometido um crime e de dever ser punido pela justiça dos homens, mas do fato de estar gastando os últimos 1500 rublos de Katerine Ivanovna.

Observemos agora dois fatos importantes. Em primeiro lugar Dmitri se sente capaz de preservar o respeito próprio, de se considerar um homem sem escrúpulos, mas não um ladrão, enquanto os 1500 rublos permanecessem guardados no saquinho costurado. Estamos aqui diante de um sentimento que não é comum, mas que constitui a chave mesmo indispensável para a compreensão do caráter de Dmitri. No julgamento, o procurador Hipólito Kirilovitch mostra, naturalmente sem dificuldade, que o sentimento é absurdo. Se Dmitri não se considerava ladrão enquanto retivesse os 1500 rublos, por que se consideraria ele ladrão retendo 1400, 1200 etc., etc.? Finalmente chegaria a uma quantia tão pequena que já então não valeria a pena restituir o dinheiro para resguardar o senso de sua dignidade. Apesar de tudo, o sentimento é real e decisivo para o destino de Dmitri. É a iminência da violação desse curioso talismã que faz redobrar a violência de sua fúria contra a sordidez do pai.

O segundo fato importante a registrar é a sua declaração durante o julgamento, e segundo a qual não era a possibilidade de haver ele assassinado um homem que o lançara durante a noite de festejos com Gruchenka num tal sentimento de desespero. Era, afirmara ele, a

circunstância de estar agora gastando os 1500 rublos de Katerina Ivanovna.

Que devemos concluir desses fatos? Comentadores e intérpretes de Dostoievsky, habituados à arte consumada do mestre na estrutura de seus *plots* criminais, parecem estar inclinados a ver unicamente nas circunstâncias que acabamos de narrar elementos úteis para o estabelecimento das evidências que iriam impressionar o júri e determinar a condenação injusta de Dmitri. Mas que essas circunstâncias tenham, ao mesmo tempo, uma importância capital para a compreensão do caráter de Dmitri parece ter passado despercebido aos muitos analistas e intérpretes que a obra de Dostoievsky suscitou. Entretanto é impossível negar que o sentimento de Dmitri pelos 1500 rublos guardados como um talismã, representa algo de extraordinário. E se não adotarmos a atitude do procurador Hipólito Kirilovitch, se acreditarmos como devemos acreditar que Dmitri experimentava realmente um tal sentimento, então seremos obrigados a concluir que havia nele uma exaltada e ilusória compreensão do sentimento de honra e dignidade sem a qual não podia viver, mas com a qual a sua vida se orientava num sentido contrário a toda honra e a toda dignidade.

O que se passava com efeito? Os 1500 rublos eram o talismã que preservava a sua honra. Um princípio moral que exige sempre um pronunciamento definitivo, um sim ou um não, um princípio que vale unicamente pela nitidez de seus contornos, pela inexistência de efeitos de luz e sombra, pela ausência de transições sutis, de gradações imperceptíveis; um princípio moral, dizíamos, como o de honra e dignidade pessoais que deveria corresponder a uma noção de qualidade, passava a se situar numa série numérica quantitativa, indo de 1 a 3000 e ocupando de modo absolutamente inexplicável a metade desta série. O procurador Hipólito Kirilovitch não tinha razão em duvidar da

sinceridade do sentimento de Dmitri, mas pensava com toda a correção quando supunha que nada impediria Dmitri de se sentir honesto com 1400 rublos. Este sentimento de honra e dignidade que não tinha na verdade fundamentos reais, mostrava-se mais uma vez ilusório pelo fato de pretender assumir numa hierarquia de valores morais uma posição superior ao valor ligado à existência humana. Dmitri sofre mais em virtude desse sentimento do que da possibilidade de haver assassinado um homem. E na carta destinada a Katerina Ivanovna ele escrevia que faria tudo para evitar a pecha de ladrão; praticaria mesmo um crime, iria mesmo até o parricídio.

E não se diga que tudo isto é feito e dito em momentos de exaltação e embriaguez. Esses dois estados fazem parte, a mesmo título que outros ingredientes, da personalidade de Dmitri. Na verdade, o que podemos concluir de nossa análise é que ao construir a sua personagem, Dostoievsky procurou apresentar a insuficiência do princípio estético como elemento ordenador da vida. O sentimento de honra e dignidade de Dmitri é exaltado e ilusório porque tem base não ética, mas estética. Ele se sente, ele se vê digno e honrado, mas no seu estetismo não compreende que os 1500 rublos sejam incapazes substituir uma verdadeira razão ética. Para preservar a imagem estética de si mesmo, supersticiosamente ligada ao bizarro talismã, Dmitri está disposto aos atos mais reprováveis - e embora no último momento a sua natureza boa reclame os seus direitos, a imagem estética de si mesmo volta a exercer a sua tirania e, na hora em que ele tinha sérias razões éticas para cair no desespero, é com referência a um princípio estético, é com referência a um sentimento exaltado e ilusório de honra e dignidade pessoais que se determinam as suas reações.

A omissão deste ponto tão importante para a compreensão da personagem Dmitri Karamazov e para a compreensão da obra do

romancista russo em geral, se revela ainda mais surpreendente nos seus muitos comentaristas e intérpretes, pelo fato de haver Dostoievsky colocado na boca de Dmitri o problema da Beleza corrupta, da Beleza conspurcada, em termos extraordinariamente precisos. A perturbadora tirada sobre a Beleza que escolhemos como epígrafe para o nosso trabalho revela-nos não só algumas das idéias que agitavam o espírito de Dostoievsky como também a sua visão especial da personalidade de Dmitri.

Mas ainda não chegamos ao termo da nossa análise dos diversos problemas que suscitam as diferentes personagens dos romances de Dostoievsky. Detivemo-nos especialmente diante da figura de Dmitri Karamazov porque sobre ela parece se ter acumulado um sem número de noções falsas e superficiais que convinha eliminar. Dmitri Karamazov não é o simples de espírito, o tumultuoso, o sensual, o debochado, o emotivo, o apaixonado, o representante de forças telúricas e não sei quantas outras coisas que nele se tem procurado ver. Ou melhor, ele é tudo isto mas nada disso representa o elemento essencial, o traço decisivo de sua natureza. O que faz de Dmitri uma personagem de importância capital é o fato de que ele representa, de uma maneira genial, a incapacidade do princípio estético de ordenar a vida no sentido do Bem. Ele corresponde a uma das faces do problema das relações entre o Bem e o Mal que tanto preocupava Dostoievsky, como Versilov e Stavroguine correspondem à outra face desse mesmo problema. Versilov e Stavroguine representam o princípio do Mal sedutor, da Corrupção atraente, como Dmitri representa o princípio da Beleza conspurcada - e é por isso que o Starets Zozima se prosterna aos seus pés, o Starets Zozima que nos diz que a vida é um paraíso (presentemente), porque basta querermos compreender isto para que ela apareça imediatamente diante de nós, em toda a sua beleza. Essas são as duas faces complementares do problema que torturava Dostoievsky

de modo tão extraordinário como já antes preocupara Gogol e mais tarde iria atormentar Tolstoi.

Mas isso não é tudo. Dissemos antes, com efeito, que Muichkine e Aliocha encarnavam o princípio do Bem Impotente. Não creio que nos seja necessário insistir aqui para mostrar de que modo eles assim o fazem. Para Muichkine o próprio título do romance de que é o herói principal parece ser uma indicação suficiente. Quanto a Aliocha, em quem alguns críticos procuram ver um progresso sobre a concepção de *O idiota,* que demonstração mais cabal de incompetência, de ausência de *savoir-faire,* poderíamos desejar do que as suas afirmações relativas à inocência de Dmitri durante o julgamento deste último? O narrador da história nos diz que uma grande decepção parece dominar a audiência depois do seu testemunho e nos conta, em seguida, como Aliocha se lembrou de súbito de um fato que ele havia completamente esquecido e que tinha uma certa importância como evidência a favor do irmão. Dostoievsky insiste sobre a circunstância de que Aliocha não podia compreender como havia esquecido um tal fato. E no seu discurso final por ocasião do enterro de Iluscha, que tinha sabido levantar-se em defesa de seu pai, pecador e abominável, Iluscha cuja vida havia inspirado nos outros e *nele próprio*[15] sentimentos que os elevavam acima de si mesmos - não há nesse discurso de Aliocha uma auto crítica clarividente e severa de quem não havia sabido levantar-se em defesa de seu pai pecador e abominável?

Podemos agora finalmente tentar esboçar uma idéia do conjunto da obra do grande visionário russo. Schiller, influenciado entre outras coisas pelas idéias neoplatônicas e renascentistas de Shaftsbury, estabelecera nas suas *Cartas Sobre a Educação Estética do Homem*

[15] O grifo é nosso.

a noção de uma harmonia íntima, de uma solidariedade interna entre o Bem e o Belo. Esta noção schilleriana representava a formulação teórica mais precisa do humanismo estético que teve na Alemanha a sua expressão gloriosa na obra de Goethe. Um tal humanismo estético que penetrou na Alemanha através da obra de Winkelmann e na Dinamarca através da obra de Thorvaldsen - obras essas realizadas na Itália e na Grécia e que transportaram para aqueles dois países nórdicos o espírito do Renascimento italiano – um tal humanismo estético, dizíamos, não podia deixar de sucumbir aos golpes de uma consciência verdadeiramente religiosa que procurasse compreender o sentido último de suas afirmações. Foi o que aconteceu em primeiro lugar na Dinamarca com Sören Kierkegaard e depois na Alemanha com Friedrich Nietzsche. O *Ou Isto ou Aquilo* do primeiro, a *Origem da Tragédia* do segundo marcam o fim da supremacia do humanismo estético, não só naqueles dois países mas em toda a Europa.

Na Rússia, também, as idéias do humanismo estético transmitidas por Schiller não puderam resistir ao embate das forças mais vivas da consciência religiosa autêntica. Da mesma forma que Gogol da mesma forma que Tolstoi, Dostoievsky, por maior que fosse a admiração que lhe inspirasse o gênio de Schiller, terminou por rejeitar a noção de uma harmonia íntima, de uma solidariedade interna entre o Bem e o Belo. A concepção medieval de uma solidariedade entre o Bem e o Belo, solidariedade que pressupunha a subordinação do segundo ao primeiro, havia sido destruída pelo Renascimento italiano que a substituíra pela noção da autonomia do princípio estético. A partir do Renascimento, por conseguinte, a autoridade da idéia do Belo dependia unicamente de si mesma, não mais da autoridade da idéia do Bem como sucedera durante a Idade Média. Embora a Rússia não se tenha envolvido nos movimentos que fragmentaram, dos séculos XVI a XVIII, em dois campos irreconciliáveis a consciência européia, a sua

participação tardia, no século XIX, na vida cultural da Europa, obrigou-a a levar em consideração o problema estético tal como o havia elaborado o Renascimento italiano. E ainda mais: se a cultura da Itália havia simplesmente criado a noção de uma autonomia da idéia do Belo e com isto provocado a cisão, a ruptura da solidariedade medieval entre o Bem e o Belo, o humanismo estético não italiano fora mais longe e procurara restabelecer essa solidariedade subordinando agora a noção do Bem à noção do Belo. Tal é o sentido da concepção schilleriana de uma harmonia íntima, de uma solidariedade interna entre o Bem e o Belo. E é natural que espíritos como Gogol, como Tolstoi, como Dostoievsky se tenham rebelado contra uma tal concepção e tenham denunciado, ao contrário, a parte de amoralismo que está contida no princípio estético.

Mas por enquanto só examinamos a evolução sofrida pelo princípio estético. Esse exame nos revelou ter a Rússia do século XIX chegado a uma situação intelectual em todos os pontos idêntica à da Europa no mesmo período. Vejamos agora se o exame da evolução do princípio ético nos leva à mesma conclusão.

No cristianismo da Europa Ocidental a autoridade da idéia do Bem era garantida, até o século XVI, pela autoridade da Igreja de Roma, que tendo além de um caráter espiritual, uma função eminentemente temporal, organizava a sociedade de acordo com esta idéia. Com a revolução realizada pelo protestantismo, a autoridade da idéia do Bem passou a ser garantida pela autoridade da consciência religiosa do indivíduo – donde os difíceis problemas do individualismo religioso que ainda durante a vida de Lutero defrontaram os reformadores. Esses problemas que no plano religioso suscitavam a questão de uma cultura bíblica, encontraram no plano filosófico, através de Kant, uma solução que, se não era inteiramente satisfatória, continha

pelo menos elementos de uma grande importância para uma solução definitiva. Consistia ela em basear a autoridade da idéia do Bem sobre o princípio da universalidade da Razão. A autonomia da Razão Prática se alimentava na realidade da autonomia da consciência religiosa do indivíduo, mas contribuía por seu turno para a autoridade dessa consciência com a noção impressionante da universalidade da Razão. A autonomia ética de Kant deriva, assim, da autonomia da consciência religiosa do indivíduo que é deste modo transportada para o plano da Razão. A autoridade da Igreja Católica é substituída, primeiro, pela autoridade da consciência religiosa do indivíduo, depois pela autoridade da Razão Prática. Mas essas substituições sucessivas não podiam deixar de ter enfraquecido a autoridade da idéia do Bem. Com Kant a idéia do Bem é preservada, mas é preservada à custa de renúncias e de sacrifícios. Com Kant a idéia do Bem perde o seu conteúdo, transforma-se numa mera Forma. A impotência do Bem em Kant deriva do fato da natureza meramente formal da sua idéia do dever.

Na Igreja Ortodoxa, com o seu ideal religioso de uma união espiritual em Cristo sem a tutela de uma Igreja Papocesarista, a autoridade da idéia do Bem era garantida unicamente pelo Cristo.

Não se formou assim no cristianismo oriental a tensão espiritual que poderia ter dado origem a um movimento análogo ao da Reforma de Lutero. A noção de fundar a autoridade da idéia do Bem sobre a autonomia da consciência religiosa individual ou sobre a autonomia da Razão Prática, uma tal noção é profundamente estranha ao espírito do cristianismo ortodoxo. Mas nem por isso a Igreja Russa se constituiu como uma instancia capaz de conferir autoridade à idéia do Bem. Essa idéia na Rússia de Dostoievsky era impotente não em virtude de seu caráter formal como no Ocidente europeu, mas devido ao fato de que sendo a sua autoridade garantida unicamente pela

autoridade do Cristo, sua influência sobre a sociedade era difusa e insuficiente.

Que conclusões tiraremos dessa nossa análise? É evidente que, embora por motivos diferentes, a situação intelectual tanto da Europa quanto da Rússia do século XIX é com relação ao princípio ético exatamente a mesma. Numa como noutra a *idéia do Bem é impotente.* No Ocidente europeu o Bem é incapaz de ordenar a vida humana porque é sob o aspecto de uma lei formal, destituída de qualquer parcela de atração, que ele nos é apresentado. Na Rússia do século XIX o Bem é incapaz de ordenar a vida humana porque a atração que ele exerce é inconseqüente e incoerente e pode mesmo ir de par com um sentimento vivo de repulsa.

Mas não temos aqui então um fato extremamente curioso? Não se torna agora perfeitamente claro que, embora a Rússia não se tenha envolvido nos movimentos que dividiram dos séculos XVI a XVIII a consciência européia em dois campos opostos, sua cultura no século XIX revela a mesma dilaceração íntima, a mesma contradição interna que pudemos encontrar na Europa? O conflito entre o princípio ético e o princípio estético não assume lá exatamente o mesmo sentido que pudemos registrar nas obras de um Kierkegaard ou de um Nietzsche? E não é justamente em Dostoievsky que pudemos sentir do modo mais concreto, da maneira mais imediata, a realidade do conflito?

Berdiaef se enganou pois de forma surpreendente sobre a natureza da liberdade dostoievskiana. Essa liberdade, na verdade, nada tem de irracional. Berdiaef deixou-se impressionar pelo conflito entre o Bem e o Mal porque escapou inteiramente à sua perspicácia a existência de um conflito entre o ético e o estético na obra de Dostoievsky. Foi este último conflito que representou o elemento

básico das concepções do romancista russo e foi ele que emprestou uma maior acuidade ao primeiro. Não há, de fato, uma só personagem de Dostoievsky que tenha sido atraída e repelida ao mesmo tempo pela idéia do Bem ou pela idéia do Mal. Tal situação psicológica, que vários analistas e intérpretes se apressaram a saudar como representando o *non plus ultra* da ciência da alma humana, constitui na realidade uma descrição arbitrária e utópica dos fatos que podem ocorrer na psique humana. Quem é capaz de se sentir atraído pelo Bem integral, pelo Bem total, pelo Bem sem imperfeições não é capaz de se sentir atraído pelo Mal. E vice-versa: quem é capaz de se sentir atraído pelo Mal total, pelo Mal perfeito, pelo Mal sem atenuantes não é capaz de se sentir atraído pelo Bem. Esta verdade elementar tem escapado a muitos intelectuais que julgam estar fazendo psicologia profunda ao estabelecer a coexistência do Bem e do Mal no mesmo indivíduo. Há em Berdiaef uma tendência nesse sentido; ao crítico russo escapou completamente o fato de que o maniqueísmo dostoievskiano nada tinha a ver com concepções metafísicas a respeito da realidade ontológica do Mal e muito menos com concepções que dessem à idéia de Liberdade uma prioridade sobre a idéia do Ser. Foi esta incompreensão inicial do sentido da obra de Dostoievsky que determinou em grande parte o destino intelectual de Berdiaef. Com efeito, em virtude de sua concepção da contradição essencial da alma humana, concepção erroneamente tirada de Dostoievsky, o crítico russo foi levado a aceitar a teoria de Jacob Boehme sobre o "Ungrund" sobre o abismo sem fundo da Liberdade que precede o Ser. Segundo Dostoievsky a alma humana pode ser contraditória mas esta característica não lhe é essencial. O seu maniqueísmo não deriva de uma crença no peso ontológico do Mal que lhe conferisse sobre a alma humana direitos iguais aos que são reconhecidos ao Bem. Tal crença, sem a qual a idéia de uma liberdade irracional, de uma liberdade do Mal, de uma experiência do Mal irracional seria

impensável - pois que necessidade teríamos de fazer a experiência de um Mal que fosse apenas uma privação do Ser, não um Ser verdadeiro - uma tal crença está na origem da opinião geralmente em curso e segundo a qual Dostoievsky constituiria uma manifestação literária curiosa e mesmo extravagante, um fenômeno insólito e que a sua Rússia, também, poucos pontos de contato teria com a Europa. Mas nada é menos verdadeiro do que isto. Se o Mal adquiriu na obra de Dostoievsky uma certa consistência que lhe empresta a aparência de uma realidade ontológica, não foi devido a considerações de ordem metafísica, mas a concepções de natureza estética. Foi o fato de a realidade estética, sentimentos, impulsões, emoções, obras, enfim, tudo quanto diz respeito ao fenômeno estético, estar ligado à idéia de corrupção, à idéia do Mal, foi este simples fato que deu ao Mal a aparência de uma realidade ontológica. Isto se explica facilmente. Sem querer participar de uma discussão de natureza metafísica que procurasse estabelecer se a realidade estética é "real", tem peso ontológico (como Schopenhauer, por exemplo, quer nos fazer crer) ou se é simplesmente uma aparência, digamos unicamente que mesmo a sua realidade Fenomenal, a sua realidade de simples aparência possui certamente maior consistência ontológica do que a idéia do Mal que deve ser definida exclusivamente em função da idéia do Bem e de um modo negativo (o Bem se identificando com o Ser e o Mal com a privação desse Ser). Ora, em toda associação é da contribuição de cada membro que resulta o patrimônio, o benefício total. Era negativa a contribuição que a idéia do Mal trazia ao se associar à realidade estética: o ideal do Belo se transformava num ideal do Belo privado de seu fulgor completo, num ideal do Belo menos belo, destituído de certos elementos do Ser belo, num ideal do Belo conspurcado. Mas por outro lado a contribuição que a realidade estética (fenômeno ou número, essência ou aparência)

trazia ao se associar à idéia do Mal era positiva e esta idéia adquiria assim inevitavelmente um estatuto ontológico.

Até então a idéia do Mal havia consistido unicamente numa privação. Agora, depois de sua associação com a realidade estética, ela se revestia de uma autoridade ontológica e podia afrontar a idéia do Bem num plano de perfeita igualdade. Antes o homem pecava, praticava o Mal por um instinto de autodestruição, atraído pelo Nada. Agora, ao praticar o Mal, o homem era atraído por algo de real, algo que possuía uma enorme força de atração e que podia, por conseguinte disputar com o Bem num grau de extrema violência a colheita das almas a serem conquistadas.

Tal parece ser a verdadeira origem do maniqueísmo de Dostoievsky. Berdiaef se enganou singularmente procurando ver essa origem na concepção de uma alma humana essencialmente contraditória, concepção que se fosse levada até as últimas conseqüências se terminaria numa metafísica da liberdade irracional, tal como a elaborou Jacob Boehme. Todo o pensamento sobre a liberdade da Europa ocidental e da Rússia do século XIX se baseia na noção de um conflito inessencial, de um conflito acidental entre o Bem e o Mal, conflito que, por sua vez, se baseia na consciência de que o Bem representa o Ser, a realidade ontológica e o Mal a privação desse Ser, dessa realidade ontológica. Neste particular a influência de Platão e Aristóteles se faz sentir de uma maneira especialmente viva ainda em nossos dias. As controvérsias que a idéia da liberdade suscitou na Europa ocidental nos séculos mais fortemente marcados pelo espírito cristão, revelam todas esse *background* metafísico fundamental: se o Bem constituía o Ser integral, o Ser perfeito, o Ser exclusivo, como explicar que o Mal possuísse, ele também, um poder de atração? Daí resultava o fato de que as personalidades mais penetradas pelo espírito da fé cristã tivessem

uma tendência a dar ao problema uma solução determinista, exclusivista. O Bem poderia atrair as pessoas que quisesse diante de sua Perfeição o homem não tinha liberdade de escolha, mas o Bem, por um mistério insondável, atraía apenas um grupo predestinado de eleitos (S. Agostinho, Lutero, Calvino). A solução do livre arbítrio era dada pelas personalidades mais penetradas pelo sentimento do valor da dignidade humana. Que valor teria o ato de adesão ao Bem se ele não fosse livremente praticado? Numa como noutra solução não era o problema das relações entre o homem e o Mal o que preocupava os pensadores. A grande vitória sobre o Mal havia sido consumada no Calvário. O Mal que ainda restava neste mundo era um resíduo desprezível, qualquer coisa de inessencial, de acidental. Ninguém pensaria em desconhecer a força, o poder de sedução do pecado. Mas o pecado substancial, o grande pecado, o pecado original havia sido eliminado pelo sacrifício do Cristo. Metafisicamente, o Mal havia sido destruído. Restava, pois, como preocupação fundamental para todo espírito voltado para o problema da liberdade, a questão das relações entre o homem e o Bem. A solução das personalidades penetradas por uma fé mais viva era determinista. Mas as personalidades que tinham tendência a reivindicar o valor da dignidade humana encontravam em Aristóteles a autoridade que poderia justificar essa tendência. Com efeito, se Aristóteles, da mesma forma que Platão, identifica o Bem com a Divindade, há na sua identificação uma ligeira diferença: enquanto que Platão vê na Divindade sobretudo a face do Bem, Aristóteles nela vê sobretudo a face do Ser. Ora, a idéia do Ser é menos magnética, se assim podemos nos exprimir, tem menos poder de atração do que a idéia do Bem. Ela deixa, portanto, ao homem uma margem de indeterminação nas suas relações com a Divindade. Enquanto que em Platão a idéia do Bem determinava necessariamente a Razão ética e enquanto que para ele os instintos não conduzidos por essa Razão representavam um puro caos, em Aristóteles a idéia de um Desejo

raciocinativo ou de uma Razão desiderativa (isto é, a idéia de uma faculdade que constituísse um misto de Razão e de Instinto e que se substituísse à Razão como faculdade ética por excelência) permitia que a idéia do Bem não determinasse necessariamente a faculdade ética da alma humana. O Caos que os Instintos representavam em Platão quando não eram conduzidos pela Razão reaparecia nesta faculdade aristotélica sob a forma de Indeterminação. A Razão ética renunciava à sua posição de hegemonia na alma humana e permitia ao Caos, isto é, ao elemento de Indeterminação colocar-se ao seu lado em situação de perfeita igualdade. Ao Caos dos instintos era reconhecida agora uma significação ética. Tal é a origem da noção aristotélica de escolha, noção metafísica que se faz passar por noção ética e que deu nascimento à concepção de Vontade e às discussões sobre o determinismo e o livre arbítrio. Mas nessa noção nenhum lugar é reservado à idéia do Mal encarado como expressão de uma realidade metafísica.

Berdiaef não tinha pois razão em dizer que o problema da Liberdade tal como sempre o concebeu a Europa cristã se baseia sobre a idéia de um conflito essencial entre o Bem e o Mal. E Dostoievsky neste particular não representa uma novidade. Se na sua obra o Mal parece possuir uma maior consistência ontológica, a razão disso se encontra, como já dissemos, na sua apreensão de um conflito entre o princípio estético e o princípio ético na consciência humana. A liberdade na obra de Dostoievsky não significa uma tensão entre os princípios do Bem e do Mal mas uma tensão entre os princípios ético e estético. Ora, havíamos visto anteriormente como é pela existência desse conflito resultante da evolução paralela de tradições fundamentais mutuamente exclusivas da cultura européia que podemos tentar caracterizar o que há de atual nessa cultura. A concepção de liberdade em Dostoievsky nos mostra, assim, a afinidade extrema que há entre a sua posição

espiritual e a situação intelectual da Europa do século XIX e dos nossos dias e nos leva, por conseguinte, a ver nele um dos grandes mestres do mundo contemporâneo.

Mas há ainda uma série de problemas que precisaríamos colocar antes de nos pronunciarmos sobre o que tem sido desde o início deste capítulo o objeto de nossa pesquisa: qual é o critério pelo qual se pode reconhecer a atualidade de uma idéia? Até agora temos raciocinado como se a Europa não se tivesse ocupado de problemas metafísicos ou científicos. A ciência naturalmente adquiriu nos nossos dias uma importância capital e da atitude que a humanidade adotar a seu respeito dependerá em grande parte o destino do universo. Mas isto mostra justamente que a ciência não possui uma autoridade última e que, por conseguinte, ela não poderá transmitir uma autoridade decisiva a outros campos da cultura humana. Embora a sua influência seja inegável na maneira pela qual os ingleses e norte-americanos, por exemplo, procuram resolver o problema ético; embora a sua influência no domínio das artes seja também incontestável pois movimentos como o impressionismo, o cubismo, o surrealismo, o abstracionismo, etc., não se explicam a não ser em virtude dessa influência da ciência; embora esses fatos sejam indubitáveis a autoridade das idéias éticas ou estéticas jamais poderia ser derivada da autoridade da idéia de ciência. A razão disto é muito simples: para ter autoridade sobre os ideais ético ou estético, o ideal científico necessitaria de uma característica que lhe falta - uma completa universalidade. A Grécia do século IV a. C. com Aristóteles e a Europa dos tempos modernos com Descartes e Leibiniz conheceram a idéia de uma ciência universal, mas uma tal idéia só se tornou concebível porque essa ciência equivalia de fato a uma metafísica. Os entusiastas do ideal científico se esquecem, muitas vezes, que não existe uma ciência mas uma pluralidade de ciências, cada uma com o seu objeto próprio e com os seus métodos particulares de

pesquisa. A metafísica é, com efeito, a única disciplina espiritual com pretensão a um conhecimento racional que pode aspirar ao título de ciência universal. A nossa época viu surgir mais uma tentativa para criar um ideal científico que fosse realmente aquilo que pretende ser, um ponto de convergência fundamental para o conjunto das forças da alma humana, um pólo magnético comparável ao que procuram ser a idéia do Bem ou a idéia do Belo. Mas essa tentativa, à qual o nome de Edmund Husserl está associado, parece ter conduzido a um impasse insolúvel. Na verdade, o erro de Husserl foi de ver no ideal metafísico o grande obstáculo levantado contra a constituição de uma ciência universal. O exemplo de seus predecessores deveria lhe ter feito compreender que era justamente neste ideal que se encontravam as suas maiores possibilidades de sucesso. Indo mais longe que Descartes e acreditando que a grande inimiga da ciência universal, de uma filosofia científica fosse não apenas um certo tipo de metafísica, mas toda e qualquer espécie de pensamento metafísico, Edmund Husserl lançou-se numa tarefa sem esperanças, totalmente desapercebido do fato de que a luta em que estava se empenhando representava na verdade um suicídio.

A autoridade de uma ciência determinada não chega nem mesmo a se estender à totalidade do domínio que abrange as diversas ciências existentes. Ela se restringe aos seus próprios campos particulares de aplicação. É evidente, assim, que nem o princípio ético nem o princípio estético poderiam derivar do ideal científico qualquer parcela de autoridade. E se nos é possível registrar na Europa dos tempos mais recentes movimentos que revelam uma tendência a acreditar que a autoridade dos métodos de certas ciências pode ser transferida a outros domínios do conhecimento, isso nos mostra apenas como a admiração pelo ideal científico pode na nossa época ir de par com uma falta completa de reflexão. O empirismo ético, por exemplo, que procura

derivar a idéia do Bem de elementos existentes na realidade empírica do homem não compreende o absurdo que há em transferir os métodos indutivos, que não têm aplicação nem mesmo nas ciências dedutivas, para o terreno ético que se situa completamente fora do domínio geral das ciências, sejam elas indutivas ou dedutivas.

O momento é chegado de abordarmos o problema metafísico. É um fato inegável que preocupações de ordem metafísica têm exercido um papel considerável no desenvolvimento do pensamento europeu. Se quiséssemos enumerar numa ordem decrescente de importância os principais movimentos intelectuais que marcaram a história cultural da Europa, o cartesianismo deveria certamente ocupar o terceiro lugar, logo depois do Renascimento italiano e da Reforma de Lutero. Isto é indicação suficiente para o reconhecimento do fato de que o início dos tempos modernos foi caracterizado por renovações não somente no plano estético ético e científico mas também no plano metafísico. A rejeição de Aristóteles não significou para Descartes a rejeição do ideal metafísico em geral mas simplesmente a rejeição de um ideal metafísico determinado. Um ideal metafísico baseado num tipo de ciência que para a consciência moderna era inaceitável. Da nova compreensão do Ser realizada pelo cartesianismo resultaram um novo método de pesquisa e uma nova estruturação dos elementos racionais da alma humana. Mas podemos também dizer: do tipo de ciência reclamado pela consciência moderna resultaram novos métodos de pesquisa, uma nova compreensão do Ser e uma nova estruturação dos elementos racionais da alma humana. Embora só uma parte da Europa, a França, tenha sofrido o impacto dessa nova maneira de conceber a Razão, a influência de Descartes, mais atenuada, se fez sentir além das fronteiras da França quando esta, no Século das Luzes, conquistou uma posição de hegemonia cultural no continente europeu.

Mas, por que este ideal metafísico renovado teve uma tão curta existência? Por que já em Kant, isto é, dois séculos apenas após a revolução realizada pelo *Cogito* cartesiano, o pensamento metafísico chegava a um impasse? Se examinarmos bem esta questão, veremos que ainda aqui o que nos confronta é o problema da autoridade dos diversos ideais de cultura. Para Platão o Bem representava a plenitude do Ser, mas no Bem era o aspecto Bem e não o aspecto Ser o que mais o interessava. Neste sentido podemos dizer que se há uma metafísica em Platão ela se baseia sobre uma idéia ética. Aristóteles, ao contrário, embora acreditando com Platão que no Bem se encontrava a plenitude do Ser, interessava-se menos pelo aspecto Bem do que pelo aspecto Ser. Era levado assim a construir uma metafísica baseada sobre uma certa idéia de ciência, como já o haviam feito os filósofos iônicos e eleáticos. A autoridade desta metafísica derivava, na realidade, da autonomia ética de Platão, da autoridade da idéia do Bem, mas o aspecto de ciência universal que lhe emprestava Aristóteles determinava o caráter ilusório de uma perfeita autonomia própria, de que estivesse revestida.

Numa Europa dominada pela autoridade espiritual e temporal da Igreja de Roma, o prestígio deste tipo de metafísica deveria forçosamente acabar por suplantar o prestígio da metafísica platônica. Com efeito, a autoridade da idéia do Bem já estando garantida pela autoridade da Igreja de Roma, uma tal Europa nenhum caso poderia fazer de uma metafísica como a de Platão que derivava a sua autoridade de uma idéia do Bem própria diferente daquela já aceita por todos os católicos. A assimilação da metafísica de Aristóteles, ao contrário, não implicava a aceitação de uma nova autoridade espiritual e podia favorecer o estabelecimento de uma certa ordem nas idéias desconexas que o cristianismo produzia sem criar um conflito entre dois ideais éticos diferentes. Nossa análise não é desmentida pelo fato da influência

exercida pelo neoplatonismo sobre o pensamento de S. Agostinho. O neoplatonismo é um tipo de filosofia profundamente influenciado por Aristóteles e que de Platão só tem o nome. As idéias de Platão só passaram a influenciar a Europa quando a autoridade de Roma foi abalada e quando se pôde, em conseqüência, aspirar a encontrar um novo tipo de ideal ético. Deste ponto de vista é extremamente significativo constatar que só no século XIX se chegou a uma compreensão verdadeiramente histórica dos diálogos de Platão e entre outras coisas da ordem cronológica em que eles se sucederam.

Mas o que nos interessa aqui não é seguir o desenvolvimento do platonismo na Europa mas a evolução do pensamento metafísico. Por que, havíamos perguntado, o ideal metafísico renovado por Descartes teve uma tão curta existência? Por que em Kant chega ele a um impasse? Para respondermos a esta questão deveremos, em primeiro lugar, considerar que o *Cogito* cartesiano constituía uma renovação no plano metafísico, mas não uma renovação no plano ético. O pensamento de Descartes ao inovar no plano metafísico, não tocara na essência da idéia ética de cuja autoridade dependia - autoridade, não nos esqueçamos, que por sua vez dependia da autoridade espiritual e temporal da Igreja Católica. Isto era possível, justamente porque a sua crítica a Aristóteles consistira unicamente numa tomada de posição contra a idéia de ciência sobre a qual se baseava a metafísica do fundador do Liceu - não numa tomada de posição contra a autoridade a que estava subordinada essa metafísica. Se a filosofia de Aristóteles consistisse, como a filosofia de Platão, numa metafísica que derivava sua autoridade de uma autonomia ética própria, Descartes não teria podido realizar as suas inovações sem quebrar lanças contra a Igreja, visto que esta teria então incorporado a si não uma concepção metafísica como a faculdade de escolha mas elementos verdadeiramente éticos do pensamento aristotélico. Mas vimos como Aristóteles, interessado

pelo aspecto Ser da idéia platônica, baseara a sua metafísica numa certa idéia de ciência. Vimos como no mundo grego a autonomia do seu pensamento apresentava um caráter ilusório, a autoridade de sua metafísica dependendo de fato da autonomia ética de Platão. E vimos, finalmente, como no mundo cristão essa autonomia ilusória degenerou numa subordinação efetiva à autoridade da idéia do Bem garantida pelo poder espiritual e temporal da Igreja de Roma. Mas, como também já sugerimos acima, a autoridade própria do ideal metafísico renovado por Descartes era tão ilusória quanto a autonomia do pensamento aristotélico. Esse ideal só poderia, por conseguinte, perdurar enquanto perdurasse o poder espiritual e temporal que lhe transmitia efetivamente uma autoridade.

Eis porque dois séculos depois da revolta ética de Lutero e depois de menos de um século da publicação do *Discurso Sobre o Método* de Descartes, nascia em Koenigsberg o filósofo que iria destruir a possibilidade de uma metafísica cuja autoridade fosse garantida pelo poder da Igreja de Roma. A crítica da Razão de Kant, a sua subordinação do ideal teórico ao ideal prático, a sua concepção de uma heteronomia da Razão Pura e de uma autonomia da Razão Prática resultavam simplesmente do fato de que após Lutero, após a sua revolução no plano ético que procurara estabelecer a autoridade da idéia do Bem sobre bases outras que o poder espiritual e temporal da Igreja de Roma, após essa revolução, dizíamos, tornava-se evidente o caráter ilusório da autonomia, da autoridade própria, do ideal metafísico proposto por Descartes.

A partir de Kant todo esforço metafísico foi obrigado por força das circunstâncias a levar em consideração as novas bases sobre as quais deveria se apoiar a autoridade do ideal metafísico. Essas bases eram a Razão Prática, a Vontade Pura de Kant e a sua capacidade de

auto-determinação. Caíra em descrédito o *Cogito* cartesiano, a idéia de uma subjetividade metafísica donde pudesse se derivar a realidade metafísica do mundo objetivo. E caíra em descrédito, porque faltara ao *Cogito* o elemento de autodeterminação que existia na Razão Prática. Sua autoridade dependia de uma autoridade ética heterônoma. O dualismo que pressupunha a noção de duas modalidades de substância, o Pensamento e a Extensão constituíra apenas uma distinção, uma diferenciação dentro da esfera única da realidade metafísica. A Razão Prática de Kant, ao contrário, estabelecia uma tensão, criara um conflito entre duas esferas diferentes, a esfera metafísica do sujeito livre, capaz de autodeterminação e a esfera dos fenômenos objetivos, regida nela necessidade e sem estatuto metafísico. Ora, foi este conflito que procuraram resolver os filósofos alemães que sucederam a Kant. Neste esforço filosófico, o primeiro fato que poderá nos impressionar é a circunstância de haverem eles querido elaborar novas sínteses metafísicas. O problema ético não havia justamente obrigado Kant a negar ao mundo objetivo consistência metafísica? Como seria ainda possível criar um sistema metafísico que pusesse no mesmo plano de igualdade a liberdade do sujeito e a necessidade do objeto, a autonomia do primeiro e a heteronomia do segundo? Uma síntese de realidades tão contraditórias não deveria se efetuar inelutavelmente com prejuízo para o sujeito e a sua liberdade, para o sujeito e a sua capacidade de autodeterminação?

Os metafísicos que se lançaram nessa tentativa de resolução do conflito kantiano não se deixaram demover por tais considerações. A função do *Cogito* cartesiano havia sido estabelecer uma subjetividade metafísica donde pudesse ser derivada a realidade metafísica do mundo objetivo. Para Fichte, para Schelling, para Hegel o problema agora era elaborar a idéia de uma subjetividade metafísica que possuísse as características da subjetividade ética de Kant, mas não se recusasse a

se situar num plano de perfeita igualdade com o mundo objetivo. De Kant esses filósofos recolheram a idéia ética de uma tensão, de um conflito entre a liberdade do mundo subjetivo e a necessidade do mundo objetivo. Mas de Descartes, do *Cogito* cartesiano eles recolheram a idéia de um dualismo que conferia ao sujeito e ao objeto a mesma autoridade metafísica. O princípio da oposição entre o Eu e o Não-Eu em Fichte, o princípio da identidade do Sujeito e Objeto em Schelling e a constituição da dialética em Hegel representam esforços diversos mas orientados no mesmo sentido de utilizar o novo dado kantiano, conservando ao mesmo tempo a premissa de Descartes sem a qual se tornaria impossível a construção de qualquer metafísica.

Mas o que nem Fichte nem Schelling, nem Hegel parecem ter compreendido foi a extrema gravidade da situação espiritual que a crítica de Kant refletia. Esses filósofos não parecem ter compreendido que fora, na realidade, uma crise nos fundamentos éticos da cultura européia o que Kant exprimia no formalismo de sua lei moral e que justamente este formalismo, esta não aceitação, na subjetividade ética, de elementos do mundo objetivo, havia sido a condição que lhe tinha permitido estabelecer a autonomia do princípio ético. Ao tentar reunir novamente numa síntese metafísica a subjetividade ética e livre de Kant e a objetividade do mundo exterior, Fichte, Schelling e Hegel eram levados forçosamente a reinstalar nessa subjetividade o princípio da heteronomia. O resultado assim obtido se constituía pois como uma rejeição da contribuição que o esforço kantiano oferecera à cultura européia. As novas metafísicas, tendo rejeitado as bases éticas que lhe teriam podido conferir autoridade, ficavam assim suspensas no ar, seus temas se desenvolviam numa atmosfera especulativa que lhes emprestava o caráter de um jogo arbitrário. É, portanto compreensível que os seus criadores se tenham aliado aos românticos, a cristãos como Novalis, a poetas como Holderlin, a místicos como Jacob Boehme, é

compreensível que se tenham inspirado em temas neoplatônicos e em pensadores como Giordano Bruno. Na verdade nada mais faziam do que procurar nessas idéias difusas do romantismo do século XIX a autoridade de que as suas metafísicas careciam e de que só o pensamento de Kant estava revestido. Mas esse romantismo era tão impotente quanto essas metafísicas. Nem os sentimentos de Novalis, nem os de Chateaubriand poderiam restituir à Igreja de Roma a autoridade sobre o mundo europeu que ela havia perdido. O novo sentimento da Natureza, derivado de concepções estéticas neoplatônicas e místicas, não podia engendrar uma noção de liberdade equivalente à idéia de autodeterminação do sujeito kantiano. As metafísicas de Fichte, Shelling e Hegel, ficavam assim marcadas com o estigma de um romantismo incurável e só podiam ter autoridade junto aos espíritos que não se haviam apercebido da grave crise por que passara a Europa nos fundamentos éticos da sua cultura.

O que dissemos acima a respeito de Fichte, Shelling e Hegel pode ser aplicado a outros sistemas metafísicos que surgiram depois da crítica kantiana. O formalismo da lei moral de Kant constitui ainda hoje, uma chaga para a consciência cultural européia. Mas esta chaga não poderá ser cicatrizada com expedientes metafísicos que atribuam ao princípio ético a simples função do elemento dinamizador no processo do conhecimento. Uma ciência universal, uma metafísica só se tornará possível quando à idéia do Bem dos nossos dias, quando à face desfigurada do Bem impotente que é entretanto a única autoridade que paira sobre nós, quando a esta idéia, dizíamos, forem restituídos o seu antigo prestígio e integridade. Nada é mais ilusório do que a noção de que a metafísica constitui um sistema de conhecimentos autônomos. Sua autoridade como disciplina intelectual sempre dependeu da autoridade da idéia de Deus - podemos falar de uma metafísica iônica, sob a condição de que nos lembremos de seus fundamentos teológicos,

podemos falar de uma metafísica de Platão se não esquecermos que a idéia do Bem divino suportava o peso do seu edifício metafísico. É com Aristóteles que se verifica pela primeira vez na história das idéias o esforço de atribuir à disciplina metafísica um caráter autônomo. Mas um tal esforço não foi coroado de sucesso. A autonomia da metafísica de Aristóteles era ilusória, a sua autoridade dependia, na realidade, da autoridade da ética de Platão e disso a prova mais concludente que se pode oferecer é o fato de haver podido essa metafísica perder a sua autonomia ilusória para se submeter na Idade Média à autoridade da idéia do Bem garantida pelo poder espiritual e temporal da Igreja de Roma.

Descartes na sua metafísica submeteu-se também a esta autoridade embora procurasse criar, como o fizera Aristóteles com relação a Platão, uma impressão de autonomia. Mas já então Lutero havia investido contra Roma e um observador, que naquela época tivesse compreendido o caráter falacioso da qualidade autônoma de toda disciplina metafísica, teria podido profetizar, com o rigor de uma previsão meteorológica o impasse a que Kant iria em breve chegar.

O que os metafísicos pós-kantianos não parecem compreender é que o problema fundamental de nossa época consiste na restauração da face desfigurada do Bem e que ao lado dessa questão toda e qualquer preocupação de ordem metafísica não poderá ter senão uma importância extremamente secundária. O problema ético emerge a consciência cultural pós-kantiana como o fator primordial, como o alfa e o ômega de toda atividade espiritual, não em virtude do capricho individual deste ou daquele pensador dotado de talento ou gênio necessários para emprestar prestígio às tendências éticas de sua organização mental. Na verdade, é bem o contrário o que sucede. No período pós-kantiano os homens dotados de antenas especiais para

captar a gravidade da situação ética em que nos encontramos, e somente eles, são capazes de descobrir os ingredientes espirituais necessários para alimentar e reanimar as forças desfalecidas do nosso Ser cultural. Eis porque homens como Gogol, ou Tolstoi, Kierkegaard ou Dostoievsky e, finalmente, Nietzsche têm para nós infinitamente mais importância que Fichte, Schelling, Hegel e os demais construtores de sistemas que se situam no período pós-kantiano. O problema que martirizou um Kierkegaard e um Nietzsche foi também a questão da unidade impossível da cultura. Esses dois pensadores que constituem hoje as fontes parciais de inspiração de uma nova filosofia, o sistema metafísico de Martin Heidegger, figuram nela um pouco como Sócrates e Platão figuraram no sistema de Aristóteles, e como Kant figurara nos sistemas de Fichte, Schelling e Hegel; à revolta que representavam contra o conhecimento exteriorizado, ao conflito que estabeleceram com o mundo exterior, à tensão que criaram entre o mundo interior e exterior, a esses elementos antimetafísicos foi atribuída justamente a função de ingrediente dinamizador num processo metafísico de conhecimento universal caracterizado, ilusoriamente, como autônomo. Mas Kierkegaard e Nietzsche, da mesma maneira que Sócrates, Platão e Kant não foram neutralizados pela obsessão da sistematização metafísica. Há um elemento invencível que é comum a todos esses pensadores e que os aparenta através dos séculos de um modo extraordinário, apesar das condições diversas em que viveram e da formulação diferente que deram à solução de seus problemas: Sócrates e Platão como Kant, Kierkegaard e Nietzsche acreditaram profundamente na importância suprema da idéia do Bem, no caráter absolutamente primordial do fator ético. É este elemento invencível que torna vã e mesmo absurda toda tentativa de englobá-los num sistema de conhecimento objetivo que faça da Verdade o critério decisivo. A dificuldade que há em se definir o que seja o conceito de Verdade não vem do fato de que existam muitas verdades e que elas difiram

sensivelmente entre si. Essa dificuldade resulta unicamente do caráter não autônomo do conceito de Verdade. Há entre a idéia do Ser e a idéia da Verdade a mesma relação que há entre a idéia do Bem e a idéia da Virtude. A Verdade é o que é conforme ao real, ao Ser, segundo a definição exigida pela metafísica, como a Virtude é o que é conforme ao Bem. Ora, vimos como o Ser não é autônomo, como a sua autoridade dependia da autoridade da idéia do Bem. Não seria pois absurdo atribuir ao conceito de Verdade uma autonomia que a idéia do Ser não possui?

É certo que essa falta de autonomia está longe de dar razão às teorias relativistas que se recusam a admitir o caráter absoluto do critério da Verdade. O conceito de Verdade não é autônomo mas a sua autoridade depende de um critério que, ele, é absoluto: a idéia do Bem, o princípio ético, base fundamental de toda cultura já chegada a um grau suficiente de amadurecimento.

A paixão pela Verdade, que uma concepção ilusória de sua autonomia caracteriza como a marca distintiva do homem de ciência, é de fato uma qualidade ética pois consiste numa virtude relacionada primariamente com a idéia do Bem, e só secundariamente com o aspecto desta idéia a que damos o nome de Verdade. "A vontade de verdade nasce da moral nos ensina Nietzsche. A paixão com que o homem de ciência se entrega ao labor de suas pesquisas é ainda uma qualidade ética, embora o objetivo dessas pesquisas esteja totalmente divorciado das motivações e interesses derivados da idéia do Bem. Estamos aqui diante de um fato que o homem contemporâneo, muitas vezes "condescendente" e "superior" diante das exigências do Bem mas sempre solícito e subserviente diante das exigências da Verdade, encontra dificuldade em aceitar. Por trás da verdade científica o que o homem de ciência procura apaixonadamente é a justificação da

atividade a que esta entregue. Há nessa tentativa de justificação um elemento ético indiscutível.

A paixão pela Verdade não é pois a atração por um objeto ilusório. O erro das teorias relativistas resulta da cegueira, da incapacidade de discernir na vontade de Verdade o elemento ético que confere ao objeto desta vontade um valor absoluto. O homem que se contenta com verdades relativas é aquele que é cético não com relação ao caráter absoluto da Verdade, mas com relação à importância suprema, primordial, da idéia do Bem. A paixão pela Verdade justifica-se porque a Verdade ética é necessariamente absoluta. Foi uma tal noção que, depois do colapso da autoridade universal da Igreja de Roma, Kant pode em parte preservar na sua filosofia moral. O desastre entretanto havia sido grande e o que Kant pôde recolher dos escombros da grande catástrofe não era exatamente a idéia do Bem em todo o seu prestígio e integridade, mas uma imagem desfigurada, uma imagem que embora conservando vestígios indiscutíveis da antiga grandeza não deixava por isso de apresentar traços inequívocos da crise formidável que a sacudira.

Foi essa situação ética que deu origem à violenta crítica kierkegaardiana e nietzschiana das concepções metafísicas. No século XIX foram eles os dois únicos pensadores que compreenderam a total inviabilidade de uma metafísica baseada sobre a imagem desfigurada, sobre a idéia impotente do Bem. Outros negadores do pensamento metafísico revelaram não ter captado o ponto essencial do problema, baseando a sua crítica em considerações de ordem histórica, científica ou epistemológica. Para Kierkegaard o problema se colocava como uma alternativa, como um "isto ou aquilo" inelutável: ou o homem se esquece do fato de que o Bem desfigurado, o Bem impotente é o Bem apesar de tudo e não um simples elemento dinamizador que introduz

movimento na lógica, confere valor ao momento negativo e torna, em resumo, possível a construção de um sistema metafísico objetivo de significação histórica universal - e nesse caso será a sua própria existência humana que estará sendo esquecida, será o seu próprio Ser que estará sendo renegado numa procura cômica de parecer outra coisa do que aquilo que verdadeiramente é – será enfim sua vida que passará a manifestar um caráter totalmente irreal; ou então ele não perde de vista o fato de que o Bem desfigurado ou íntegro, poderoso ou impotente representa de qualquer maneira o destino inelutável da humanidade e deverá, por conseguinte, constituir a preocupação fundamental de sua existência - e nesse caso a realidade de sua vida estará sendo preservada, será do seu próprio Ser que ele estará se ocupando, vivendo e pensando então existencialmente, o centro do seu Ser se referindo irresistivelmente ao elemento ético que é o único a conferir à alma humana profundidade e seriedade.

O que é característico de Kierkegaard e o que tem sido objeto de críticas injustificadas é o fato de seu cristianismo não possuir a vitalidade, o vigor da fé de um Lutero, por exemplo, sem por isso abandonar o esforço e a esperança que permitirão um dia a eclosão desta fé vigorosa e vital. Denegridores e entusiastas do pensador dinamarquês concentram em geral seus motivos de censura ou aplauso sobre o problema de saber se a fé kierkegaardiana é ou não autêntica. Tendo em vista que essa fé se mostra vacilante, tendo em vista que não parece capaz de resistir ao teste rigoroso de uma experiência religiosa bem caracterizada, pensam os primeiros que a obra inteira baseada sobre uma tal fé não possui nem consistência nem autoridade, prestes como está a se desmoronar com a primeira rajada de um vento mais forte; ao passo que os outros, os que acreditam na integridade da obra, afirmam ao contrario que essa fé vacilante é na verdade a fé de quem procura porque já encontrou, a fé de quem se esforça por

compreender o caráter absurdo de todo movimento de fé para poder melhor se instalar neste absurdo.

Ora, um exame mais atento da questão nos mostrará que os dois pontos de vista pecam por deficiência ou por excesso. A fé kierkegaardiana não possui nem o vigor, a vitalidade da fé irracional de um Lutero ou de um Pascal, nem a debilidade, a subjetividade inconsistente da fé estética de um Chateaubriand ou de um Novalis. O que caracteriza, verdadeiramente, o cristianismo de Kierkegaard e o que o distingue justamente de qualquer outra tipo de cristianismo, seja ele medieval ou primitivo, romântico ou protestante, é algo de inteiramente novo, algo que surpreende à primeira vista, algo que se diria ser inconciliável com o caráter da religião cristã - quero referir-me ao espírito do socratismo. Em nenhum outro pensador cristão seja ele S. Paulo ou S. Agostinho, S. Tomás de Aquino ou Duns Scott, Pascal ou Lutero encontraremos esse mesmo espírito. Para tais pensadores a fé no Cristo é um dado indispensável e que nenhuma imperfeição comporta. Na pior das hipóteses a vida religiosa para eles se passará entre os momentos de plenitude, quando a fé está presente e os momentos vazios, estéreis, terríveis de desolação, quando a fé se ausenta. É por isso que para eles a figura de um Sócrates - o homem que queria aprender para ensinar, o homem que sabia apenas uma coisa, "que na verdade de nada sabia" - permaneceu sempre envolta nas brumas de uma distância inacessível. Pensadores como Aristóteles, como os Estóicos, como os Neoplatônicos podiam ser facilmente assimiláveis por esses homens que acreditavam possuir a certeza de uma verdade e que se a perdiam momentaneamente era por motivos de fraqueza e insuficiência pessoal; mas Sócrates, o ex-sofista, o homem das ambigüidades, o inventor do espírito racional, o mestre das perguntas e das dúvidas, que utilidade poderia ele ter para um cristianismo que repousava

inteiramente sobre a certeza inabalável de uma fé inexplicável em termos da razão humana?

Ora, foi justamente para esse homem corrosivo que Kierkegaard reivindicou a distinção inexcedível de Mestre sem rival de toda a humanidade, cristã ou não cristã. O que significa pois uma tal escolha? Quer ela dizer que o pensador dinamarquês não se apercebeu do abismo que separa cristianismo e socratismo? Ou não foi antes a noção da necessidade de uma renovação do cristianismo pelo socratismo o fator que determinou de uma maneira decisiva essa escolha tão desconcertante?

As origens sofísticas de Sócrates, suas ambigüidades, dúvidas e perguntas não o impediram de tomar a cicuta em respeito às leis de Atenas; e esta atitude de Sócrates, aparentemente banal, adquire um sentido profundo quando verificamos que as suas ambigüidades, dúvidas e perguntas foram germes poderosos que lançados no espírito de Platão se transformaram em certezas profundas e inabaláveis. Não existe então uma forma de ceticismo que longe de ser estéril é dotada de um poder extraordinário de renovação e de fecundação das zonas fatigadas e desvitalizadas? É absurdo imaginarmos que esta forma de ceticismo, a que seria conveniente dar o nome de Socratismo, poderia, depois de ter salvo do esquecimento e da indiferença dos homens a totalidade da cultura grega, empreender novamente um esforço de salvação e salvar dessa vez a cultura cristã que em nossa época está ameaçada de morte em virtude mesmo do marasmo provocado pelo reinado de uma certeza que nenhuma dúvida, nenhuma pergunta ousa perturbar ou desafiar?

As bases socráticas do cristianismo kierkegaardiano podem assim indicar uma espécie de enfraquecimento da fé cristã, mas um

enfraquecimento que se verifica não no indivíduo Kierkegaard, mas na comunidade religiosa da qual ele faz parte. Como Sócrates com relação à sua época, Kierkegaard representa ao contrário o aspecto positivo, o fator que poderá provocar uma renovação e uma reabilitação dos elementos em vias de deterioração. O seu lema "tornar-se cristão" que é no registro do cristianismo um paralelo perfeito do "conhece-te a ti mesmo" socrático, não constitui uma exigência especialmente endereçada ao indivíduo Kierkegaard, mas uma norma para toda a comunidade religiosa com a qual o filósofo dinamarquês se identifica no mesmo espírito de humildade que levara Sócrates a declarar que só sabia uma coisa, "que na verdade de nada sabia". Mas assim como seria absurdo, tendo em vista as origens sofísticas de Sócrates, negar-lhe o sentido da Divindade suprema e do Absoluto, do mesmo modo seria extravagante, tendo em vista a aprendizagem kierkegaardiana da fé, negar-lhe um valor de autêntica e inconfundível realidade. As dúvidas manifestadas por diversos críticos com relação à profundidade do sentimento religioso de Kierkegaard revelam, da maneira mais clara, o ponto de vista individualista em que se colocam esses críticos e a incapacidade que têm de compreender que estamos aqui diante de uma situação espiritual inteiramente nova. As dificuldades religiosas de Kierkegaard nada têm a ver, por exemplo, com as dificuldades religiosas de um Pascal para quem o problema da fé se resumia na simples questão de sua presença ou ausência. Para Kierkegaard, ao contrário, esse problema adquire um caráter muito mais complexo. O filósofo dinamarquês estabelece como princípio que a presença da fé é um ideal extraordinariamente distante, quase inacessível. Essa presença, segundo ele, se revela menos através de emoções especiais e êxtases que estão sempre ao alcance de pessoas dotadas de uma certa sensibilidade, do que por meio de mil e um pormenores insignificantes que escapam totalmente à vigilância de nossa vontade e que, não se apresentando, indicam pela sua própria ausência a ausência daquela fé

que procurávamos ter, com relação ao problema da fé há, portanto, em Kierkegaard, um certo ceticismo; os transportes e êxtases que deram a Pascal um sentimento de inabalável certeza da presença divina, por si mesmos não lhe teriam bastado. Mas em compensação, o ideal extraordinariamente distante, quase inacessível da presença da fé em si próprio jamais o abandonou. Toda a sua vida foi informada por este ideal e contrariamente a Pascal, que precisou renunciar de um certo modo aos seus interesses científicos e mundanos para encontrar Deus, Kierkegaard ao lançar-se na realização de suas obras estéticas e ao participar da vida mundana nada mais fazia do que trabalhar para o objetivo único de sua vida que era fundamentalmente um objetivo de ordem religiosa.

Cético e crente, socrático, para tudo dizer, Kierkegaard na sua fé cristã distingue-se de um Lutero ou de um Pascal pela situação espiritual diversa em que se encontra, de um Novalis ou de um Chateaubriand, pela maneira pela qual se comporta dentro de uma situação espiritual idêntica. Comparada à fé de um Lutero, a sua religiosidade parecerá vacilante como as convicções de um Sócrates parecerão vacilantes se as compararmos com a fé de um Tales ou de um Parmênides. Mas ao lado do cristianismo de um Novalis ou de um Chateaubriand as suas convicções religiosas revelarão o vigor que iremos encontrar justamente em Sócrates, se o compararmos aos sofistas. Aqui, dentro de uma situação espiritual de crise, dois comportamentos diversos se confrontam: de um lado os produtos da crise, as suas vítimas e os seus propagadores; do outro um resultado da crise, sua vítima, mas ao mesmo tempo alguém que resiste a seus efeitos e a vence finalmente.

Para os sofistas o homem era a medida de todas as coisas. Haviam perdido eles o critério, a norma, o ponto de referência para

todo esforço e empreendimento humano. Para Platão, Deus, o Bem, era essa medida. Havia ele recentemente, com o auxílio de Sócrates, recuperado a norma, o critério, o ponto de referência sem o qual o homem estaria destinado a se perder no mais desesperado dos relativismos. Mas Sócrates, o que pensara? Se para ele o homem não podia mais ser a medida de todas as coisas, se Deus, o Bem, não podia ainda ser essa medida, que critério, que norma, que ponto de referência eram os seus? Alguma idéia norteadora deveria ter guiado Sócrates no seu esforço para escapar ao humanismo relativista e esta idéia só poderia ter sido o Deus caluniado pelos sofistas, vilipendiado pelos céticos, a imagem desfigurada e impotente que ele próprio, em secreta adoração, fazia profissão de ignorar e desprezar. Essa aparência de desprezo foi a causa principal de sua morte. Mas se Sócrates jamais pôde tirar a máscara e gritar: vejam-me bem no fundo da alma, compreendam o meu profundo sentimento pelo Deus supremo e absoluto - se Sócrates jamais pôde fazer essas coisas a razão se encontra no fato de que a imagem da divindade havia sido desfigurada e tornada impotente por forças espirituais que seria pueril desconhecer e que ele próprio encarnava. O Deus desfigurado e impotente, o Deus que apesar de tudo era preservado em secreta adoração - tal era a medida de todas as coisas para Sócrates que queria ser humanista sem ser relativista e que queria acreditar no Deus dos seus antepassados sob a condição de que este Deus não mais suprimisse o homem.

A crise da autoridade dos deuses mitológicos e cosmológicos no período sofístico da Grécia tem a sua contrapartida na história da Europa na crise da autoridade da Igreja de Roma. A autonomia da consciência religiosa de Lutero e a autonomia da Razão Prática de Kant retardaram por algum tempo as desastrosas conseqüências de uma tal crise. Mas quando no século XIX o espírito estetizante do Renascimento italiano se fez sentir em toda a Europa, através da enorme

influência do Romantismo, tornou-se de uma evidência inescapável o fato de que a imagem de Deus e a idéia do Bem haviam sofrido uma perda extremamente séria e que agora a sua autoridade era ignorada, não somente no terreno estético e metafísico, mas no próprio campo religioso. É quando chegamos a este ponto que a crise religiosa se manifesta em todo o seu rigor e que a reação socrática de um Kierkegaard se torna compreensível. De nada lhe adianta negar as forças espirituais do estetismo que ele traz consigo e que ameaçam destruir a essência mais íntima do cristianismo. De nada lhe adianta proclamar um exclusivismo ético incapaz de atrair os homens, um princípio formal, frio e que revelaria uma estreiteza de espírito incompatível com a cultura. Sua solução é ambígua como a solução socrática - utilizando o ponto de vista ético para apreciar a posição estética, utilizando os recursos da realidade estética para atingir os seus objetivos éticos, Kierkegaard se assemelha, de modo extraordinário, ao homem que escutava uma voz interior falando em nome do Deus absoluto para apreciar a posição do humanismo relativista, ao mesmo tempo em que utilizava os recursos desse humanismo relativista para fazer falar essa voz interior.

Foi a invasão do próprio estetismo no campo religioso que determinou a reação de Kierkegaard. Suas relações com Regina Olsen mostram bem como ele foi tentado e conseguiu finalmente vencer a tentação que representava para si a perspectiva de um cristianismo estético. Mas uma vez bem definidas quais seriam dentro do cristianismo as relações entre homem e mulher inspiradas no princípio estético e quais as inspiradas no princípio ético, Kierkegaard voltou-se para o problema da metafísica que representava a seu ver uma maneira de escamotear a existência tão nociva quanto a do procedimento estético. Já examinamos, anteriormente a evolução em virtude da qual a metafísica pós-kantiana, sem compreender em que consistia a autoridade de Kant,

utilizara a autonomia do sujeito ético como elemento dinamizador num processo de conhecimento metafísico do mundo objetivo. Era portanto natural que Kierkegaard identificasse a posição estética e a posição metafísica, uma vez que todas as duas ignoravam as exigências da posição ética, procurando assimilá-las às suas respectivas exigências. Ainda aqui o paralelismo com Sócrates é perfeito, com o Sócrates que de um lado propõe aos seus amigos que renunciem à voz da poesia a fim de que possam conversar com as suas próprias vozes e que do outro vê no procedimento especulativo e metafísico dos filósofos iônicos e eleáticos uma atitude a condenar e a rejeitar.

Sócrates é também o mestre inconfundível de Friedrich Nietzsche. Mas Sócrates não recebeu de Nietzsche o tributo entusiasta que lhe ofereceu Kierkegaard. Muito pelo contrário, na longa galeria de retratos históricos evocados pelo criador do Zaratustra, nenhum apresenta aspectos tão inamistosamente caricaturais quanto o de Sócrates. Só Wagner, que não era uma imagem histórica, mas uma presença humana e viva, recebeu da animosidade de Nietzsche golpes de uma violência tão cruel. Mas o caso de Wagner era especial. Wagner havia sido o primeiro grande entusiasmo de Nietzsche e se transformara depois na sua primeira grande decepção. Era em Wagner que Nietzsche havia depositado as suas maiores esperanças de uma regeneração da cultura e era em Wagner, justamente, que ele iria posteriormente encontrar os sintomas mais terríveis de uma decadência contra a qual lhe parecia urgente concentrar os seus melhores esforços de renovação. Sócrates, entretanto, não constituíra para ele um caso de decepção amorosa. Desde o início de sua atividade literária, já na *Origem da Tragédia,* Nietzsche nos apresenta o filósofo ateniense como o primeiro decadente, como o inimigo mortal dos instintos criadores da cultura, como o destruidor do sentimento estético por excelência, o sentimento trágico da vida. O otimismo teórico de Sócrates, a sua incapacidade

de compreender o fundo terrível da existência, tal havia sido no entender de Nietzsche a razão do colapso da cultura grega. Quando mais tarde a metafísica de Schopenhauer e a sua interpretação estética do mundo não mais o satisfazem e o wagnerianismo se revela como sendo não uma manifestação do sentimento trágico da existência, mas como constituindo um fenômeno romântico, um histrionismo estético, uma falsificação da vida, Sócrates continua a ser para Nietzsche uma figura enigmática e um grande adversário. Em La Gaya Scienza, onde Nietzsche declara que admira em Sócrates tudo o que ele disse e o que não disse, o seu objetivo principal é nos mostrar que Sócrates poderia se ter classificado numa ordem do espírito ainda mais alta se tivesse falado menos do que o fizera. De mil maneiras diferentes Nietzsche nos faz sentir o que há de perverso, o que há de corrupto, o que há de monstruoso no fenômeno socrático. E se nos faz sentir também o que há de enigmático, o que há de impressionante, o que há de vertiginoso, o que há de formidável neste fenômeno, se suas análises não podem nos deixar em dúvida sobre o fato de que ele compreende e respeita a grandeza do seu adversário, nem por isso parece estar justificada a afirmação que fizemos a princípio e segundo a qual Sócrates teria sido o seu mestre inconfundível.

Seria fácil mostrar como todos os grandes adversários espirituais de Nietzsche foram personalidades com as quais ele sentia uma secreta afinidade, S. Paulo, Lutero, Wagner, esses exemplos bastam para estabelecer o fato de que os julgamentos históricos de Nietzsche se tornavam mais severos à medida que as personalidades julgadas se revestiam, aos seus olhos, de uma maior importância. De nenhum deles, entretanto, se poderia dizer que durante um tempo apreciável havia exercido com relação a Nietzsche a função de Mestre. Wagner seria o único a poder reivindicar, com uma certa aparência de verdade, direito a este título. Mas se é indubitável que o criador do drama musical

empolgou realmente durante um certo tempo o intérprete da cultura trágica dos gregos, não é menos certo que, uma vez passado o entusiasmo e o fervor de Nietzsche, aquele que havia sido um momento o seu Mestre incomparável, transformou-se de modo definitivo e irrevogável no Histrião por excelência, no alvo habitual e quase cotidiano dos ataques mais furiosamente desabridos. Em Wagner, Nietzsche passou então a ver o tentador, o sedutor, o acalentador dos instintos menos capazes de criar uma verdadeira cultura. E esse julgamento assumiu então o mesmo caráter excepcional que apresentava antes a sua grande admiração. Nietzsche se emancipava do romantismo e do estetismo e essa emancipação se fazia através da compreensão da enorme diferença que separava o wagnerianismo romântico e estetizante da cultura trágica da Grécia.

Se acompanharmos agora a evolução espiritual de Nietzsche veremos que ela é marcada por uma curiosa pausa, por um período de moléstia e de convalescença em que o elemento físico e o elemento espiritual se entrelaçam no Ser de Nietzsche de uma maneira absolutamente única. A convalescença física de Nietzsche se desdobra numa convalescença espiritual que tem, tanto quanto a primeira, necessidade de luz, de transparência e de claridade. Nietzsche procura os climas ensolarados das regiões mediterrâneas. Mas culturalmente é também para o Século das Luzes, para o clima de um Voltaire e do racionalismo francês que se volta o seu espírito convalescente. Se o fato é compreensível quando nos lembramos haver sido o Romantismo a moléstia espiritual de que fora vítima, nem por isso deixa de ser curiosa essa cura do espírito num clima cultural ainda mais teórico, ainda mais otimista do que o clima socrático. Na realidade Nietzsche em tal momento não se sente com forças para empreender a tarefa imensa da regeneração da cultura. Está convalescendo e um homem como Voltaire, que não lhe poderá ser útil quando chegar o momento de lançar-se em

tal empreendimento podia entretanto, com a clareza ofuscante de sua inteligência, ajudá-lo a dissipar naquele momento as nuvens, os vapores e as obscuridades criadas no seu espírito pelo romantismo wagneriano.

Mas Nietzsche não foi um homem preocupado unicamente com sua própria regeneração espiritual. Poucos pensadores tiveram como ele o sentimento agudo de uma enorme responsabilidade intelectual e mais raros ainda foram os que como ele se sacrificaram pessoalmente pelo destino da cultura. A decepção que lhe causara Wagner tornara-o cauteloso, fizera-o compreender que o pessimismo estético, por si próprio, não era suficiente garantia para estabelecer o caráter viril, forte e dionisíaco de uma cultura, Em Wagner não eram justamente os instintos menos fortes, a voz mesmo da corrupção e da decadência que utilizara os motivos do pessimismo estético? A oposição entre o pessimismo estético dos trágicos gregos e o otimismo teórico de Sócrates parecia também não se justificar: não vemos expressa em *La Gaya Scienza,* no aforismo sobre Sócrates moribundo, a noção de que a atitude teórica, o instinto socrático não era inteiramente consagrado ao conhecimento, mas sabia se calar, sabia esconder o seu pessimismo essencial até o último momento quando a iminência da morte ou talvez o efeito do veneno fazia com que o filósofo ateniense revelasse o seu mais íntimo segredo?

Nessa evolução de Nietzsche o que vemos é o convalescente voltar-se, na sua ânsia de cura pessoal, para a figura de Voltaire; mas que perplexidade não deveria confrontar o reformador, o educador, o homem que sentia sobre os ombros o peso esmagador de uma responsabilidade européia? - Onde encontrar o remédio que salvaria a Europa, para que forma espiritual poderia ele se voltar de modo a realizar a cura de um continente desvirilizado pela doença romântica e longe ainda do estado de convalescença?

É desse estado de perplexidade que surge a concepção do Zaratustra. Se o pessimismo estético é uma garantia insuficiente para atestar o caráter viril, forte, dionisíaco de uma cultura; se a exigência de uma cultura que reflita a superabundância de vida deve ser observada independentemente dos motivos do pessimismo estético; se essa exigência, inteiramente voltada para elementos vitais, isto é, dinâmicos, profundos, mas informes, deve ser mantida - que motivações espirituais capazes de dar-lhes forma e sentido poderão ser escolhidas e propostas à vontade de convalescença e de cura da Europa decadente? Em outras palavras: se a vida deve ser afirmada com todos os seus horrores e abismos e se um sentimento viril e dionisíaco se manifesta justamente quando ela é afirmada com a consciência desses abismos e horrores, como atribuir valor ao sim que endereçamos à existência se não o acompanha um sentimento trágico da vida?

Esta é a perplexidade diante da qual Nietzsche se terá algum dia encontrado e é também a perplexidade da qual nós, os seus leitores, não podemos sempre escapar. Se o sentimento trágico da existência nos é vedado pois equivale na realidade a uma simples pretensão romântica, como evitar que o nosso sim endereçado à vida seja um gesto superficial, fruto de nossa inconsciência e inconseqüência?

Mas Nietzsche não se deixa paralisar diante de uma tal dificuldade. A moléstia wagneriana o levara à beira do abismo, produzira nele um sentimento vizinho do cansaço da existência, conduzira-o quase a exclamar um não a esta vida de simulacro em que o sentimento trágico era um entorpecente, um narcótico e não uma manifestação de coragem e virilidade conscientes. Agora o que lhe importa é dizer sim, lançar o grito de sua alegria dionisíaca mesmo antes de encontrar a forma espiritual dentro da qual esta exclamação triunfante, este grito de liberação dionisíaca possa se eternizar. Nietzsche, o indivíduo, havia

encontrado em Voltaire, o clima propício à sua convalescença espiritual. Mas o reformador, o educador, o homem que sentia cair sobre seus ombros o peso esmagador de uma responsabilidade européia - esse Nietzsche hesita um momento e nessa hesitação esquece que a sua convalescença e cura individuais e a convalescença e cura da Europa decadente representavam duas coisas bem diversas e que o *Zaratustra* podia bem ser a expressão de um triunfo pessoal, mas jamais o clima propício à convalescença e cura espiritual de uma Europa enfraquecida.

Por mais que se admire o *Zaratustra* como um monumento literário de uma grandeza absolutamente incomparável, uma coisa é preciso notar no que diz respeito à intenção da obra e sua concretização. Jamais uma vontade genial de educar, concentrada até o último grau num esforço obstinado de formação espiritual, fracassou de modo mais espetacular na realização de seus objetivos pedagógicos. O silêncio que se estendeu em torno desta obra de Nietzsche e de que ele se lamentava tão amargamente, este silêncio continua até os nossos dias e é pouco provável que venha um dia a se romper. Nenhum intérprete de Nietzsche verdadeiramente qualificado, nenhum entusiasta de suas idéias plenamente consciente das razões do seu entusiasmo pensou jamais em colocar o *Zaratustra* no centro de suas análises para daí fazer derivar a importância decisiva da obra nietzschiana. Entretanto, tal havia sido a esperança do seu criador que prognosticara mesmo o estabelecimento num futuro certo de cátedras especiais nas universidades européias, destinadas exclusivamente à explicação e ao comentário dessa sua obra predileta.

Se quisermos agora compreender as razões deste monumental fracasso verificaremos que é na hesitação de Nietzsche, é na sua perplexidade diante do problema do instinto apolíneo que devemos

procurá-las. Nietzsche havia elaborado na sua *Origem da Tragédia* uma concepção puramente estética do universo segundo a qual os instintos apolíneo e dionisíaco se defrontavam como duas forças contraditórias mantidas em equilíbrio na obra de arte. Mais tarde, quando o pessimismo estético é abandonado, o problema da cultura continua a se constituir para Nietzsche, como não podia deixar de fazê-lo, como uma tensão entre os princípios apolíneo e dionisíaco. Com efeito, como poderia o princípio dionisíaco se manifestar senão através da forma apolínea? Como poderia o instinto vital, difuso, informe, indeterminado, se manifestar senão através de uma organização particular, definida e individualizada? Mesmo para uma cultura que não tivesse bases puramente estéticas os termos do problema deveriam permanecer os mesmos. Mas ao passo que o princípio dionisíaco nenhuma dificuldade oferecia e continuava a exercer as mesmas funções que o haviam distinguido na concepção estética do universo, o princípio apolíneo entrava em crise aguda, era rejeitado como forma decadente na expressão que assumira no romantismo wagneriano e aceito como forma simplesmente provisória na expressão que assumira na personalidade de Voltaire durante o processo de recuperação espiritual do indivíduo Nietzsche. Uma vez terminada a convalescença pessoal, uma vez consumada a própria cura, Nietzsche, o reformador, Nietzsche, o educador, procura em vão em torno de si, o elemento apolíneo, a forma espiritual que pudesse contrapor-se às forças dionisíacas que ele pretende evocar, que ele pretende fazer ressurgir na Europa adormecida, exprimindo-as de modo definitivo - mas a crise do apolíneo que ele como indivíduo soubera superar revela-se de uma gravidade e de uma profundidade extraordinárias no caso da Europa romântica e decadente.

Nietzsche cria o *Zaratustra*. Mas esta criação que deveria representar a feliz contraposição dos dois princípios, do dionisíaco e

do apolíneo, que deveria constituir a síntese modelo, o equilíbrio perfeito das duas forças contraditórias, esta criação, dizíamos, nada mais é do que uma expressão de triunfo, uma expressão de júbilo, uma embriaguez dionisíaca à qual nenhuma forma apolínea, nenhuma motivação espiritual poderia se contrapor ou servir de meio condutor. É verdade que *Zaratustra* se sente como uma abelha que recolheu mel em demasia e que quer se prodigar. Mas a sabedoria que seus passos ligeiros pretendem levar aos homens é uma sabedoria dionisíaca, uma sabedoria incapaz de se encarnar numa forma apolínea. Ensinamentos tais como: a morte de Deus, a fidelidade à terra, o advento do super-homem constituem tão somente negações dionisíacas de toda forma apolínea existente, se justificam exclusivamente pela embriaguez extática que se recusa a todo esforço de individualização, se explicam unicamente pela torrente avassaladora do entusiasmo orgíaco que destrói na sua passagem todas as formas do universo e leva os participantes desse transporte dionisíaco à negação de sua própria existência individual.

Qual havia sido a origem desta crise aguda em que para Nietzsche se encontrava o princípio apolíneo? Evidentemente Wagner estava na raiz de uma tal dificuldade. A obra de Wagner representava para o filósofo desencantado não mais a ilustração de uma situação artística em que o princípio apolíneo era continuamente sacudido e ameaçado na sua realidade formal pelas vibrações entusiásticas e extáticas do princípio dionisíaco, mas simplesmente uma imitação, uma simulação da tensão que deveria existir em teoria entre os dois princípios. Longe iam já os tempos em que Nietzsche tinha podido dizer "que se pense na realidade da dissonância por oposição à idealidade da consonância". A subordinação, levada a efeito pela música de Wagner, da consonância à dissonância não representava mais para o filósofo desabusado a subordinação da ilusão estética, da idealidade formal do sonho apolíneo a realidade do *devenir* terrível, cruel, dionisíaco. A

dissonância e consonância wagnerianas se situavam agora para Nietzsche no mesmo plano de idealidade estética, constituíam ambas uma ilusão que, não se originando da necessidade apolínea de escapar da avalanche, do impulso dionisíaco, degenerava em histrionismo, em comédia, em simulação e falsificação da tensão existente entre arte e realidade. Em resumo, a arte wagneriana não estava mais perto de um sentimento imediato da realidade do que a arte do Renascimento italiano. Nesses dois tipos de arte se observava a mesma revolta da forma contra o conteúdo, a mesma emancipação do elemento exclusivamente estético, a mesma pretensão de proclamar a autonomia do instinto puramente artístico. A única diferença era que na obra do músico alemão o processo estava já em fase mais adiantada, a elemento estético autônomo não era mais o Belo representado no plano musical pela consonância e pela harmonia, mas o Sublime e a dissonância, o gosto artístico tendo evoluído sob a influência do espírito romântico. Entretanto o Belo e o Sublime não se relacionavam mais para Nietzsche como a oposição entre o ideal e o real, mas constituíam duas manifestações diversas de um mesmo idealismo estético, incapaz de reconhecer sua essencial dependência e subordinação a um princípio mais alto, a um princípio superior a si próprio. Aqui o histrionismo de que Nietzsche acusa Wagner tão insistentemente se reúne ao caráter retórico, formal, belo e nada mais do que belo da arte do Renascimento italiano. Assim como esta arte se explica pela rebelião da idéia do Belo contra a autoridade da idéia do Bem medieval, do mesmo modo a arte wagneriana se explicará para Nietzsche pela insubordinação da idéia do Sublime diante da autoridade da nova Divindade que o filósofo se esforçava por colocar no trono augusto e soberano deixado vago pela morte de um Deus duas vezes milenar. Deste ponto de vista a aparição de Parsifal, o herói cristão, na obra de Wagner, pouco interesse tem como elemento explicativo de sua ruptura com o profeta de Dionísio. Mesmo que Wagner tivesse mantido em sua obra uma atmosfera

inalterável de sublimidade pagã, a sua insubordinação diante da autoridade do dionisíaco não se teria tornado menos evidente. Aquilo que lhe faltava era justamente aquilo que havia também faltado aos artistas do Renascimento italiano, a capacidade de reconhecer um princípio superior ao princípio estético. Nisto consistia o seu pecado e em conseqüência dele havia sido estigmatizado por Nietzsche como histrião, comediante e bufão.

No filósofo do sentimento dionisíaco a crise do princípio apolíneo se originara, por conseguinte, em Wagner. Depois da experiência de Bayreuth tornara-se claro para Nietzsche que nenhuma ilusão estética, nenhum sonho apolíneo planando na atmosfera espiritual da Europa do século XIX poderia jamais constituir uma constelação de imagens artísticas capaz de salvar o homem mergulhado nas profundidades do êxtase dionisíaco. O princípio apolíneo se tornara independente, se divorciara de suas raízes dionisíacas, fizera de si próprio uma finalidade absoluta. O sublime da arte wagneriana em que Nietzsche pensara inicialmente reconhecer acentos dionisíacos era, como o Belo autônomo do Renascimento italiano, parte integrante da idealidade apolínea. A ilusão estética por toda a parte não era procurada para preservar o homem de um excesso de forças, mas para entorpecê-lo, para atordoá-la, para fazê-lo esquecer sua fraqueza e miséria.

Como pois regenerar uma Europa que insistia em recorrer a tais entorpecentes, como arrancá-la ao hábito de imagens ou visões cuja principal finalidade era propiciar-lhe o esquecimento de si mesma? No seu esforço de regeneração pessoal, Nietzsche encontrara uma resposta para este problema, a resposta simbolizada pela figura de Voltaire - já que a finalidade da ilusão estética fora desvirtuada, tornava-se indispensável renunciar a ela e erigir como norma de conduta uma

luta sem trégua contra toda espécie de ilusão. Nietzsche sente-se renascer no clima cultural racionalista e cético do Século das Luzes. Mas uma vez terminada a sua convalescença, uma vez consumada a própria cura espiritual, a certeza de ter encontrado no princípio dionisíaco uma fonte de sabedoria incomparável o domina de uma maneira tão extraordinária que ele procura exprimi-la diretamente sem utilizar a mediação do princípio apolíneo e esquecendo que este havia sido o grande erro de Wagner e a razão principal do seu fracasso. O músico alemão, com efeito, julgara discernir num sentimento pessimista da existência a base mais, segura para uma arte que quisesse manter um contato profundo com a realidade. Nietzsche, por sua vez, via agora num sentimento de triunfo e de júbilo, num sim incondicional endereçado à vida, a base segura para uma pedagogia com raízes nas profundidades dionisíacas da existência. Um e outro pretendiam prescindir da mediação apolínea e o resultado em ambos era um desastre. O sublime da arte wagneriana degenerava em histrionismo e a pedagogia dionisíaca de *Zaratustra,* longe de excitar o entusiasmo, se perdia no mais completo dos silêncios.

E só depois de constatada a completa indiferença com que o *Zaratustra* era recebido nos meios culturais do velho continente que Nietzsche compreende que a sua tarefa de regeneração da Europa só poderia ser levada a efeito utilizando, no plano da cultura continental, os mesmos métodos que empregara para a sua regeneração individual. As nuvens, os vapores, a obscuridade do Romantismo, as ilusões estéticas e outras, tudo o que contribuía para lançar a Europa no mais narcotizado esquecimento de si mesma só poderia ser dissipado, eliminado, banido, utilizando-se a luz forte de uma análise implacável. O ceticismo de Voltaire havia sido suficiente para dispersar as nuvens e vapores que tinham envolvido um momento o espírito do indivíduo Nietzsche; todavia, que elementos dissolventes, que métodos de

dissecação e de análise poderiam dissipar a obscuridade que reinava sobre a Europa? Um ceticismo muito mais penetrante se tornava evidentemente necessário. Mas ao mesmo tempo uma fé profunda em Dionísio, uma fé em nome da qual justamente este ceticismo se deveria exercer, completava os dados da problemática nietzschiana. Cético inexorável e adepto entusiasta de uma nova fé, Nietzsche olha em torno de si à procura de uma figura que possa propor como modelo no seu trabalho de regeneração da Europa. E, evidente que Voltaire não estava à altura de uma tal tarefa. Em Voltaire o elemento ceticismo destruía totalmente a possibilidade de uma fé fecunda. Em compensação, em quase todos os grandes espíritos da humanidade o elemento fé impossibilitava o estabelecimento de uma cultura do ceticismo. Assim, uma única personalidade restava a Nietzsche, um único criador espiritual emergia no horizonte histórico capaz de servir-lhe de modelo neste esforço gigantesco de restauração da Europa: Socrates, o sofista entusiasta, o cético adorador de um Deus secreto, a única personalidade histórica a apresentar de modo inequívoco uma combinação enigmática, *sui generis,* de ceticismo e de fervor religioso.

Os comentadores de Nietzsche que se deixaram impressionar pelas suas afinidades com a figura de Sócrates puseram ênfase, sobretudo, no elemento vocação pedagógica, vontade de educar, comum a essas duas personalidades históricas. Mas, embora essa maneira de ver se justifique plenamente, não cremos que ela constitua a explicação mais decisiva das tendências socráticas que encontramos em Nietzsche. A vontade de educar, o nosso filósofo a possuía desde os seus passos iniciais no mundo da cultura. Seus primeiros ataques contra Sócrates provinham justamente desta vontade de educar e é certo que naquela fase da sua evolução espiritual o filósofo ateniense representava para ele indiscutivelmente o antimodelo por excelência. Se no curso dessa evolução vemos Nietzsche refletindo com uma

insistência cada vez maior sobre o caráter enigmático da natureza socrática, não devemos reconhecer nesta atração exercida pelo enigma um pressentimento de que Sócrates representava, na verdade, a única forma espiritual capaz de encarnar a sua sabedoria dionisíaca, de que Sócrates constituía realmente a única figura através da qual esta sabedoria poderia exprimir-se por um outro meio que não o de uma máscara provisória?

Quando examinamos as diversas máscaras apolíneas que Nietzsche utilizou para encarnar a sua sabedoria dionisíaca vemos que todas elas têm em comum uma característica: uma vez preenchida a utilidade do momento, tornam-se imprestáveis, importunas, indesejáveis. O viajante errante do *Além do Bem e do Mal,* que só deseja uma coisa: "uma outra máscara, uma segunda máscara", ilustra bem esta avidez dionisíaca de novas, sempre novas encarnações apolíneas de existência efêmera. Schopenhauer, Wagner, Voltaire, Goethe, Napoleão, Sterne, Dostoievsky, Stendhal, poderíamos prolongar indefinidamente esta lista de imagens que conjuraram um momento para Nietzsche a miragem de uma pátria intelectual, de um porto e um abrigo para o espírito. Um momento elas brilharam diante do olhar extasiado do viajante errante e, então, desapareceram cedendo o lugar a uma outra, a uma nova imagem igualmente efêmera. Nada mais desconcertante do que verificar nessa natureza propensa ao entusiasmo, à admiração e mesmo à veneração do herói, uma tal incapacidade de se submeter ao discernimento de um Mestre. E se há nesta circunstância o mesmo paradoxo irônico donde se originou a sua incapacidade de conquistar discípulos – incapacidade de quem se poderia dizer que tinha como instinto principal o instinto pedagógico - não deveríamos concluir que o seu grande erro foi não ter reconhecido em Sócrates o Mestre que lhe era predestinado, o homem que como ele cultivara ao mesmo tempo ceticismo e fervor religioso, a

personalidade que não podia lhe servir de máscara porque - como um exemplo onde Nietzsche tivesse colhido a inspiração de toda a sua vida - servira-se ele próprio de mascaras sucessivas e não se identificara com nenhuma? O Sócrates que conhecemos somente através do seu reflexo em Xenofonte e em Platão; o Sócrates que não julgou necessário compor para a posteridade uma imagem de si mesmo; o Sócrates que usava a ironia como uma máscara e a dialética como defesa contra toda convicção definitiva; um tal homem cuja sedução diabólica consistia, no dizer do seu crítico mais ferrenho "em ter uma alma, mas por trás uma outra ainda, e por trás ainda uma outra;" um tal homem, dizíamos, teria certamente impressionado Nietzsche, como o exemplo mais extraordinário de uma natureza onde a tensão entre o apolíneo e o dionisíaco se mantinha em equilíbrio, se a sua própria compreensão desta tensão e deste equilíbrio não tivesse ficado comprometida desde o início com a sua primeira interpretação de Wagner e, em seguida, e mais ainda, com a sua criação do *Zaratustra*.

Se Nietzsche, por conseguinte, não reconheceu explicitamente a ascendência espiritual exercida sobre a sua própria pessoa pela figura extraordinária de Sócrates, uma quantidade inumerável de observações e de análises lançadas aos quatro ventos de sua obra proteiforme nos faz sentir de maneira certa a presença clara e inequívoca de um reconhecimento implícito. Nieizsche como Sócrates sentiu-se toda a vida dilacerado entre duas solicitações diametralmente apostas e aparentemente inconciliáveis: o instinto moral e o instinto de veracidade. Suas dificuldades, suas aspirações, suas armas são idênticas às de Sócrates. Como o filósofo ateniense, ele também quer mostrar que virtude é conhecimento, que conhecimento é virtude. O método psicológico que emprega é nada mais nada menos do que a única reiteração possível, no século XIX, da dialética socrática. Seus ataques dirigidos contra as idéias morais em nome da veracidade, da probidade

intelectual - "a virtude mais jovem"; sua denúncia do instinto plebeu de tudo querer saber - quando o próprio das naturezas aristocráticas é ter confiança em instintos não analisados; essas duas atitudes que seriam contraditórias em qualquer outro pensador, mas que em Nietzsche se completam de um modo absolutamente essencial - como compreendê-las de outro modo que não aquele que nos é proporcionado pelo socratismo, isto é, como um esforço não só para purificar a idéia de virtude, através da reflexão e do conhecimento, como também para aumentar o poder de penetração da inteligência reflexiva e desenvolver, com isto, o conhecimento, através de um contato com esta idéia de virtude assim purificada? Nietzsche começara a sua carreira intelectual com uma profissão de fé no poder regenerador da arte. Nesta profissão de fé havia naturalmente implícito desprezo, hostilidade e repugnância pela atitude científica, pelo desejo de saber, pelo instinto de Verdade. Mas quando mais tarde lhe vem a persuasão de que a arte não possui, por si própria, esta virtude de regeneração; quando ele compreende que para curar os males da degenerescência é preciso, em primeiro lugar, conhecê-los, dar largas àquele desejo de saber, àquele instinto de Verdade que havia tanto desprezado neste momento o seu espírito está pronto para submeter-se aos ritos de uma iniciação socrática. Um tal desejo de saber, uma tal vontade de Verdade o faz compreender, em primeiro lugar, que o instinto da Verdade pela Verdade é uma das três maneiras de lançar um olhar perverso sobre a realidade. Mas o faz compreender também que as duas outras maneiras são o instinto do Belo pelo Belo e o instinto do Bem pelo Bem e, que o mal do século consistia precisamente nesse isolamento e nessa autonomização dos diferentes domínios da cultura a que damos o nome de exigência metafísica ou cientifica, estetismo e moralismo. Sua sabedoria socrática, cética e ao mesmo tempo dotada de um fervor religioso compreende agora que a "vontade de verdade nasce da moral", que há entre a Verdade e o Bem o mesmo tipo de relação que Sócrates havia sugerido

existir entre conhecimento e virtude. Compreende também que "os artistas glorificam incessantemente e não fazem nada mais do que isso" - que graças "à impaciência, a pulmões de arauto e a pés velozes eles conseguem ser sempre os primeiros a glorificar os novos valores e passam, muitas vezes, por aqueles que os descobriram e reconheceram". E compreende, finalmente, que "isto é um erro" e que "eles são apenas mais rápidos e mais barulhentos do que os verdadeiros descobridores e criadores".

Havíamos iniciado o capítulo perguntando se não existiria, além do cronológico, outro critério capaz de nos orientar na questão de decidir quais seriam as idéias que deveríamos considerar como estando revestidas de atualidade para nós. A pergunta obrigou-nos a um exame demorado do curso seguido pela evolução espiritual do velho continente e levou-nos à constatação de que no século XIX a coexistência de duas tradições culturais igualmente decisivas bem que mutuamente exclusivas dera origem a um conflito na alma do homem europeu de que só nos seria possível escapar se nos refugiássemos no paroquialismo, no provincialismo de concepções saudosistas, obstinadamente ligadas à visão de uma Europa simples, sem complexidades, tal como ainda tinha podido concebê-la o século XVIII. No decorrer desse exame os nomes de Dostoievsky, Kierkegaard e Nietzsche nos serviram de guias principais, mas como o nosso intuito era compreender idéias e não prestar tributo a heróis intelectuais às imagens que traçamos foram, necessariamente, esquemáticas. Que resultados concretos nossas análises nos poderão oferecer agora?

Um primeiro resultado será, sem dúvida, a convicção de que a idéia de um Bem absoluto é hoje ainda tão atual quanto o havia sido nos tempos de Platão. Essa atualidade possui uma significação particular. Significa, antes de mais nada, que a idéia do Bem não está

sujeita como as outras idéias de cultura às vicissitudes históricas de um desenvolvimento imanente. Os adeptos do relativismo moral que pensam poder basear sua tese sobre a afirmação de que em épocas e regiões diferentes os costumes morais são diferentes, apenas revelam com isto a incapacidade de distinguir entre o sentido transcendente e o sentido imanente da idéia do Bem; é só nas culturas que não descobriram a perspectiva do transcendente, nas culturas que se desenvolveram dentro do círculo fechado de uma imanência cosmológica - Egito, Império Assírio-Babilônico, Índia e China para não citar senão as mais antigas - é nessas culturas que a idéia do Bem tem uma significação puramente imanente e pode, por conseqüência, variar segundo as características do sistema imanente a que pertence. Mas Israel e a Grécia que são as fontes da nossa civilização européia descobriram o sentido da transcendência e descobriram esse sentido através do princípio ético, através da idéia de um Bem absoluto. Como, portanto, ignorar o sentido transcendente dessa idéia que é justamente o elemento que nos permite distinguir as culturas de Israel e da Grécia das antigas culturas egípcias, assírio-babilônicas, hindu, chinesa, etc.? Aos que nos apresentarem a objeção de que basta admitir-se o fato de ter a idéia do Bem uma significação diversa em cada uma das diferentes culturas para se justificar a tese do relativismo moral - a esses adeptos de uma concepção pluralista da cultura, segundo a qual os diversos sistemas culturais se equivalem sem que seja possível encontrar critérios que permitam estabelecer a superioridade de certas culturas sobre outras - a esses relativistas e pluralistas diremos que o critério é justamente aquele que ao estabelecer uma diferença estabelece, ao mesmo tempo, uma superioridade o *fato de haverem certas culturas realizado a descoberta da transcendência do princípio ético.*

Herdeira de Israel e da Grécia, a Europa naturalmente desenvolveu-se sem perder de vista a noção da transcendência da idéia do Bem. Durante vários séculos mesmo, uma consciência excessiva dessa transcendência impediu o homem europeu de elaborar os aspectos imanentes que constituem o complemento indispensável de toda cultura de base transcendente. Mas no momento em que uma tendência ao equilíbrio deveria se manifestar, o homem europeu foi impulsionado por duas solicitações diferentes: de um lado por um imanentismo cosmológico e do outro por um recrudescimento de transcendentalismo que deu origem a uma extraordinária intensificação do sentimento ético.

Em termos de transcendência ética e de imanência cosmológica tal seria o sentido do conflito entre as forças espirituais do Renascimento italiano e as da Reforma de Lutero. A cultura da Europa de nossos dias se caracteriza, pois, pela circunstância de ter uma base ética transcendente - o que explica o fato *de* ter a idéia de um Bem absoluto uma perfeita atualidade para nós - e de ao mesmo tempo abrigar no seu seio tendências imanentes e cosmológicas em virtude das quais esta idéia poderia ser compreendida de um ponto de vista meramente relativista.

Foi tal situação que procuramos caracterizar pela expressão Bem impotente. Com isso não quisemos indicar uma condição de prestígio inatacável nem um estado de abandono lamentável. Mas uma consciência viva da situação intelectual contemporânea se exprime unicamente pelo fato de sermos capazes de reconhecer no problema moral o problema fundamental de nossa época. Nem um absolutismo obstinado, que desconheça a crise extraordinariamente aguda por que passa o princípio ético, nem um relativismo complacente, que desconheça a necessidade de preservar ao máximo este princípio em

crise, sob pena de causarmos o desmoronamento de todo o edifício da cultura européia - nenhuma dessas duas atitudes poderia favorecer a obtenção de uma resposta para o problema. O que é importante, aliás, não é encontrar soluções imediatas, o que seria impossível, mas ativar em nós mesmos a consciência de que o problema existe. Desse modo poderemos adquirir um novo sentido de exigência e de severidade de julgamento capaz de denunciar e de pôr a descoberto os artifícios mentais com que se procura fabricar sucedâneos para a veneranda noção de uma ética transcendente absoluta, sem a qual a cultura ocidental se degradaria e desceria ao nível das civilizações puramente cosmológicas, onde a idéia do Bem se perde no meio de um sem número de convenções efêmeras, arbitrárias, fantasistas e desnecessárias.

Um segundo resultado a recolher das nossas análises será a convicção de que o conceito de uma Verdade absoluta é hoje ainda tão atual quanto o havia sido nos tempos de Platão. Essa atualidade possui também, como no caso da idéia de um Bem absoluto, uma significação particular. Significa, antes de mais nada, o reconhecimento do caráter não autônomo do conceito de Verdade, o reconhecimento de sua dependência da idéia do Bem. O relativismo epistemológico, que procura se distinguir pela ausência de um fanatismo dogmático e absolutista e pela atitude compreensiva tomada em face de diferentes verdades, não se apercebe de que as suas teses se baseiam num tipo de absolutismo tão condenável quanto aquele contra o qual pensa se insurgir - o absolutismo da Verdade erigida em critério supremo de toda atividade espiritual. Só depois de estabelecermos como princípio indiscutível o caráter autônomo do conceito de Verdade é que poderemos evoluir no sentido de indagar se essas verdades, tidas como autônomas, são ou não absolutas. Só depois de emprestarmos à Verdade os atributos que legitimamente pertencem ao Bem divino podemos evoluir no sentido de denunciar nesses atributos emprestados

uma ilusão que conviria dissipar. O erro inicial e a correção posterior estão intimamente ligados. A absolutização da Verdade como critério supremo de nossa atividade espiritual - tal é a base indispensável para toda concepção relativista da Verdade. Nossas análises, ao contrário, nos levaram ao conhecimento do caráter não outônomo do conceito de Verdade e foi isto justamente que nos permitiu recolher a convicção de que o conceito de uma Verdade absoluta é hoje ainda perfeitamente atual. Não há nessas afirmações a menor intenção de paradoxo. O problema da Verdade não teria torturado a consciência européia do modo extraordinário por que o fez sem a influência esmagadora e mais do que milenar que sobre ela exerceu a metafísica de Aristóteles. Hoje em dia o termo metafísica é compreendido por muita gente como sendo portador de um sentido religioso, fala-se de inquietude metafísica com a intenção de indicar uma inquietude religiosa; manifesta-se, por outro lado, com relação à atitude metafísica o mesmo desdém científico que se poderá exprimir com relação à atitude religiosa. Na realidade, uma tal maneira de compreender o problema metafísico revela um total desconhecimento da essência mesma do problema. Para a Europa, influenciada pelo pensamento aristotélico, a idéia de metafísica teve sempre um sentido menos religioso do que científico. A razão deste fato é bem simples: o cristianismo constituía naturalmente o elemento religioso da cultura européia e a filosofia grega que veio se juntar a este elemento religioso não se apresentava como um concorrente mas como um complemento capaz de ordenar, num sistema coerente, as diversas e dispares noções criadas por um impulso religioso, forte, fecundo mas desordenado. Se a filosofia de Aristóteles foi justamente escolhida para realizar esse trabalho ordenador, a razão disso a encontraremos no fato de constituir-se ela como uma metafísica de aparência autônoma, embora na realidade dependesse da Ética de Platão. Sendo aparentemente autônoma, ou em outras palavras, tendo eliminado os vestígios de sua dependência da Ética de Platão, essa metafísica podia

sem grande dificuldade pôr-se ao serviço da Ética do cristianismo sem lhe fazer concorrência. Sua importância derivava não do fato de suas origens platônicas, mas da circunstância de ter professado uma independência completa com relação a essas origens, para constituir-se como uma disciplina autônoma de caráter científico e universal. O cristianismo podia assim completar-se com uma estrutura racional e cientifica que até então lhe faltara, e o aristotelismo encontrava finalmente uma idéia ética sobre a qual repousar, ele que renegara o Bem platônico em nome de uma vida científica, independente, autônoma e em última análise, impossível.

Se estivéssemos ainda vivendo no período pré-aristotélico da Grécia, a identificação do princípio metafísico com o religioso seria admissível. Mas herdeiros espirituais de Aristóteles que somos, o termo metafísica deverá nos sugerir não a idéia de religião, mas a idéia de ciência. Ora, se a metafísica não é ela própria uma ética ou uma religião, se a sua função se limita a uma mera atividade ordenadora de elementos éticos ou religiosos, se, em outras palavras, a sua autonomia é ilusória, como não reconhecer que o conceito de uma Verdade autônoma é em si próprio ilusório, pois que um tal conceito só teria cabimento dentro de um sistema metafísico? Ou dito de outro modo, como não reconhecer que se a idéia do Bem ou a idéia de Deus são auto-suficientes, a idéia de Verdade não o é?

Assim, quando falamos de Verdades metafísicas com a intenção de indicar uma última instância, um critério supremo de nossa atividade espiritual, o que estamos fazendo na realidade é aceitar a confusão existente entre a categoria do religioso e a do metafísico. O conceito de Verdade não qualificado é uma decorrência da metafísica aristotélica; corresponde naturalmente ao conceito de Ser não qualificado e constitui, do mesmo modo que esse último, uma abstração desligada de qualquer

elemento concreto, uma mera forma sem conteúdo, uma idéia sem outra utilidade que a de criar a ilusão da autonomia da disciplina metafísica.

Mas o fato de o conceito de Verdade não poder se constituir como critério supremo de nossa atividade espiritual não quer dizer que um tal critério seja inexistente. O erro de todo relativismo epistemológico é pensar que a alternativa: conhecimento essencial - formal -absoluto ou conhecimento empírico – material - relativo, esgota as possibilidades de compreensão da nossa atividade cognitiva. Somos perfeitamente capazes de realizar conhecimentos essenciais e absolutos que sejam materiais e não formais. Dito de outro modo: todo conhecimento material não é necessariamente empírico e relativo. Cabe a Max Scheler a honra insigne de ter modernizado esta antiga concepção platônica. Scheler chega a uma tal concepção partindo do apriorismo formal de Kant, mas na realidade a idéia do Bem em Platão é o exemplo mais clássico de um conhecimento material essencial e absoluto. Existe um mundo de objetos concretos de nossa apreensão espiritual, os Valores, que constituem para nós uma última instância, um critério supremo de nossa atividade moral e intelectual, e desse mundo só de uma maneira derivada e secundária poderemos dizer que representa um sistema de Verdades. Todo conhecimento material essencial e absoluto é um Valor antes de ser uma Verdade. A noção de que o mundo dos Valores está sujeito às mesmas condições de relatividade que se pretende encontrar em todo sistema de Verdades, resulta do preconceito intelectualista segundo o qual o conhecimento de objetos apreendidos por meios não exclusivamente racionais seria destituído de validade universal. Assim o relativismo epistemológico, no caso do conceito de Verdade, nega à Razão, reconhecida como faculdade invariável, objetiva e universal, a possibilidade de chegar a um princípio último absoluto e no caso da idéia de Valor, negará à Emoção, ao Sentimento, ao Instinto,

compreendidos como faculdade variável, subjetiva e particular a possibilidade de transformar em conhecimento universalmente válido a apreensão dos objetos de significação última, absoluta.

Mas se no primeiro caso a atitude relativista encontra justificação nos fatos que nos são oferecidos pela história das idéias, no segundo ela sofre desses mesmos fatos o mais completo desmentido. Não foram, com efeito, as essências formais nem os conhecimentos empíricos, mas as essências materiais; não foram as noções absolutas, mas abstratas, nem as noções concretas mas relativas; foram as noções absolutas e concretas as que mais contribuíram para o desenvolvimento das diversas culturas que conhecemos; e essas essências materiais, essas noções absolutas e concretas, esses Valores, enfim. Foram descobertos pelo Sentimento, pelo Instinto, pela Emoção e não pela Razão que desempenhou num tal trabalho de fixação de Valores uma função subordinada, indispensável é certo, mas indiscutivelmente secundária.

O terceiro e último resultado que recolhemos de nossas análises será a compreensão do Romantismo como um prolongamento e um desenvolvimento das idéias do Renascimento italiano. Para nós brasileiros que vimos os nossos dons espirituais e o nosso talento literário e artístico emergir através de um contato com a cultura francesa do século XIX, o Romantismo parece ter pouca ou nenhuma ligação com o Renascimento italiano. Quando refletimos sobre o movimento romântico que durante um século dominou inteiramente a Europa e que ainda hoje continua a exercer sua influência, embora de um modo clandestino, somos inclinados a considerá-lo do ponto de vista em que se colocam os franceses, como uma reação ao racionalismo, à exagerada preocupação com a nitidez de formas, com a disciplina de espírito, característica do Século das Luzes.

Já é tempo de nos emanciparmos de noções tão superficiais, de procurarmos ir um pouco mais longe na análise de um tal problema. O racionalismo francês não constitui, no quadro geral da cultura européia, uma tradição de caráter autônomo, um sistema de idéias dotado da auto-suficiência necessária para impor a sua autoridade de maneira permanente. É verdade que foi este racionalismo que no século XVIII permitiu à França assumir uma posição de hegemonia intelectual no mundo. Mas, se examinarmos mais de perto em que consistia um tal racionalismo, veremos que aquela posição de hegemonia não poderia ter senão uma existência extremamente precária.

O que devemos entender por racionalismo como criação francesa dos séculos XVII e XVIII? Antes de mais nada uma rejeição do passado medieval muito mais radical do que a que vemos se realizar em outros países da Europa. Enquanto que na Itália o Renascimento se termina pela aspiração barroca a uma volta às idéias religiosas da Idade Média (renovadas pelo movimento da Contra-Reforma), na França as idéias renascentistas continuam por assim dizer sem hesitação o seu movimento de emancipação do mundo medieval. Descartes, Corneille, Racine. Molière e finalmente Voltaire representam as diferentes etapas de um processo de distanciamento desse mundo, tal como não seria possível registrar em nenhuma outra parte do continente europeu. Mas por isso mesmo que essas idéias renascentistas acentuavam, sob a forma racionalista, o abismo que separava a época moderna do período medieval, a França podia se constituir como líder cultural de uma Europa que naquele momento se debatia de modo exaustivo entre as aspirações confusas de uma volta ao passado e o pressentimento de um ideal novo, cheio de promessas, mas difícil de ser configurado.

É portanto como prolongamento e como intensificação do sentimento renascentista da autonomia da forma que deveremos

procurar compreender o racionalismo francês. A particularidade da cultura francesa reside no fato de haver este culto da forma autônoma chegado a extremidades tais que uma volta aos conteúdos do passado se tornava singularmente difícil; e se em Rousseau o homem natural, protesta com uma violência tão fora do comum contra a sociedade, a razão dessa violência a encontraremos possivelmente no fato de haver a sociedade francesa de sua época dado a impressão de se ter esvaziado de todo conteúdo natural para não reter senão uma forma artificial e arbitrária.

Há no Romantismo francês o mesmo exagero, a mesma veemência excessiva contra o espírito do racionalismo que encontramos nos protestos de Rousseau contra a sociedade. E por isso mesmo uma reação tão excessiva contra o culto da forma autônoma nos parece incompatível com o espírito do Renascimento italiano que deu origem justamente à noção da autonomia da forma bela. Mas na verdade essa reação é: somente um novo aspecto da idéia de autonomia do princípio estético. A Alemanha e a Inglaterra do século XIX, não tendo precisado reagir contra o culto excessivo da forma autônoma, tendo sentido, ao contrário, necessidade deste culto para temperar os efeitos religiosos da Reforma realizada por Lutero, nos mostram de uma maneira muito mais clara as relações essenciais que existem entre as idéias do Renascimento italiano e o espírito do Romantismo. Mas na realidade todo Romantismo é na sua essência um estetismo, isto é, uma concepção do espírito que reconhece ao princípio estético uma autonomia indiscutível. O desrespeito pelas regras artísticas e literárias, que vemos proclamado no Romantismo francês, não deverá nos fazer perder de vista este ponto extremamente importante, nem tão pouco a circunstância de que Neoclassicismo, Naturalismo, Impressionismo, Realismo, Simbolismo e outras tendências literárias e artísticas que

possamos, por ventura, encontrar no século XIX, estão todas marcadas pelo espírito do estetismo criado pelo Renascimento italiano. Os conflitos verificados naquele século entre as diferentes escolas literárias e artísticas resultaram de uma divergência sobre a maneira de conceber a forma do princípio estético - sobre o sentido mesmo deste princípio, sobre a questão, por exemplo, de saber se ele deveria ser entendido como subordinado a um outro princípio ou como possuindo uma realidade autônoma, todas as escolas e tendências estavam de acordo em aceitar a última alternativa. É isto que, com as exceções feitas por nós de um Gogol, de um Tolstoi, de um Dostoievsky, de um Kierkegaard e de um Nietzsche, caracterizou de um modo geral a situação intelectual e artística do século XIX e é isto que, com a exclusão de um Kafka e de um Schweitzer, está caracterizando a situação intelectual e artística do século XX.

VI. Compreensão brasileira do problema europeu. O Século das Luzes e Rousseau. Os diferentes tipos de Romantismo europeu. O espírito estetizante: o "homem cordial" e o "herói da inteligência"

VI. Compreensão brasileira do problema europeu. O Século das Luzes e Rousseau. Os diferentes tipos de Romantismo europeu. O espírito estetizante: o "homem cordial" e o "herói da inteligência"

Nossa longa incursão nos domínios da cultura européia terá parecido a mais de um leitor uma digressão excessiva. Afinal de contas, o nosso intuito declarado havia sido realizar um trabalho sobre o problema da cultura no Brasil e, eis que uma atração irresistível pelas coisas da Europa nos parece ter feito esquecer o que inicialmente havíamos manifestado ser nosso propósito. Antes de voltarmos ao nosso estudo das realidades nacionais, faz-se mister, por conseguinte, justificar o caminho indireto, o longo desvio que escolhemos. Veremos sem dificuldade que ao tentarmos levar a efeito uma tal justificação, nos encontraremos imediatamente no centro mesmo do problema da possibilidade de uma cultura brasileira.

Um dos vícios básicos da nossa maneira de compreender a cultura européia é encará-la como um produto de uma legitimidade indubitável, como algo de definitivo e de inelutável. Os nossos intelectuais católicos constituem uma exceção a esta afirmativa. E a coisa se compreende: a posição católica requer uma atitude de reserva com relação à cultura, uma subordinação do plano cultural ao plano religioso. Mas, mesmo os intelectuais brasileiros que se insurgem contra a nossa subserviência cultural, baseiam suas idéias sobre a premissa implícita de que o que a Europa produz no domínio da cultura é, do ponto de vista do próprio consumo europeu, perfeitamente inatacável. Essa produção européia começa a ser suscetível de reparos somente depois de transformada em material de consumo brasileiro, mas ainda

então, as críticas visariam não as próprias idéias européias, mas a utilização artificial que delas estaríamos fazendo. O mal estaria, assim, não na própria essência das idéias européias, mas no fato acidental de que não tendo sido elaboradas por nós mesmos não poderiam a rigor servir à edificação da nossa própria realidade cultural.

Com isto manifestamos, ao mesmo tempo em que uma inegável indulgência, uma severidade não menos certa, com relação aos produtos da cultura européia. A circunstância de aceitarmos como boas para a Europa todas as idéias surgidas no solo europeu é, evidentemente a conseqüência de uma indulgência excessiva; uma atitude menos marcada por esta benevolência, nos levaria sem dúvida a perceber entre as diferentes idéias européias uma diversidade de valores extremamente acentuada, percepção, aliás, que poderia se revestir de uma significação especialíssima para o nosso desenvolvimento cultural uma vez que nos obrigaria, em última análise, a tomar posição diante desses valores e a denunciar aqueles que devessem ser rejeitados, não só por nós mesmos como pela própria Europa. Por outro lado, a insistência em considerarmos más, para o Brasil, todas as idéias surgidas na Europa é o resultado de um julgamento demasiadamente severo; uma atitude menos marcada por essa intransigência nos levaria, sem dúvida, a compreender que nem todas as idéias do velho mundo são a rejeitar e que aquelas que no corpo de sua cultura representam o elemento sadio, a força viva e renovadora, constituem justamente o fator precioso, a realidade eficaz de que necessita o Brasil para levar adiante a tarefa difícil, árdua e complexa de sua edificação cultural.

A distinção entre um ponto de vista brasileiro e um ponto de vista europeu deve ser feita, por conseguinte, na problemática da cultura, levando-se em conta os laços múltiplos e invisíveis que unem

esses dois pontos de vista. Nenhuma atitude é mais estéril do que aquela que consiste em considerar a cultura européia como um patrimônio precioso para a humanidade, mas sem serventia para o Brasil. O fato de havermos feito, até hoje, uma utilização pouco satisfatória desse patrimônio é um argumento contra nós mesmos, não contra a cultura européia. A nossa emancipação espiritual - se é que de fato estamos destinados a promovê-la um dia - dependerá não da decisão radical de nos afastarmos de tais fontes de cultura, mas de uma compreensão mais aprofundada do que elas representam como valor inelutável para o futuro de toda a humanidade, o Brasil inclusive. Eis porque a idéia de uma cultura brasileira que seja autêntica e independente de padrões europeus agrava, ao invés de eliminar, o impasse a que chegamos em virtude da nossa curiosa incompreensão do fenômeno europeu.

E aqui tocamos um ponto com relação ao qual somos, como elite, como classe que recebeu uma educação européia, especialmente suscetíveis de crítica. O brasileiro culto não tem a menor dúvida sobre o fato de que o repositório de idéias de que dispõe a Europa constitua um patrimônio importante para o mundo em geral; nem tampouco lhe parece ocorrer dúvida alguma quanto ao fato de que esse patrimônio esteja sempre ao seu alcance, sempre à sua disposição, à espera do momento em que se decida a fazer o gesto de apropriação necessário. Mas, como é pouco provável que lhe passe pelo espírito a idéia de que existam, talvez, certas dificuldades no ato mesmo pelo qual se deverá efetuar essa apropriação! Como é pouco provável que possua uma consciência nítida da sua incapacidade de pensar livremente diante da questão de saber se vale ou não a pena realizar um tal esforço de assimilação! Como é pouco provável que compreenda diante de uma tal questão, que uma certa maneira de conceber a Europa já predeterminou o tipo de resposta que será a sua!

Ora, esse é o ponto que nos parece apresentar maior relevância. No capítulo anterior já indicamos como a situação intelectual da Europa contemporânea encerra elementos contraditórios e como a adoção exclusiva de uma entre as suas várias tradições levaria, fatalmente, ao paroquialismo, ao unilateralismo em matéria de cultura. Antes de saber se no esforço de formação da nossa substância nacional deveremos, sim ou não, utilizar elementos da cultura européia, o problema que nos confronta é, por conseguinte, verificar se temos daquela cultura uma noção justa e adequada. Há em todo brasileiro culto uma certa imodéstia com relação a este problema, uma pretensão de já o ter resolvido e de não precisar de luzes alheias para fazê-lo. É comum encontrar-se em livros brasileiros afirmações de um dogmatismo surpreendente sobre o que deva ser considerada a tendência mais representativa do pensamento contemporâneo. Na verdade, o que estas afirmações revelam é uma total falta de sensibilidade para o clima de perplexidade em que vive o velho mundo, é também a vontade de simplificar de um modo radical os dados do problema europeu. Dessa simplificação resulta, naturalmente, a oposição de atitudes manifestadas no nosso país entre os partidários de um nacionalismo cultural e os adeptos de uma cultura brasileira apoiada em bases universais. Tanto uns quanto outros compreendem a Europa de uma certa maneira mas não têm consciência de quão deficiente e limitada é essa compreensão. Falta-lhes o sentimento de perplexidade em que se debate o mundo europeu, falta-lhes, por conseguinte, a perplexidade própria que os levaria a examinar com maior seriedade o fenômeno europeu. Certos de que sabem em que consiste este fenômeno tomam com relação ao mesmo uma atitude displicente e sumária que os leva fatalmente seja a se pronunciarem em favor de uma Europa que não conhecem no seu misto de elementos sadios, estéreis, fecundos e malsãos, seja a se pronunciarem radicalmente contra ela, englobando na sua condenação os elementos mais diversos e contraditórios.

Mas é evidente que reduzir as nossas relações culturais com a Europa a uma questão de apreciação individual ou mesmo perguntar se vale ou não a pena realizar no Brasil um esforço de assimilação de idéias européias revela não somente uma completa incompreensão do problema da cultura, como também uma inteira incapacidade de perceber os rudimentos mesmos do problema europeu. Antes de pronunciar-se de maneira tão dogmática sobre a inutilidade para o Brasil da cultura européia, os adeptos de um espírito autenticamente nacional deveriam certificar-se de que conhecem verdadeiramente a Europa, deveriam procurar nos mostrar que aquilo que rejeitam é uma realidade e não um fantasma. Mas, na verdade, o que os diversos pronunciamentos realizados por esses "nacionalistas" nos revelam é que da Europa eles têm a mais vaga das noções e que o problema da cultura jamais constituiu para eles objeto de um estudo sério e aprofundado.

Em que se resume a Europa para nós? Quase que integralmente no Romantismo francês do século XIX. Uma tal constatação que deveria lançar as mais sérias dúvidas sobre a maneira pela qual nossos antepassados "assimilaram" e a geração atual continua "assimilando" a cultura européia constitui, pelo contrário, o ponto de partida habitual para os críticos e analistas brasileiros que comentam a evolução da literatura e da arte do país. Trata-se, na verdade, de uma reflexão tranqüilamente feita pela maior parte dos estudiosos de nossas letras, sem que a menor sombra de má consciência se acuse na maneira pela qual eles nos introduzem no mundo da cultura nacional. Dir-se-ia que o Romantismo francês do século XIX representou para os nossos antepassados e representa ainda para nós a única forma possível de uma cultura de inspiração européia, o único valor espiritual que emergiu na Europa como resultado de um esforço de elaboração de idéias duas vezes milenar. Diante de uma concepção tão sumária, tão inexata,

do desenvolvimento da cultura no velho continente, torna-se até certo ponto compreensível que, de vez em quando, surja no Brasil um prurido de revolta contra uma tal cultura; mas o que é surpreendente é que essa revolta tenha levado os intelectuais brasileiros a reconsiderar o problema da cultura, mas não o problema da Europa, como se desses dois problemas só o primeiro fosse suscetível de uma reconsideração.

É nossa profunda convicção que para o Brasil os dois problemas se acham intimamente ligados. Assim como para os europeus dos primeiros séculos da era cristã o problema da cultura estava ligado ao problema da Grécia e a cultura foi assimilada unicamente na medida em que a Grécia se tornava melhor compreendida; assim como teria sido absurdo para um pensador daquela época procurar extrair idéias do solo europeu, não levando em consideração a Grécia, no afã de fundar uma cultura autenticamente nativa; assim como o processo do desenvolvimento cultural do velho continente coincide, da maneira mais precisa, com o processo do descobrimento das riquezas do patrimônio grego - do mesmo modo nós, brasileiros, não poderemos pensar seriamente na nossa emancipação cultural, sem termos preliminarmente abordado, com a consciência de uma enorme tarefa a executar, o problema da Europa. Nossa falta de cultura se revela justamente no fato de que, para nós, a Europa jamais constituiu um problema. A facilidade com que aceitamos certas idéias européias e a facilidade com que, de vez em quando, proclamamos a necessidade de uma cultura nacional, mostram bem como no entusiasmo, como na decepção, o que nos falta é o senso de solidariedade com o velho continente, sem o qual relações culturais verdadeiramente eficazes jamais poderão se estabelecer. É de um tal senso de solidariedade que resultaria a capacidade crítica de discernir os elementos da cultura européia que poderiam nos ser úteis - o entusiasmo total, a aceitação irrestrita que certas pessoas confundem com essa solidariedade nada mais são do

que uma manifestação vaidosa e ingênua que deriva da noção ilusória de que o importante é parecer com os países do velho mundo, mesmo que essa parecença implique uma adesão aos elementos menos valiosos da cultura européia.

Foi por achar que o problema da Europa tem prioridade sobre o problema da cultura que reservamos no nosso trabalho um tão grande espaço à análise das idéias européias. Este último problema não pode ser resolvido de um modo abstrato; não nos é possível decidir sobre quais devam ser as bases e a natureza da nossa cultura nacional sem termos um exemplo, uma ilustração daquilo que, de uma maneira geral, possa representar uma cultura. O erro mais comumente cometido pelos intelectuais brasileiros que procuram situar o problema da cultura independentemente do problema europeu consiste em adotar, como soluções definitivas, formulações abstratas, que foram, naturalmente, elaboradas no velho mundo, mas que estão longe de constituir respostas capazes de englobar a totalidade dos elementos a elucidar. Citemos aqui, por exemplo, a noção de um ideal latino que constituiria a vocação irresistível do nosso espírito ou a idéia de uma tradição católica que teria deixado marcas indeléveis na nossa alma coletiva, ou, finalmente, o conceito de uma cultura autêntica, não alienada, baseada em nossa realidade econômico-social, conceito, como se sabe, derivado do marxismo. Para adquirirmos a certeza de que a nossa idéia de cultura não é estreita, unilateral ou incompleta, só há um meio: procurar na história uma lição convincente e que possa se constituir como paradigma. O modelo latino, por exemplo, dificilmente poderia aspirar a uma situação de supremacia indiscutível sobre os demais padrões que a Europa teria a nos oferecer. Não vemos nós os países da Europa Latina - a Itália, a Espanha e mesmo a França - procurarem renovar hoje em dia o seu espírito através de um contato com as idéias dos povos não latinos? Do mesmo modo uma cultura exclusivamente

católica nos obrigaria a uma dependência intelectual de um sistema de idéias do qual o mínimo que se poderia dizer é que ele pertence ao passado. Mesmo se admitirmos o fato de uma tradição católica no Brasil e a necessidade de respeitarmos os laços que nos ligam a essa tradição, ainda assim, o imperativo de uma cultura católica não estaria demonstrado. A única tradição cultural que existe no Brasil é a tradição do Romantismo francês do século XIX. O nosso catolicismo, na medida em que deixa de ser uma mera observância de ritos para se elevar ao plano de uma consciência cultural, se situa, como todas as outras tendências e idéias que formaram o espírito brasileiro, dentro dos quadros desse Romantismo. Um Gustavo Corção com o seu humor cáustico, voltairiano, não se situa menos dentro do Romantismo francês. Se no plano da sensibilidade o seu modelo é Chesterton, no plano das idéias o seu mestre é, incontestavelmente, Maritain. A impressionante semelhança que encontramos entre as atitudes espirituais de homens como Maritain, Léon Bloy, Bernanos, René Schwob e Chesterton de um lado e Jackson de Figueiredo, Alceu Amoroso Lima, Otávio de Faria e Gustavo Corção do outro, não é mero produto do acaso. Uma mesma atitude romântica de desafio à cultura contemporânea parece ser o traço comum a todos eles. No Brasil essa atitude de desafio é menos visível. E a razão disso é óbvia: Maritain, Léon Bloy, Bernanos, Schwob e Chesterton etc., o primeiro ainda em vida e os outros influentes sobretudo na primeira metade deste século são naturalmente os modelos escolhidos pelos nossos católicos que os consideram e apresentam ao público brasileiro como os verdadeiros representantes da cultura da Europa contemporânea.

Quanto ao ideal de uma cultura autêntica, não alienada, já discutimos o problema suficientemente em outros capítulos para que nos seja agora necessário acentuar ainda o fraco poder de persuasão que encerra. Digamos apenas que aqui, mais uma vez, temos diante de

nós uma noção estreita, uma visão parcial do problema da cultura e, na verdade, uma noção bem mais estreita, uma visão bem mais parcial do que a formulação romântica. A idéia rousseauniana de um estado de alienação do homem com relação à natureza e a si próprio -idéia que indiscutivelmente está na base da concepção de uma cultura alienada pressupõe, evidentemente, a noção romântica de que o natural é superior ao social[16], o espontâneo superior ao normativo, noção que por sua vez pressupõe a rebelião contra o princípio ético levada a efeito pelo Renascimento italiano. Mas enquanto o espírito do Renascimento italiano ou o do Romantismo representam uma atitude geral que acabou por se identificar com uma parte essencial da estrutura da consciência européia, a noção de uma consciência alienada ou de uma cultura alienada constitui, ainda hoje, uma concepção paroquial que repugna à maior parte da consciência européia.

Precisamos nos decidir seriamente a considerar o problema da cultura européia como o problema preliminar por excelência, a partir do qual possam ser encontradas as soluções para o problema da nossa cultura. É somente depois de tomarmos uma tal decisão que poderá a nossa situação espiritual se tornar objeto de uma investigação proveitosa.

Hoje em dia nos vemos em presença de um sem número de tendências literárias, artísticas ou filosóficas, mas o fato de parecer faltar a todas elas um nervo íntimo, um caráter de necessidade, nos faz hesitar e dar à nossa adesão um sentido apenas provisório. É curioso

[16] No *Contrato Social,* ROUSSEAU afirma que o social é superior ao natural. Não é aqui o lugar de discutirmos as contradições e incoerências do pensamento de ROUSSEAU. Digamos, entretanto, que o social, tal como o concebe o pensador genebrino, dificilmente se realiza na prática e que o mais comum é encontrá-lo sob uma forma pervertida que coloca o homem em nível inferior ao da sua situação natural.

observar como são freqüentes entre os intelectuais e artistas brasileiros as conversões, sejam elas religiosas, literárias ou artísticas - é curioso notar como eles se tornam positivistas, evolucionistas, católicos, marxistas, abstracionistas, existencialistas ou adeptos do espírito científico sem que nenhum antecedente cultural, seja ele individual ou nacional, explique essa súbita mudança de orientação. Uma tal instabilidade cultural não parece constituir um sintoma positivo, não parece ser um indício do dinamismo espiritual capaz de assumir sempre novas formas, de levantar sempre novos problemas; parece, ao contrário, trair a perplexidade de uma alma que se sente perdida, que procura um porto, um abrigo que lhe seja favorável e que na ânsia de escapar à imensidão desértica vai, muitas vezes, se refugiar em terras inimigas.

A razão de um tal estado de coisas se encontra, possivelmente, numa compreensão insuficiente da Europa. O senhor Alceu Amoroso Lima, por exemplo, um dos nossos escritores mais versados na literatura européia, converteu-se ao catolicismo para escapar à "disponibilidade", em virtude da qual, segundo ele próprio nos conta, passara anos numa espécie de irresponsabilidade intelectual, fazendo da cultura um fim em si mesmo, quando na realidade, segundo compreendeu mais tarde, ela não deveria significar para nós mais do que um simples meio, do que um simples instrumento. Sem querer discutir aqui a posição espiritual assumida pelo senhor Amoroso Lima, não podemos, entretanto deixar de observar que os antecedentes culturais que motivaram a grave decisão tomada pelo nosso líder católico longe estavam de representar uma lição de cultura tal como a Europa é capaz de nos proporcionar. O clima intelectual de fim de século que respirou a adolescência e a juventude do senhor Amoroso Lima, os paradoxos de um Oscar Wilde, as ironias de um Anatole France e as sutilezas de um André Gide longe estavam de representar tudo o que poderíamos ter aprendido da Europa

naquela época em matéria de cultura e, embora seja compreensível o movimento de quem procura se libertar de valores tão fictícios, nem por isso se torna aceitável a identificação desses valores com a totalidade da idéia de cultura.

O caso do senhor Amoroso Lima é típico para a inteligentsia brasileira. Os acasos de sua formação espiritual determinaram a sua concepção de cultura, a qual uma vez elaborada passou a constituir o ponto de referência único, o critério que presidia suas apreciações sobre a diversidade dos fenômenos intelectuais ocorridos na Europa. Mas cabe aqui perguntar: - não representa para o intelectual brasileiro uma obrigação importante, um dever dos mais estritos, evitar que a sua formação espiritual dependa do acaso dos encontros literários, artísticos ou filosóficos, evitar que a sua idéia de cultura derive do contato com a manifestação de um tipo parcial e incompleto de cultura? Justamente porque a nossa tradição cultural é precária, justamente porque ela se resume a pouco mais do que o Romantismo francês do século XIX, deveríamos ter sempre em mente o caráter forçosamente fragmentário de nossas concepções de cultura de modo a completá-las com um esforço de penetração nos aspectos do passado espiritual europeu que ainda não tivemos a possibilidade de apropriar. Para os intelectuais europeus essa exigência não se apresenta com a mesma urgência. Mergulhados numa tradição mais vasta, não correm o risco de serem tiranizados por epígonos como o foi o senhor Amoroso Lima, e não são conseqüentemente levados a reagir contra eles com a violência do desespero que não hesita em pôr em dúvida o valor mesmo e a significação do esforço de cultura.

E aqui chegamos a um ponto importante e que convém elaborar do modo mais completo que nos for possível. Quando o senhor Amoroso Lima denuncia o que ele chama de culturalismo - a tendência

a transformar a cultura num fim em si mesmo, quando deveria resignar-se à função mais modesta, à função de simples meio, de simples instrumento - o que ele no fundo está atacando é o estetismo, é a concepção de uma cultura meramente formal, meramente ornamental. É curioso observar como um homem bem informado como ele tenha podido aceitar a idéia de que o princípio ético só é suscetível de apreensão fora da área da cultura, só é capaz de afirmar sua presença nos domínios da religião. A oposição que estabelece entre um plano religioso e um plano cultural é desnecessária e perigosa; desnecessária porque equivale, na verdade à oposição entre o princípio ético e o princípio estético no próprio plano da cultura; perigosa porque tende a desprestigiar a noção da cultura que urgiria, ao contrário, enaltecer, pois representa um dos imperativos a que deveremos obedecer se quisermos um dia ser um grande povo.

Nada mostra melhor a tirania que exerce sobre nós o espírito estetizante do romantismo do que este esforço de natureza ética no sentido de uma libertação dos males da cultura. Não tivesse o senhor Amoroso Lima identificado de uma maneira tão completa cultura e estetismo, e a idéia de uma cultura ética se teria apresentado ao seu espírito como uma possibilidade que seria interessante examinar. A vantagem que um ideal ético não estreitamente ligado a uma concepção teológica particular manifesta com relação a um ideal ético-religioso, tal como o do catolicismo, consiste justamente nessa sua possibilidade de se transformar em cultura. A cultura secular é, inegavelmente, em nossa época, a única autoridade espiritual capaz de exercer sobre a humanidade uma influência decisiva. A Igreja de Roma continua hoje sua existência como se a Revolta de Lutero não tivesse tido conseqüências desastrosas para a sua autoridade sobre os homens; mas na realidade, se quisermos examinar com objetividade a situação espiritual do mundo contemporâneo, deveremos reconhecer que o ideal católico poucas possibilidades tem de voltar à

sua antiga posição de prestígio. Uma tal constatação será naturalmente alarmante para o espírito ético que tenha compreendido os efeitos perniciosos da propagação da cultura do Renascimento italiano, que tenha percebido a ação insidiosa do estetismo sobre todos os aspectos da realidade espiritual do homem; mas ela deverá ter um sentido ainda mais grave para os católicos capazes de um momento de dúvida e de incerteza pois eles acreditam encontrar na Igreja de Roma a salvação do mundo e estar a sorte do ideal ético indissoluvelmente ligada à sorte do ideal católico.

Felizmente para nós há grandes probabilidades de que neste particular os católicos se enganem. Digo felizmente porque se a identificação do ideal ético e do ideal católico exprimisse uma verdade certa, o mundo estaria definitivamente perdido. A Igreja de Roma não parece ser capaz de salvar o mundo; a sorte do ideal ético capaz de regenerar o espírito humano não parece estar indissoluvelmente ligada à sorte do ideal católico. Na nossa análise das idéias que contribuíram para a formação do espírito europeu, vimos destacar-se uma tradição extremamente importante, uma tradição donde se originou a possibilidade de uma cultura ética. Negar valor a essa tradição, como o fazem os católicos, atribuir-lhe os mesmos vícios que encontramos na tradição renascentista (como se a atitude individualista fosse essencialmente uma atitude viciosa) é condenar-se de antemão a uma situação de alheamento de não participação nos problemas espirituais da Europa contemporânea. E, por maiores que sejam os esforços feitos pela Igreja de Roma no sentido de se modernizar, de acompanhar os progressos sociais e intelectuais do mundo contemporâneo, o seu espírito está irremediavelmente ligado a fórmulas do passado e não poderá, por exemplo, de modo algum, aceitar o fato da autoridade espiritual de uma cultura secular, fato sem o qual a história de nossos dias se torna incompreensível.

É este desinteresse pela possibilidade de uma cultura ética que faz o senhor Amoroso Lima pronunciar-se de modo tão definitivo sobre os "males da cultura". O fenômeno que tem em mente é o da cultura estética do Renascimento italiano, única forma de cultura, aliás que conhecemos no Brasil. É curioso observar como uma verdade tão evidente quanto a que concerne a nossa exclusiva dependência de idéias renascentistas e que comporta naturalmente conseqüências de tão grande importância para o estudo da personalidade do homem brasileiro - é curioso observar como essa verdade tem sido sistematicamente ignorada pelos nossos estetas, sociólogos e filósofos.

Já tem sido assinalado pelos nossos estudiosos que o Brasil é um fruto do Renascimento. Mas a esse fato que necessita ser aprofundado, tem-se atribuído um alcance extremamente limitado e que está longe de corresponder à sua verdadeira significação. Não é somente na sua realidade física, econômica, social e política que o Brasil se explica pelas suas origens renascentistas. Espiritualmente também o Brasil se revela como um autêntico produto do Renascimento. Na nossa maneira de julgar aquele movimento, nos deixamos influenciar por idéias portuguesas e manifestamos a tendência a ver na epopéia dos descobrimentos marítimos a sua característica mais essencial. Mas antes de ter conseqüências no plano fisiográfico, econômico, social e político, o Renascimento italiano constituiu um fenômeno espiritual da mais alta importância e que marcou de maneira indelével a alma do homem ocidental. Não foi o fato da descoberta da América que determinou o aparecimento das características renascentistas nessa alma, foi ao contrário, a existência de tais características que criou as condições em virtude das quais os empreendimentos marítimos e aquela descoberta se tornaram possíveis.

Estamos aqui diante de uma constatação das mais elementares mas na verdade, seja por imitação dos portugueses que associam

irresistivelmente a idéia do Renascimento à idéia dos Empreendimentos marítimos; seja pelo desejo de uma participação maior do que a manifestada por uma simples relação indireta com o grande movimento intelectual ocorrido na Europa: seja, enfim, por simples falta de clareza nas nossas idéias, procuramos sempre compreender o nosso destino como ligado imediatamente àquele grande triunfo da cultura italiana. Mas basta comparar os desenvolvimentos subseqüentes à Descoberta em três pontos diferentes do continente americano, na América Latina, nos Estados Unidos e no Canadá, para compreender que o fato dos Empreendimentos marítimos haverem sido o resultado do clima espiritual criado pelo Renascimento italiano, não constitui motivação suficiente para assegurar às terras descobertas em virtude desses Empreendimentos um destino inelutavelmente renascentista. Com efeito, nos Estados Unidos o espírito da Reforma se faz sentir, hoje em dia, de modo incomparavelmente mais forte do que o espírito do Renascimento italiano, e no Canadá a influência dessas duas tendências parece se contrabalançar. Se no Brasil podemos afirmar que, ainda hoje as idéias renascentistas exercem uma influência preponderante, a razão disso deverá ser extraída não dos fatos acima indicados, mas de alguma outra circunstância que não foi suficientemente elucidada.

O clima espiritual dos Estados Unidos de hoje se explica em parte pelo puritanismo dos ingleses que, procurando escapar à intolerância religiosa, embarcaram rumo ao Novo Mundo. Poderíamos da mesma maneira explicar o clima espiritual do Brasil de nossos dias pelo espírito renascentista dos portugueses que aportaram às nossas terras com a intenção de nelas se fixar? Colocado desse modo o problema, se evidencia logo a artificialidade da identificação a que já nos referimos, do ideal renascentista com a grande aventura marítima dos portugueses. Na realidade, a idéia de um renascimento português é um eufemismo cuidadosamente cultivado por historiadores da arte e

da literatura portuguesas que vêm no estilo manuelino uma expressão de grande originalidade arquitetônica e em Camões uma grande figura universal. Mas, justamente a qualidade daquele estilo e do humanismo que encontramos em Camões, de sentido absolutamente idêntico, dando ênfase não ao fenômeno individual, mas ao fenômeno coletivo, deveria nos alertar para o fato de que não houve em Portugal um renascimento no sentido em que o entendeu a cultura italiana do *quattrocento.* O culto da *virtu* individual que fez do homem formado naquela cultura um microcosmos, um todo autônomo e dotado de uma exagerada consciência de si mesmo, esse culto nenhum papel exerceu na elaboração do estilo manuelino ou na vida de Camões, cuja personalidade manifesta claramente a tendência a reverenciar valores mais altos que ele próprio, como a Pátria e a Religião. Assim, a imagem que os criadores daquele estilo ou o gênio de Camões nos legam não é a de um homem possuidor de altas qualidades, consciente de seus dons e do grande destino que o espera - que é a essência do humanismo italiano - mas a de um povo, a de uma coletividade empenhada numa tarefa menos estética do que moral pois os Empreendimentos marítimos afinal de contas não se justificam por si mesmos mas unicamente porque levam a terras distantes a religião do Cristo, e nada mais são do que um outro aspecto da vocação que sente Portugal de se constituir como o defensor da Cristandade, numa Europa dividida e, por isso, incapaz de se defender contra as ameaças renovadas do Islã. - Por isso a característica fundamental do Renascimento italiano a autonomização do princípio estético - não se verifica nas obras máximas do Renascimento português, no Mosteiro dos Jerônimos ou nos *Lusíadas.* Uma tal constatação é mais do que suficiente para estabelecer o fato de que Portugal jamais elaborou de uma maneira precisa o ideal renascentista e que, por conseguinte, o Brasil jamais poderia ter herdado esse ideal dos portugueses. Basta aliás

refletir um momento sobre as influências espirituais que teriam podido se exercer sobre a nossa vida colonial para compreender que a noção de um Brasil herdeiro do ideal renascentista português pertence ao domínio da mais completa utopia. As idéias de cultura que desde cedo, que já no século XVI aportaram às nossas terras, foram naturalmente as idéias da Contra-Reforma. Manuel da Nóbrega chegou ao Brasil antes mesmo de ter sido publicado "Os *Lusíadas"* e durante dois séculos, até a expulsão da Companhia de Jesus em 1759, nosso país constituiu um campo de experiência extraordinário para a projeção da vocação missionária e educativa dos jesuítas.

Cabe assim estranhar, como o fez o senhor Amoroso Lima na sua *Introdução* à *Literatura Brasileira* que num país de formação católica como o nosso tenha havido tão poucos escritores de importância que possam ser classificados como católicos. Mas a razão que nos sugere o senhor Amoroso Lima para um tal estado de coisas - a influência do espírito da Reforma é - das mais inconvincentes. As idéias do protestantismo jamais agiram sobre a consciência brasileira de um modo verdadeiramente eficaz. A ocupação holandesa no norte do Brasil não poderia ter tido esta conseqüência cultural pela simples razão de que naquela época a igreja reformada não se sentia possuída de uma vocação missionária, ocupada como estava de sua própria consolidação na Europa. A aventura da França Antártica durou apenas dez anos e confinou-se à baia do Rio de Janeiro. E o tipo de literatura européia que produziu impacto sobre a inteligentsia brasileira não possuía raízes protestantes. Por que canais poderiam ter chegado então ao Brasil as idéias da Reforma de Lutero? Por intermédio dos raros núcleos evangélicos ou pelas instituições de ensino anglo-americano, que surgiram no país a partir do século passado? Os nossos sociólogos

mais minuciosos não favorecem essa hipótese[17] . É evidente que deveremos procurar outra explicação para o fato assinalado pelo senhor Amoroso Lima.

Um dos sintomas mais alarmantes da tibieza da nossa consciência cultural consiste em não termos ainda podido reconhecer plenamente o fato de que, se devemos aos portugueses a língua que falamos e a religião que praticamos o nosso espírito, o nosso acervo de idéias e a nossa maneira de sentir resultam de contatos com outro povo e outra civilização. Há entre os estudiosos da realidade brasileira uma tendência a ignorar este fato que, na verdade, apresenta características de uma anomalia monstruosa e que por isso é simplesmente rejeitado, expelido da esfera legítima das interpretações e explicações que o desenvolvimento cultural de uma nação pode normalmente reclamar. Com efeito, como é possível imaginar uma herança religiosa e lingüística que não seja, ao mesmo tempo, acompanhada de uma herança de idéias e de maneiras de sentir? Como é possível dissociar esses elementos que só podem ser concebidos na estreita associação de um com outro? À primeira vista, de fato, a coisa parece ser impossível. Mas quando refletimos sobre o problema da cultura brasileira e quando verificamos os magros resultados obtidos depois do esforço de assimilação intelectual de vários séculos não deveremos talvez pensar que existem obstáculos excepcionais ao bom êxito de tal esforço e que esses obstáculos apresentam justamente um caráter insólito, um aspecto monstruoso, qualquer coisa no gênero do que fomos levados a sugerir acima?

Os entusiastas da cultura portuguesa entoam hinos ao Renascimento lusitano, à epopéia dos descobrimentos marítimos, mas

[17] Ver *Ordem e Progresso* de Gilberto Freyre.

esquecem que da metade do século XVI à metade do século XVIII, isto é, durante um período que poderia ter sido extremamente fecundo para a nossa formação espiritual - a Europa passava então por um dos seus momentos de maior efervescência - Portugal vivia de idéias medievais e não podia assim nos oferecer senão os fracos estímulos de uma cultura completamente desatualizada. A mesma Companhia de Jesus, que no Brasil realizou trabalhos tão notáveis e que por isso é merecedora do nosso mais irrestrito reconhecimento, instalou-se na Universidade de Évora, no Colégio das Artes em Coimbra e em muitos outros colégios espalhados pelo reino a partir da metade do século XVI e lá permaneceu durante dois séculos aprisionando o espírito português em formas de pensamento que a Europa havia elaborado nos séculos XII e XIII mas que já agora haviam sido amplamente superadas. Na metade do século XVIII Portugal, além da língua e da religião, não podia por conseguinte nos transmitir senão idéias da cultura medieval. O próprio Camões, que constituía a única manifestação em Portugal de um espírito verdadeiramente novo, pôde ser facilmente enquadrado dentro dos objetivos de uma educação jesuítica, uma vez que era na Pátria e na Religião, e não no indivíduo com *virtu,* que residia o seu ideal supremo.

Os males que resultaram, para um país como o nosso, de ter sido educado até uma fase adiantada do seu desenvolvimento material por uma forma de pensamento reacionário, como era o da Contra-Reforma não se reduzem unicamente ao fato de termos perdido tempo, de termos nos atrasado com relação às possibilidades inerentes à situação cultural do mundo daquela época. Afinal de contas havíamos surgido quase que do nada e qualquer influência espiritual, mesmo a influência das idéias já gastas do mundo medieval representava para nós um enorme progresso. Tivesse-nos sido dada a possibilidade de desenvolver uma cultura a partir dessas idéias e teríamos então tido

diante de nós uma tarefa idêntica àquela que coubera à própria Europa: os nossos resultados, embora tardios, teriam podido ser talvez equivalentes aos dela. Mas uma tal sugestão pertence naturalmente ao mundo da utopia e se a fazemos é para melhor realçar o caráter inexorável das circunstâncias históricas. O isolamento cultural é de todos os isolamentos o mais pernicioso porque é impossível mantê-la indefinidamente, e quando os contatos são novamente restabelecidos, a parte que se havia retardado, que se havia subtraído à circulação geral das idéias, é violentada na sua realidade mais íntima e perde de modo desastroso as suas características mais essenciais. É como se devesse ser amputado o passado que se anquilosou, que se recusou a manter uma ponta orientada para o futuro, e como se um novo começo a partir do ponto zero se tornasse agora necessário. O desejo de eternizar formas de pensamento por um sistema de isolamento artificial leva, assim, inelutavelmente à destruição completa dessas formas; e aquilo que poderia ter servido de base a uma evolução gradual e harmoniosa passa subitamente de um estado de mumificação em que a aparência de vida era buscada à condição aflitiva de um monturo de cinzas que nenhuma ilusão mais pode entreter e que nenhum futuro mais pode encerrar.

A partir da metade do século XVIII as portas de Portugal começam a se entreabrir à influência das idéias que agitavam o resto da Europa. Pombal realiza suas reformas, os jesuítas são perseguidos e a Companhia é finalmente extinta por bula papal de 1773. E o que acontece com a cultura portuguesa? Ela se desnacionaliza. Portugal torna-se culturalmente uma província, uma colônia da França. A fé de Camões numa missão extraordinária reservada ao povo lusitano, a sua visão de um Portugal destinado a preservar para uma Europa displicente o ideal sublime do cristianismo, os seus belos sonhos, em suma, se desfazem num acordar triste, melancólico, um acordar de quem

desejaria continuar sonhando e procura agora, antes de mais nada, esquecer-se e encontrar na realidade do vizinho um estímulo, um motivo, uma justificação para a existência.

Não nos interessa estudar aqui o fenômeno português e as suas relações com a Europa. O assunto é sem dúvida dos mais dignos de atenção, mas não cabe infelizmente dentro do objetivo a que nos propusemos. Para o nosso estudo é suficiente assinalar que se o Brasil adotou, como se costuma dizer, a França como seu antepassado espiritual, uma tal adoção não resultou de uma decisão de nossa vontade autônoma, de um ato em que se manifestasse nossa liberdade, nossa preferência amorosa pelas coisas francesas. Até a metade do século XVIII o Brasil havia obedecido cegamente às determinações culturais oriundas da metrópole; a partir daquela data, todas as veleidades de um contato com a França - pois que um verdadeiro contato só se estabeleceu depois da nossa emancipação política - nada mais representaram do que um último ato de obediência à autoridade da cultura portuguesa.

E com isso, cremos ter respondido à pergunta do senhor Amoroso Lima sobre a raridade de escritores católicos no Brasil. A liquidação do espírito da Contra-Reforma em Portugal produziu, no Brasil, um estado de orfandade que impossibilitou durante mais de um século o aparecimento de um catolicismo cultural. As idéias que no fim do século XVIII e em todo o século XIX iriam determinar a evolução da cultura no Brasil nenhuma relação possuíam com o clima intelectual que precedera sua erupção no cenário brasileiro. E embora alguns dos nossos estudiosos se comprazam em ver uma relação entre o índio brasileiro e as teses de Rousseau, a verdade é que a adoção das idéias francesas significou para nós, como já havia significado para Portugal, um repúdio do nosso passado cultural, repúdio, que, por mais

insignificante que houvesse sido esse passado, não deixaria de ter graves conseqüências.

Ficamos em primeiro lugar destituídos durante mais de um século de uma consciência cultural católica. Mas esta não foi a única conseqüência a assinalar do eclipse por que passou a Companhia de Jesus. Uma segunda conseqüência, talvez mais importante, consistiu no fato de que, ao adotarmos a França como fonte exclusiva de nossa inspiração cultural, criamos um abismo entre a consciência das classes educadas e a mentalidade simples do povo que não faria senão se agravar à medida que nos entranhávamos mais e mais nas idéias francesas. A língua e a religião passaram desde então a não mais constituir um todo com o acervo de idéias e as maneiras de sentir que cultivávamos. Falávamos português, freqüentávamos a Igreja Católica, mas a essas duas práticas se reduzia o contato das elites cultas com o povo ineducado. Pensar passou a representar para as nossas elites não mais um modo de elevar os sentimentos e esperanças obscuras do povo ao nível da consciência clara e da articulação das idéias, mas uma maneira de ser diferente, aquilo que as distinguia da plebe. Não deve pois constituir motivo de surpresa o fato de que as nossas elites jamais tenham podido transmitir ao povo as idéias que receberam da França. Uma cultura de caráter ornamental instalou-se no Brasil, não porque fosse européia e precisássemos de idéias brasileiras: no divórcio entre a religião e a língua de um lado, e as idéias de cultura do outro, residiu indiscutivelmente uma das razões mais importantes desse ornamentalismo cultural.

Mas a liquidação da cultura da Contra-Reforma em Portugal e no Brasil teve ainda uma terceira conseqüência e, esta decisiva para a compreensão da nossa história espiritual. Fazendo tábua rasa do seu passado intelectual, o Brasil voltou-se para a França. Mas o que

representava a França, que sentido íntimo possuía a sua cultura nos fins do século XVIII, durante todo o século XIX? É realmente extraordinário que os nossos estudiosos, ao procurarem interpretar o sentido da cultura brasileira não tenham experimentado a necessidade de aprofundar este ponto absolutamente essencial para qualquer esforço de compreensão da nossa realidade. Na nossa interpretação do fenômeno francês, temos sempre cometido o erro em que costumamos cair ao apreciar o fenômeno português. Vemos a França com olhos franceses como vemos Portugal, sobretudo o seu Renascimento, com lentes portuguesas. Mas se há um meio de nos emanciparmos espiritualmente da Europa, de lançarmos as bases de uma cultura verdadeiramente nacional, verdadeiramente autêntica, ele só poderá consistir numa coisa: no esforço de examinar com olhos brasileiros os produtos que nos chegam de fora. Ao lermos as apreciações que os nossos estudiosos fazem do fenômeno europeu que mais interessa à compreensão da nossa história intelectual, isto é, o Romantismo francês do século XIX, experimentamos invariavelmente a impressão de que temos diante de nós, traduzida para o português, uma página da história literária da França escrita por um francês. Não nos ocorre jamais a idéia de que os franceses sejam talvez os piores juízes dos acontecimentos em que eles mesmos estiveram envolvidos e que nós, brasileiros, do fundo da nossa insignificância, talvez tenhamos a dizer sobre a França qualquer coisa que os próprios franceses ignoram. Não nos ocorre jamais a idéia de que para nós a compreensão do fenômeno romântico se reveste de uma importância capital pois constitui a totalidade da nossa tradição cultural, ao passo que para o francês, ele não pode apresentar senão uma importância relativa, constituindo como constitui apenas uma parcela do seu imenso passado cultural. Sem confiança em nós mesmos, receosos de proferir sobre a situação cultural da França no século XIX palavras que não recebessem a aprovação da crítica de Paris, realizamos sem o menor proveito um certo número

de análises sobre as nossas relações com o velho mundo. O intuito de tais análises é, naturalmente, intensificar a consciência de nossas peculiaridades nacionais. Mas incapazes que somos de discordar daquilo que os franceses pensam de si mesmos nos tornamos com isso incapazes de ver donde viemos e em que sentido poderão se orientar nossos esforços de desenvolvimento cultural. É de uma tal situação de desnorteamento que surgem esporadicamente no nosso meio movimentos de rebelião contra o espírito europeu e a idéia manifestamente ingênua de que toda cultura importada é necessariamente um mal.

O francês que não se sentir em harmonia interior com o clima espiritual do seu país no século XIX, pode se refugiar no Século das Luzes, nos trágicos do século XVII, em Pascal, em Descartes, em Rabelais, em Montaigne e quantos outros? Toda cultura gótica e romântica está a seu dispor. Não constitui assim para o seu espírito uma necessidade indeclinável instaurar um processo contra o Romantismo francês, caso tenha dúvidas sobre o caráter positivo ou inofensivo deste fenômeno. Mas para nós brasileiros, o problema se apresenta de maneira inteiramente diferente. Se o Romantismo francês do século XIX não representou um momento culminante da história espiritual da França e da Europa, se pelo contrário, há razões para supor que se trata efetivamente de um período de empobrecimento intelectual e moral, a que conclusões negras e pessimistas não nos poderá levar legitimamente uma tal constatação? É indubitavelmente deprimente pensar que toda a nossa tradição cultural possa ter resultado de um contato com fenômeno tão negativo. Para o destino da nossa inteligentsia o problema do romantismo francês é, por conseguinte, uma questão de vida ou de morte. Não nos basta divagar sobre a alma romântica, sugerir entre outras coisas que todos os franceses, todos os europeus haviam sido, no século XIX, românticos (o que não é verdade)

e que portanto era natural que nós também, estimulados pelo exemplo geral, nos tivéssemos tornado românticos. O problema tem um alcance sensivelmente maior pois de uma solução verdadeiramente real que lhe possa ser dada dependerá em grande parte o destino da nossa cultura.

Mas em que sentido se pode dizer que os franceses são maus juízes dos acontecimentos em que eles próprios estiveram envolvidos? A todos os povos naturalmente uma crítica do mesmo gênero poderia ser endereçada. Mas o caso da França é diferente. Tendo exercido no século XVIII uma hegemonia intelectual incontestável sobre toda a Europa, dir-se-ia que encontra ainda hoje dificuldades em renunciar aos privilégios decorrentes dessa situação de liderança. É um fato curioso mas inegável que a França continuou no século XIX, como continua ainda no nosso século, a agir como se as outras culturas nacionais lhe devessem respeito e obediência.

Uma tal atitude espiritual se justifica em parte. A França evidentemente não é mais, nem foi no século XIX, a nação culturalmente mais importante da Europa. Mas há no espírito do seu povo um traço curioso, uma pressa, uma impaciência de transformar em produto literário, em forma artística definitiva, idéias, muitas vezes não inteiramente assimiladas, o que faz desse povo a nação exportadora de cultura por excelência, a nação que parece elaborar cultura, menos pelos efeitos internos que possa produzir do que pela irradiação e pela glória que possa conferir ao nome da França. Não fazemos essa asserção de modo impensado e leviano. Basta considerar um momento a evolução do espírito francês ao longo dos séculos, para perceber a rapidez com que ele assimila novas idéias e a facilidade com que repudia o seu passado imediato. Só na França poderia ter surgido um pensador como Descartes, possuidor da ambição de criar uma metafísica sobre bases inteiramente novas. Só na França uma literatura clássica poderia

ter surgido em menos de dois séculos num ritmo vertiginoso de crescimento que seria impossível sem o esquecimento da cultura gótica lentamente elaborada e ingratamente abandonada. Só na França teria podido emergir um ideal racionalista, isto é, um ideal de verdade baseado unicamente na clareza, na nitidez, na distinção dos conceitos. As formas que resultam deste anfitradicionalismo, desta impaciência com o passado cultural imediato, têm naturalmente uma qualidade estimulante, um sabor de novidade que as torna particularmente atraentes. E não deve constituir para nós motivo de surpresa o fato de que após haver a Europa reverenciado o fulgor do espírito de Voltaire e o calor da paixão de Rousseau, Portugal por seu turno, e o Brasil a uma distância respeitosa, se tenham deixado vencer pela sedução das idéias que a França elaborava.

O Romantismo francês foi um movimento de libertação de formas por demais estreitas - lemos nos compêndios de literatura - foi uma vitória do Sentimento, da Emoção contra a Razão, um triunfo do eu subjetivo sobre o mundo objetivo, um desejo de espaços livres, uma nostalgia de terras distantes e de épocas longínquas. Tudo isso e mais ainda que no mesmo diapasão se possa dizer a respeito, parece singularmente inadequado quando se considera a impossibilidade de decidir segundo tais critérios se uma obra é ou não romântica. Como classificar, por exemplo, os romances de um Flaubert? Pode-se em são juízo decidir que eles escapam às características da arte romântica? Os compiladores de histórias literárias se apressarão naturalmente a informar que Flaubert não foi um romântico, mas um naturalista, como Zola foi um realista, como Proust um criador do romance psicológico, etc., etc. Mas colocado em tais bases o problema perde sua importância, transforma-se num mero esforço e catalogação de formas literárias. Enquanto não pudermos distinguir o espírito romântico das diversas escolas românticas ou não que nele se inspiraram; enquanto não

compreendermos que o fenômeno romântico constitui um acontecimento espiritual de magnitude incomensurável com manifestações literárias e artísticas, tais como o naturalismo, o simbolismo, o impressionismo, o realismo, etc., etc.; enquanto não soubermos separar o essencial do acessório não estaremos preparados para abordar com eficácia o problema que ora nos ocupa.

No Romantismo inglês ou alemão os laços que unem o século XIX ao estetismo do Renascimento italiano são extremamente claros e constituem por assim dizer o núcleo a partir do qual o fenômeno romântico pode ser interpretado e entendido. Mas no Romantismo francês esses laços estão dissimulados pela interposição do Século das Luzes e pelo caráter de oposição ao racionalismo que constitui sua nota principal. A essa circunstância que explica o fato de sermos algumas vezes levados a identificar o aparecimento na França de uma obra de índole naturalista, realista ou positivista com a definitiva liquidação do espírito romântico.

Na realidade esse espírito tem revelado uma extraordinária capacidade de recuperação e, depois de cada golpe que se julgaria mortal, levanta-se ligeiro como um gato possuidor de sete fôlegos pronto a resistir aos novos assaltos pelos quais se desabafa a impaciência da inteligência francesa em face do seu passado imediato. Naturalismo, Realismo, Positivismo, Simbolismo, Dadaísmo, Cubismo, Abstracionismo - todas essas tendências aparentemente tão hostis ao espírito romântico revelaram-se até hoje incapazes de liquidar o monstro que renasce sempre, vivaz, sutil, insidioso, como se a França definitivamente não pudesse mais se separar da sua companhia. Um tal estado de coisas cria uma certa confusão e estabelece em torno do conceito de romantismo uma enorme imprecisão. Mas a conclusão a que à vista de um tal fato chegam alguns estudiosos - a noção de que o

romantismo é um fenômeno de todas as épocas - equivale na realidade a uma demissão, a uma confissão de incapacidade, ao reconhecimento de uma frustração no esforço de compreensão de sua essência mais profunda.

O Romantismo na França se caracteriza sobretudo como uma reação, como uma oposição ao racionalismo do Século das Luzes. Para bem compreendê-la, por conseguinte, precisaríamos em primeiro lugar procurar elucidar a significação estética do nacionalismo francês para depois então decidirmos de que maneira o século XIX diferenciou-se do seu predecessor e em que medida o fez. A primeira vista poderia se ter a impressão de que a idéia do Belo, que com o Renascimento italiano se havia emancipado da idéia do Bem, vê-se obrigada na estética do racionalismo a voltar a uma nova servidão, a aceitar agora a autoridade da Verdade, *"Rien n'est beau que le vrai",* proclama Boileau nessa ocasião de grande fermentação espiritual e esta frase que sintetiza de uma maneira perfeitamente justa as aspirações estéticas do século XVIII parece marcar uma nova fase, uma nova etapa no desenvolvimento das idéias da Europa sobre o Belo. Mas se nos lembrarmos do que foi dito no capítulo anterior sobre o caráter ilusório da autonomia da Verdade, se refletirmos além disso sobre a ambigüidade dos conceitos que no século XVIII procuravam legitimar a noção de uma Verdade autônoma conceitos que oscilavam continuamente entre o apriorismo de Descartes e o empirismo dos ingleses – se considerarmos esses vários aspectos, chegaremos fàcilmente a perceber que uma tal submissão, uma tal subordinação do Belo à Verdade era falsa, era ilusória pelo simples motivo de que era falso, de que era ilusório o caráter autônomo dessa última. A noção de um Belo verdadeiro dependura então da identificação da Razão com a Natureza, pois era esse natural-racional que deveria constituir a matéria-prima do artista racionalista. Mas se em teoria a Razão era entendida

como uma das manifestações da Natureza, na prática ela se afirmava como um elemento antagônico, como uma força essencialmente antinatural. Não era sobre uma Natureza a identificada com a Razão que a arte dos séculos XVII e XVIII trabalhava, mas sobre uma Natureza modificada por elementos racionais que lhe eram antagônicos, por forças racionais antinaturais, como as manifestadas pelas convenções e pela civilização. E o que víamos então acontecer? Era de fato a uma Natureza já modificada par esses elementos convencionais, isto é, por uma certa idéia do Belo que a atividade estética deveria se subordinar. Nessa camuflagem reside o segredo da estética racionalista. Confiamos em que essas breves indicações sejam suficientes para mostrar como era ilusório o princípio estético de uma subordinação do Belo à Verdade - como na realidade a estética racionalista, se não em teoria pelo menos na prática, adotava o mesmo ideal da autonomia do Belo que o Renascimento italiana havia elaborado.

E a reação romântica do século XIX? Determinou ela alguma modificação profunda no equacionamento do problema? Para nós que já podemos examiná-la com um certo receio para nós, sobretudo, que não sendo franceses podemos situar com desenvoltura o problema do romantismo num quadro mais amplo do que o da França, no conjunto de idéias que determinaram a vida espiritual da Europa no século XIX - para nós que dispomos de um posto de observação tão favorável, torna-se claro que o Romantismo francês com todo o seu exagero de atitudes, com toda a sua denúncia do próprio passado intelectual imediato, nada mais fez do que herdar da estética racionalista a noção de uma ilusória subordinação do Belo à Verdade, concebida ilusoriamente como autônoma. A única diferença a assinalar, diferença que irão diz respeito aos aspectos mais essenciais do problema, reside na noção de Verdade que os românticos elaboraram. A Verdade racionalista havia sido uma Verdade ao mesmo tempo natural e racional,

uma Verdade em que se identificavam os conceitos de Natureza e de Razão. Para os românticos essa identificação é ilegítima. Para eles a Razão pertencia ao domínio do Convencional; fora justamente por não distinguir entre Convenção e Natureza que segundo eles os seus predecessoras imediatos haviam podido atribuir à Razão a posição privilegiada a que só a Natureza tem direito. Mas essa Natureza que expulsara a Razão de sua companhia não queria ocupar sozinha o trono da Verdade; e por isso não hesitara em compartilhá-lo com as forças do Sentimento e da Emoção[18] .

Vemos assim como no Romantismo francês a noção de Sentimento adquiriu foros de Verdade autônoma através de sua associação à noção do Natural. A Razão é destituída de seus privilégios e o princípio ético que ela havia ignorado reaparece agora ocasionando uma impressionante inversão de valores. Antes, o domínio desse princípio sobre o Sentimento e a Natureza era incontestável. Agora, é na posição humilhante de uma completa subordinação a essas forças que um tal princípio volta à cena. O Sentimento e a Natureza sobre os quais havia sempre exercido o seu controle são agora instância a que deve obediência. O homem natural é bom, proclama Rousseau, não sem hesitações[19]. A partir de um tal momento deixa de existir para a França a possibilidade de uma cultura baseada sobre a idéia transcendente do Bem. Indo mais longe que a Itália do Renascimento, o movimento de emancipação que realiza parece querer deitar por terra todo o edifício da cultura para reconstruí-la minuciosamente a partir de dados naturais e bons. Há nesse sentido um paralelo a fazer

[19] A questão de saber se Rousseau acreditava realmente na bondade do homem natural tem sido ocasionalmente debatida. O problema não nas parece oferecer senão um interesse muito relativo. O fato de, segundo Rousseau, existir no homem social possibilidades morais que o colocam em plano superior ao do homem natural não torna mercar o impacto coque sobre a cultura racionalista teve a sua famosa tese.

entre Descartes e Rousseau, a primeira certeza do reformador romântico sendo a bondade do homem natural. Mas se Descartes respeita a idéia do Bem transcendente garantida pela autoridade da Igreja de Roma, Rousseau foi levado a englobar no mesmo desrespeito catolicismo e protestantismo. Com efeito, a sua tese se encontrava em contradição flagrante com a noção cristã do pecado original. O Romantismo francês, de que Rousseau foi o pai espiritual, nasce assim sob o signo de uma última rebeldia, de uma emancipação do princípio ético transcendente sob qualquer forma em que ele se apresente; e essa emancipação se manifesta não somente através do alheamento e da indiferença como no caso do Renascimento italiano, ou da hostilidade vaga como no caso do racionalismo do Século das Luzes, mas através de uma crítica precisa, de uma negação do caráter transcendente de um tal princípio e de sua substituição por um princípio imanente e de inspiração naturalista. Desde então a França está preparada para voltar-se para a Alemanha e com Madame de Stäel recolher os fruto, de uma cultura de base estetizante. Rousseau havia liberado a França de Descartes, de Racine, de Boileau, de Voltaire. Madame de Stäel torna-a agora consciente da existência dos irmãos Schlegel, de Schiller, de Goethe e de tantos outros alemães vencidos pela sedução da cultura italiana.

De tudo quanto dissemos nas páginas precedentes parece derivar a impressão de que o índio brasileiro pouca interferência teve na elaboração das teorias de Rousseau e no conseqüente desenvolvimento das idéias do Romantismo francês do século XIX. É fácil estabelecer relações e indicar afinidades entre os fatos e as idéias mais diversas quando não se está interessado em descobrir o sentido próprio de cada um desses fatos ou idéias - basta escolher os seus aspectos mais característicos, os lados em que se revelem as suas qualidades mais comuns e relacioná-los. O resultado obtido terá não

poucas probabilidades de manifestar uma certa coerência - o parentesco íntimo, a conformidade secreta que se desejava assinalar emergirá satisfatoriamente ao horizonte visual como um aspecto necessário.

A relação que alguns dos nossos estudiosos[20] julgam ter discernido entre a descoberta do índio brasileiro e a elaboração da tese da bondade do homem natural parece pertencer a esse sistema de comparações fáceis que nenhuma luz trazem aos pontos obscuros de um problema. Apesar de certas tribos de índios brasileiros terem manifestado uma bondade natural, apesar de muitos de seus membros terem sido levados à Europa e lá expostos à contemplação admirativa de uma civilização sofisticada, a teoria da bondade do homem natural jamais teria aflorado à consciência de um europeu do século XVIII, se uma crise extremamente grave não estivesse naquele período abalando os fundamentos éticos da cultura do velho continente. Por outro lado, a influência que as idéias de Rousseau exerceram sobre a cultura brasileira nada tem a ver com a suposta bondade natural do homem brasileiro. É significativo que já se tenha procurado no Brasil sustentar uma tese tão pouco defensável quanto essa da nossa bondade natural e que em tal circunstância o nome de Rousseau tenha sido evocado. Na realidade, o que caracteriza a personalidade do homem brasileiro é não a bondade, como quer Cassiano Ricardo, ou a cordialidade como pretendeu, pelo menos durante algum tempo, Sérgio Buarque de Holanda. Um outro traço deverá aqui orientar nossa pesquisa, traço que se liga a Rousseau de modo apenas indireto e que a partir do século XIX começou a se acusar entre nós de forma cada vez mais acentuada, revelando o progresso que a influência de uma cultura de inspiração renascentista realizava nas nossas atitudes e na nossa

[20] Ver O *Início Brasileiro e* a *Revolução Francesa* de Afonso Arinos de Mello Franco.

mentalidade - quero referir-me ao estetismo, à tendência estetizante, à compreensão da vida realizada através de um ponto de vista meramente estético.

No debate de idéias travado entre o senhor Cassiano Ricardo e o senhor Sérgio Buarque de Holanda em torno das opiniões manifestadas por esse último a respeito do homem cordial, um dos aspectos mais curiosos é a afirmação feita pelo autor de *Raízes do Brasil* de que "pela expressão cordialidade se eliminam aqui, deliberadamente, os juízos éticos e as intenções apologéticas a que parece inclinar-se o senhor Cassiano Ricardo quando prefere falar em bondade ou em homem bom". Uma tal maneira de apresentar o problema é extremamente reveladora das tendências intelectuais desse investigador. Sem dúvida o senhor Buarque de Holanda entende fazer obra de sociologia e de ciência e se esforça por situar o fenômeno da cordialidade brasileira de maneira inteiramente objetiva. Mas justamente, é a crença na viabilidade de um tal propósito que é indicativa. A cordialidade ou empregando as palavras do nosso autor, "a lhaneza no trato, a hospitalidade, a generosidade" ou são virtudes éticas ou deixam de ter uma significação positiva. A circunstância de estarem vinculadas à influência ancestral ativa e fecunda dos padrões de convívio humano, informados nos meios rural e patriarcal brasileiros, não deveria eximi-las da necessidade de possuir uma qualidade ética. A circunstância de não significarem boas maneiras, civilidade, onde, segundo o senhor Buarque de Holanda, "há qualquer coisa de coercitivo", qualquer coisa que "pode exprimir-se em mandamentos e sentenças", qualquer coisa em que se revela "um decisivo triunfo do espírito sobre a vida"; o fato de no homem brasileiro cordial a vida em sociedade ser de certo modo "uma verdadeira libertação do pavor que ele sente em viver consigo mesmo, em apoiar-se sobre si próprio em todas as circunstâncias da existência"; o fato dessa vida reduzi-lo

"cada vez mais à parcela social, periférica" e das indicações acima feitas constituírem, com relação ao fenômeno da cordialidade brasileira, verdades que ninguém pensaria em contestar, não nos desobriga a indagar se esse fenômeno tem ou não raízes éticas. A dificuldade do senhor Buarque de Holanda parece consistir em que no seu modo de entender, a atitude ética está necessariamente ligada a qualquer coisa de coercitivo, a mandamentos e sentenças, a um triunfo do espírito sobre a vida. A afirmação do ético implicaria para ele uma negação das qualidades emocionais do fenômeno. Apesar do seu desejo de ser imparcial e objetivo, e de fazer obra de sociologia e de ciência, o senhor Buarque de Holanda ao ver nas condições sociais criadas pelo patriarcado rural brasileiro a origem do fenômeno da cordialidade, manifesta claramente o fato de estar desprovido do equipamento espiritual necessário para situar aquele fenômeno dentro de um contexto geral de cultura. De uma certa maneira as suas opiniões fazem lembrar as de H. Keyserling[21], que no seu livro sobre a América do Sul assinala, ao mesmo tempo que a ausência de um princípio espiritual na cultura do nosso continente, a presença, sobretudo no Brasil, do fenômeno da delicadeza, cuja descrição se assemelha de modo notável à do fenômeno da cordialidade estudado pelo senhor Buarque de Holanda. Também Keyserling parece pensar que delicadeza (compreendamos cordialidade) e ausência de espiritualidade são fenômenos correlatos, mas a sua análise não se detém na pura constatação dessa ausência e procura compreender o contexto cultural em que se situa o fenômeno da delicadeza. É a idéia do Belo que a seu ver determina o sentido de um tal contexto. Keyserling, por conseguinte responde pela negativa à questão de saber se o fenômeno da delicadeza tem ou não raízes éticas. Há, entretanto entre a sua atitude e a do senhor Buarque de Holanda a

[21] H. Keyserling – *Meditaciones Suramericanas* (Ed. Esp.).

seguinte diferença: enquanto que para este último a questão não tem sentido, para o filósofo viajante ela é de importância capital e constitui mesmo um elemento fundamental para a sua compreensão da cultura do continente Sul-Americano.

Ora, perguntemos, por que uma tal questão parece ao senhor Buarque de Holanda desprovida de importância? Por que não se lhe afigurou indispensável situar o fenômeno da cordialidade brasileira dentro de um contexto geral de cultura? Uma única resposta parece cabível no caso: se esse contexto não emergiu ao seu horizonte é porque ele próprio se situava dentro dos contornos de um tal contexto. Em outras palavras: se o senhor Buarque de Holanda com a expressão cordialidade eliminou deliberadamente os juízos éticos e as intenções apologéticas da sua concepção do homem brasileiro e se, por outra parte, não compreendeu que a segunda alternativa, a possibilidade de fazer intervir o elemento estético na sua interpretação do problema constituía a solução que então se impunha, a razão disso só poderemos encontrá-la no fato de estar o autor de *Raízes do Brasil* de tal modo identificado com uma maneira estetizante de compreender o mundo que lhe falta o recuo necessário para distinguir no fenômeno da cordialidade brasileira a manifestação inequívoca de uma cultura determinada pela idéia do Belo. Se a cordialidade do homem brasileiro não lhe parece indissoluvelmente ligada a um tipo de cultura determinado pela idéia, do Belo é porque a noção de um tal tipo de cultura não emergiu ainda ao nível do seu horizonte visual. E isto quer dizer que ele próprio é um representante deste tipo de cultura e, por conseguinte, o considera como o único tipo possível e imaginável.

Mas a questão que estamos considerando encerra complexidades e sutilezas a que convém agora atender. Podemos dizer que foi a tendência estetizante do espírito do senhor Buarque de Holanda

que o levou a negar um sentido ético à disposição de ânimo do homem cordial brasileiro; ou não terá sido, pelo contrário, a tendência estetizante dessa disposição de ânimo que se impôs ao seu espírito imparcial e objetivo? O autor de *Raízes do Brasil* vê no convívio humano das antigas famílias rurais e patriarcais a origem da virtude que estamos estudando; e como a evolução da sociedade brasileira se orienta cada vez mais no sentido da desruralização e da despatriarcalização, a existência de uma tal virtude lhe parece ameaçada. Examinemos então as idéias sobre a cordialidade professadas pelo senhor Cassiano Ricardo. A seu ver trata-se de uma virtude mais antiga, uma virtude que começou com os primeiros degredados e que se afirma cada vez mais na vida da sociedade brasileira. Somente o nome que lhe deve ser atribuído é bondade e não cordialidade. O senhor Cassiano Ricardo não receia as ressonâncias éticas de um tal termo. O homem brasileiro é bom. A contribuição brasileira para o mundo da cultura é a bondade. Na história do Brasil encontraremos vários exemplos capazes de ilustrar esta verdade.

Basta refletir um momento sobre a enormidade de uma tal asserção para compreender que ela só poderia ter se verificado dentro do clima do estetismo mais pronunciadamente romântico. Nesse clima não é apenas o investigador que se debruça sobre o fenômeno a estudar que está na origem de uma noção tão obviamente utópica. O próprio fenômeno estudado deve ter colaborado para a construção de uma tal utopia. Se o homem brasileiro não adotasse de modo tão assíduo e sistemático a atitude de homem bom, seria pouco crível que um escritor da competência do senhor Cassiano Ricardo se tivesse permitido formular a tese da bondade brasileira.

Nas análises que sucederão falaremos do brasileiro como de um tipo humano que sem pertencer à classe dos intelectuais está

suficientemente próximo dessa classe para se deixar influenciar por idéias de cultura. De uma maneira geral ele parece ser em nossos dias um homem que se contempla a si mesmo e que contempla os outros como se o mundo fosse um palco e como se a sua vida devesse ser destituída de sentido, caso não pudesse se constituir como um espetáculo a que assistissem um certo número de pessoas assíduas e atentas. Esse traço que se encontra certamente em outros povos que como nós tenham sido sujeitos à influência do estetismo, se apresenta naturalmente na nossa psicologia em graus extremamente variados, indo de um simples desejo de não deixar passar desapercebido um mérito, uma ação, uma qualidade ou uma intenção louvável, às manifestações excessivas de um exibicionismo sem pudor ou de um cabotinismo indiferente às exigências mais rudimentares da modéstia.

O brasileiro de nossos dias é pouco sensível às qualidades da alma que são menos óbvias, às qualidades que são, por assim dizer, invisível. Escapa-lhe completamente o sentido valioso de um gesto de reticência, de uma palavra não proferida, o valor moral associado à repressão silenciosa de um movimento de egoísmo, de vaidade ou de orgulho. A exteriorização dos sentimentos parece constituir para ele a garantia única de que tais sentimentos existem. Essa psicologia de extrovertidos poderia naturalmente, através de explicações de um cunho supostamente científico, ser justificada à lua das condições raciais e somáticas do povo ou climatéricas do país. Mas na verdade é a compreensão do mundo como um palco que leva o brasileiro a uma exteriorização excessiva de seus sentimentos, exteriorização que, muitas vezes, não é possível levar a efeito sem uma certa insinceridade. Os abraços prolongados, a palmada leve nos ombros, as expressões exageradas de louvor e entusiasmo, a facilidade com que proclama sua amizade por tais ou quais pessoas que conhece apenas – todos esses traços parecem, à primeira vista, poder ser explicados por um

fundo irreprimível de sua natureza generosa. Mas quando se constata que há um outro verso da medalha, quando se verifica que aos abraços prolongados, à palmada leve nos ombros podem suceder sem motivo aparente manifestações de descaso pelo homem que acaba de abraçar e que já agora se afasta; quando se compreende que as expressões exageradas de louvor e de entusiasmo se aplicam indistintamente a gregos e troianos; quando finalmente se consigna que na ausência dos amigos da pessoa por quem professou uma tão calorosa amizade não raro encontra a oportunidade de atribuir-lhe defeitos de uma extrema gravidade - quando se verifica tudo isso, a idéia de urna bondade, de uma generosidade ou de uma cordialidade natural do homem brasileiro sofre um certo abalo. Dir-se-ia que a verdadeira mola desses gestos de aparência tão espontânea e inocente fosse um cálculo maquiavélico, uma intenção egoísta e deliberada. Num país como o nosso onde tudo se faz por amizade, seria com efeito absurdo, para quem quer prosperar, criar deliberadamente limites à manipulação de um tal sentimento, fazer distinções, estabelecer critérios de seleção na escolha de amigos. O mais sensato naturalmente seria desencadear um processo inflacionário da amizade que nos permitisse ter sempre à mão a moeda capaz de promover nosso interesse. Daí os abraços prolongados, a palmada leve nos ombros, a proclamação de amizade etc., etc.

Mas é evidente que uma tal interpretação seria igualmente injusta. O brasileiro não é uma ilustração da bondade natural do homem de Rousseau, mas tampouco um representante típico da humanidade tal como a imaginou Maquiavel. A sua concepção de bondade, de generosidade, de cordialidade não é nem falsa nem sincera - é estética - isto é, consiste numa apreensão dos valores bondade, generosidade, cordialidade que não é suficientemente existencial para que esses valores se traduzam em atos verdadeiramente bons, generosos ou cordiais.

A influência do ideal estetizante sobre a vida brasileira assume também outros aspectos. O nosso culto da inteligência é um dos mais impressionantes entre eles. Dificilmente se encontrará país em que o "herói da inteligência" tenha mais prestigio do que no nosso. O nosso conceito inteligência corresponde, ponto por ponto, ao conceito de *virtu* do homem do Renascimento italiano: é a qualidade que permite ao homem de realizar grandes façanhas e de conquistar assim a glória. Como o italiano do Renascimento, o brasileiro de nossos dias se preocupa pouco com a opinião que se possa ter sobre o seu caráter - uma insistência excessiva sobre os aspectos positivos desta parte de sua personalidade poderá mesmo desgostá-lo porque soará aos seus ouvidos como uma palavra de louvor não destituída de uma certa ambigüidade. Ter caráter e não ser inteligente são duas coisas que no Brasil têm quase o mesmo significado. E é evidente que ser inteligente, por sua vez, não está longe de significar ser desprovido de caráter.

Uma tal concepção da estrutura do nosso espírito acarreta conseqüências desastrosas. As virtudes intelectuais que guardam uma certa relação com as virtudes morais: honestidade, probidade, seriedade, perseverança, prudência, modéstia, etc., etc., não nos parecem capazes de promover o progresso intelectual e são não raro enquadradas como deficiências certas. Por outro lado, para ser um "herói da inteligência", um homem no Brasil precisa ser rápido, hábil, astuto, brilhante - qualidades essas que se referem não ao objetivo da conquista intelectual, mas ao efeito produzido sobre a audiência, à impressão de inteligência causada, ao espetáculo estético oferecido. Poder-se-á dizer que tais características são o resultado do estado incipiente de nossa cultura e não o fruto do estetismo. Mas os que assim pensam, deixam sem explicação o fato de que em outros países tão novos quanto o nosso a inteligência está longe de gozar dos mesmos privilégios. O povo anglo-americano, por exemplo, terá possivelmente

tendência a reverenciar heróis. Mas será então para os heróis do caráter que irá sua preferência. Na realidade precisamos distinguir os aspectos da nossa cultura que resultam do seu estado incipiente daqueles que derivam de uma influência que já teve o tempo de se exercer e de produzir frutos verdadeiros: nossos exageros retóricos, nosso verbalismo, nossa dependência da opinião de autores estrangeiros são fenômenos de imaturidade e como tal poderão ser superados um dia. Mas o nosso culto da inteligência é uma atitude que já criou raízes na alma coletiva, é uma idéia brasileira que poderá inclusive se fortalecer, se consolidar ainda mais com o processo de amadurecimento da nossa cultura.

Uma tal afirmativa, se dirá então, importará em reconhecer que o Brasil já dispõe de idéias próprias e que a crença na existência de uma cultura nacional autêntica não é tão absurda quanto se afirmava a princípio. Num exame das idéias que influenciaram a vida espiritual do país, seria assim impatriótico investir justamente contra aquela que excepcionalmente pôde criar raízes no solo nacional e transformar-se num produto inteiramente assimilado. Com efeito, encarada de um tal ponto de vista, a questão parece simples. Se o estetismo é um ideal que se entranhou na realidade brasileira, por que não aceitá-lo de boa consciência e fazer dele a forma, o estilo da alma nacional? Essa sugestão que muita gente no Brasil consideraria como a manifestação da quintessência do bom senso encerra entretanto o grave inconveniente de ser ela própria uma profissão de fé estetizante e de estar, por isso, desvestida da autoridade necessária para se pronunciar sobre os problemas do estetismo. Nela o que se reflete é a pressa, é a impaciência de se encontrar uma forma, um estilo para a alma brasileira. Nenhuma preocupação revela com a possibilidade de que essa forma, esse estilo ajam de modo desastroso sobre a substância a que se os quer consorciar; nenhuma preocupação revela com a circunstância de que

através de um tal consórcio possam talvez se corromper as energias do espírito nacional. Para uma tal sugestão o essencial é que esse espírito seja bem brasileiro e que seja reconhecido por todos como tal.

O "homem inteligente" no Brasil praticaria um gesto de conseqüências incalculáveis renunciando aos privilégios que decorrem do fato da sua inteligência. Seria este um ato de autentico patriotismo. Fazer-nos respeitar pela modéstia, pela prudência no exprimir nossas opiniões, pela honestidade, pela probidade no defender nossas idéias, mesmo aquelas cuja defesa fosse diretamente contrária aos nossos mais caros interesses - que ideal sadio para a vida brasileira! Mas não entretenhamos ilusões, a coisa não oferece atrativos para a nossa gente. Só há um caminho para quem não receia se comprometer entrando em luta aberta contra a tirania do "homem inteligente" no Brasil: é procurar mostrar que ele não é tão inteligente quanto pensa. Um tal empreendimento exigiria naturalmente qualidades tão numerosas e tão diversas que já o fato de julgá-lo necessário poderia parecer de uma petulância inconcebível. Seria indispensável em primeiro lugar possuir-se todas as qualidades, todas as faculdades do "homem inteligente" - rapidez, habilidade, astúcia, brilho - faculdades que figurariam inevitavelmente entre as armas escolhidas para o torneio organizado a fim de decidir que valor, que símbolo da vida espiritual deveria determinar o sentido da cultura brasileira. Mas seria também desejável que o contendor do "homem inteligente" acreditasse em qualquer coisa que fosse mais do que a inteligência - qualquer coisa que entre outros méritos tivesse o de protegê-lo contra um sentimento de vanglória, caso o desenrolar do combate se decidisse em seu favor. Essa qualquer coisa não é suscetível de uma definição precisa. Haveria nela um aspecto ambíguo, um lado cético e negativo que permitiria, ao contendor que imaginamos, ver o lado cômico, ridículo do "homem inteligente" e que o incitaria a uma série de reflexões irônicas e irreverentes. Mas haveria

também um aspecto mais grave, uma profissão de fé em valores espirituais que a inteligência por si só seria incapaz de apreender. Esse segundo aspecto evidentemente não poderia ser revelado antes de ser dada aos espectadores do "torneio" ampla oportunidade para julgar da destreza com que ambos contendores houvessem manejado as armas escolhidas. Mas depois, e caso a sorte se tivesse decidido contra o "homem inteligente", uma mudança de "tom" nos argumentos empregados se tornaria necessária. Elementos da vida espiritual que a consciência nacional normalmente não registra, de tal modo eles lhe parecem sem importância, seriam subitamente promovidos e elevados a uma dignidade nova; e qualidades morais que nos pareciam incapazes de transpor o âmbito estreito do nosso catecismo de infância se revestiriam de repente do *glamour* associado aos requintados métodos utilizados nas mais sutis pesquisas da inteligência.

Tudo isso naturalmente pertence ao domínio da divagação e do sonho, mas os sonhos constituem, por vezes, ao ponto de partida para a construção de realidades. Não cremos que já existam no Brasil pessoas capazes de enfrentar o "homem inteligente" na base que indicamos. Mas quem sabe? Talvez já existam pessoas que pensam como nós que o "homem inteligente" no Brasil vai se transformando num tirano insuportável e que é preciso que ele seja destronado. A dificuldade talvez resida na circunstância de não desejarem tais pessoas exprimir uma opinião que pudesse ter como conseqüência o fato de lhes serem atribuídos motivos de ressentimento. No Brasil quando num grupo de amigos se comenta a moralidade de uma pessoa e alguém insiste sobre os aspectos especialmente negativos de suas atitudes éticas, haverá sempre um outro para defendê-la com a fórmula mágica "mas ele é muito inteligente", que como por encanto arrefecerá o entusiasmo catilinário do primeiro. A má consciência do caráter e a boa consciência da inteligência tornam no Brasil tímidas e reticentes as

pessoas mais sensíveis aos valores morais. Uma das anedotas que mais sucesso faz no Brasil é a história da mulher que vai ao confessionário e declara ao padre estar sendo devorada pelo pecado do orgulho. "Mas qual é a razão desse orgulho?" pergunta-lhe o padre. "Você é bonita? Você recebeu uma boa educação? Você é rica? Você é inteligente?" E como para cada uma dessas perguntas a resposta fosse negativa, o padre termina por se impacientar e declara brutalmente que a sua penitente nada tem de orgulhosa, que ela é simplesmente estúpida. Nesta anedota está expressa da maneira mais clara a crença do brasileiro de que o pecado capital do espírito não é o pecado moral, mas o pecado da inteligência. O orgulho, esse sentimento tão primitivo e que em outras terras pode desenvolver-se nos indivíduos menos favorecidos pela sorte, nos parece irrisório se não for acompanhado de méritos, prendas ou talento. Não só ele nos parece irrisório como temos mesmo dificuldade em acreditar na sua realidade. A maneira pela qual o padre da anedota rejeita a hipótese do orgulho mostra bem como para ele o sentimento não tinha existência real, não poderia ser senão um pecado imaginário.

E não são só os pecados morais que nos parecem levar uma existência de sombra. As qualidades morais também nos parecem participar desse mundo desencarnado. De uma maneira geral poderíamos talvez dizer que as idéias ligadas à noção de caráter parecem revestir-se entre nós de uma certa irrealidade, dão a impressão de viverem uma existência de fantasmas. Quantas vezes diante da menção de uma ou outra qualidade moral, feita por pessoa de vida irrepreensível, não temos a sensação de estarmos ouvindo uma lição aprendida de cor, uma lição articulada numa voz sem alma, numa voz de aluno que utiliza métodos mecânicos de memorização! E por outro lado, com que calor, com que entusiasmo, com que paixão não nos são muitas vezes descritas as realidades do mundo intelectual, a lucidez

de um homem, a seu domínio das palavras, a sua perfeita articulação de idéias! No Brasil há pessoas que indagam com a maior das seriedades quem seria o "homem mais inteligente do país", como se a inteligência fosse uma faculdade universal que pudesse se aplicar indistintamente aos objetos mais diversos com uma igual eficiência. Por outro lado, ninguém se preocupa em saber quem seria o homem mais íntegro do país. E entretanto haveria mais razões para fazê-lo pois a integridade é uma virtude autônoma que não depende desta ou daquela esfera de sua aplicação. Mas a palavra não nos soa bem ao ouvido, um homem íntegro nos parece ser um moralista sem inteligência e cheio de ressentimento contra o homem de talento, inclinado a uma vida de descuidada boêmia.

O nosso entusiasmo pelos juristas, pelos cultores do Direito acentua ainda mais essa disposição de espírito. Hoje se começa a notar entre nós um certo arrefecimento nesse entusiasmo que tende agora a se desviar para as ciências econômicas e sociais. Mas ele é ainda suficientemente forte para merecer aqui a nossa atenção e, aliás, é pouco provável que venha a desaparecer sem deixar qualquer espécie de vestígio. O Direito exerce sobre o nosso "homem inteligente" uma atração irresistível. Seria talvez proveitoso determo-nos um momento sobre este fato e procurar encontrar sua explicação.

Toda ciência tem o seu objeto próprio e o seu método particular de investigação. A atitude reflexiva nos permite transformar qualquer método científico em objeto de uma nova ciência que se constituiria como a teoria de um determinado método, como, por exemplo, a teoria da indução, a teoria do probabilismo, a teoria do apriorismo, etc., etc.

O objeto próprio da ciência do Direito é o conjunto de regras de direito positivo que constituem o sistema jurídico de um país

determinado. Para a elaboração dessas regras o concurso de vários métodos científicos é necessário: em primeiro lugar o método apriorístico sem o qual a idéia de Justiça não poderia se exprimir através do preceito jurídico; em segundo lugar o método histórico sem o qual as diversas maneiras de se manifestar essa idéia de Justiça nas sociedades do passado não poderiam ser estudadas de modo a orientar o pensamento jurídico no seu esforço criador; em terceiro lugar o método sociológico sem o qual essa mesma idéia de Justiça não poderia ser aplicada às condições concretas de um caso particular, numa sociedade determinada. É claro que nessas breves indicações excluímos qualquer referência as intermináveis controvérsias que dividem os juristas sobre qual seja a verdadeira origem do Direito. Os autores que vêem na idéia da Justiça uma explicação por demais sumária e que preferem recorrer à Vontade de um Ser coletivo (como se essa Vontade pudesse se afirmar em nome de outra coisa que não fosse a Justiça), ao objetivo, à finalidade do legislador (como se este objetivo pudesse ser outro que a Justiça) ou a qualquer outro elemento supostamente independente do princípio moral - esses autores refletem apenas a situação de anarquia intelectual e moral em que se encontrou o mundo ocidental quando as primeiras conseqüências do desprestígio da autoridade da Igreja de Roma fizeram sentir sua influência sobre a cultura européia do século XVII.

A indicação dos métodos apriorístico, histórico e sociológico não esgota entretanto a complexa realidade da regra de direito positivo. Há ainda um outro elemento a considerar se quisermos compreender uma tal regra, mas esse elemento não se situa dentro dos quadros da metodologia científica. Trata-se aqui não de um método, mas de uma técnica e de uma técnica que escapa inteiramente ao campo da ciência. Nenhuma atitude reflexiva poderá jamais transformar essa técnica em objeto de uma nova ciência pois é de sua essência não depender de

fatos e verdades, mas ser o fruto da imaginação, da livre escolha, da habilidade e da arte do jurista. A técnica jurídica que se caracteriza como um conjunto de meios e processos mais ou menos artificiais destinados a adaptar o dado apriorístico e o dado experimental de modo a tornar prática e eficiente a regra de direito no meio social para o qual é elaborada - essa técnica jurídica que é um artifício, um meio mais ou menos hábil e que dá inteira liberdade ao engenho do espírito para criar o processo que seja mais prático, mais eficiente, suscetível de melhores resultados - a técnica jurídica que faz parte integrante do processo de elaboração da regra do direito positivo e, também por conseguinte, do objeto próprio da ciência do Direito; a técnica jurídica, dizíamos, não pertence ao domínio da ciência mas ao domínio da arte e introduz por isso na disciplina jurídica um elemento de incerteza e de arbitrariedade que cabe ao espírito científico eliminar, mas que muitas vezes se afirma através do entusiasmo excessivo do jurista pelo engenho humano.

Ora, na atração exercida pelo Direito sobre o nosso "homem inteligente" não é o aspecto ciência, mas o aspecto técnica o que mais o fascina. Ele se sente transportado de entusiasmo diante da idéia de que existe uma ciência que é também uma arte, uma ciência que não o tiraniza com critérios rigorosos de análise e de pesquisa, mas que ao contrário oferece à sua habilidade, ao seu engenho um vasto campo de experimentação e descoberta. Por isso ele afirma gravemente que o Direito é uma disciplina de primeira ordem para o espírito, uma escola de argúcia intelectual, de clareza conceitual, de articulação sistemática. Por isso ele consegue discernir na estrutura da inteligência muito mais do que existe realmente nela, qualidades de inventividade que pertencem indubitavelmente a outras faculdades do espírito e que, a seu ver, se somariam ao aspecto racional em virtude do qual pode ela ser utilizada como instrumento de pesquisa científica. Mas a consciência de que a

técnica jurídica é uma arte e como tal obrigada a se submeter a uma disciplina rigorosa, sob pena de cair no arbitrário - uma tal consciência não é nele suficientemente viva para diminuir-lhe a satisfação causada pela idéia de que é possível mostrar engenho sem deixar de ser cientista. Se lhe manifestássemos dúvidas sobre as virtudes da ciência do Direito como disciplina formadora do espírito, se lhe disséssemos que ela, pelo seu aspecto de técnica, representa a escola por excelência da sofística e do falso humanismo, sem centro de referência ético, o nosso jurista nos consideraria com estupefação e nos responderia provavelmente que muito pelo contrário o Direito é extremamente afim da filosofia e da ética e que ainda sobre essas últimas, possui a vantagem de abranger um aspecto técnico de efeitos importantíssimos para a vida prática. Esqueceria assim que a técnica jurídica, longe de constituir um título de glória para o jurista representa, exatamente, o ponto mais problemático de sua atividade e que é somente na medida em que o seu espírito tiver sido bem formado por outras disciplinas intelectuais é que ele se encontrará capacitado a aplicar o seu engenho, a sua habilidade e a sua arte na pesquisa de soluções jurídicas sem desrespeito da essência mesma da idéia de Justiça.

Podemos dizer sem exagero que num país como o nosso, de formação incipiente, onde ainda estão por se consolidar não somente os princípios éticos que informam a ciência do Direito mas as próprias disciplinas experimentais que a alimentam, o desenvolvimento excessivo do espírito jurídico entendido como exercício da técnica jurídica representa um mal enorme. No incomparável sucesso econômico, intelectual e político que obtêm de ordinário nos nossos meios os juristas de talento, o nosso homem inteligente vê uma promessa e uma confirmação: promessa de um futuro idêntico para si mesmo, quando jovem e em começo de carreira, e confirmação mais tarde, quando o sucesso é obtido, do valor intrínseco de uma qualidade promotora de

benefícios tão tangíveis. E é inegável que se a nossa concepção da atividade intelectual como sendo o exercício de uma arte autônoma deriva em grande parte da ausência entre nós de uma cultura ética e da conseqüente apreciação de todos os valores do espírito através do prisma do estetismo, o fato de o Direito ter constituído e continuar constituindo para as elites cultas do país um instrumento de grande eficiência na conquista de posições e privilégios - esse fato contribuiu e continua a contribuir certamente para emprestar a uma tal concepção a aparência de uma verdade indiscutível.

VII. Matéria e Memória. Incidência do Romantismo francês sobre a cultura brasileira: o Beletrismo, o Positivismo, Machado de Assis e o Modernismo. Universalismo e particularismo da cultura

VII. Matéria e Memória. Incidência do Romantismo francês sobre a cultura brasileira: o Beletrismo, o Positivismo, Machado de Assis e o Modernismo. Universalismo e particularismo da cultura

O estudioso do fenômeno romântico que procura explicá-lo unicamente pelas condições econômicas, sociais e políticas existentes no momento de sua aparição na Europa, mostra com isso não compreender que os problemas do espírito obedecem a leis próprias, inteiramente diversas das leis que regulam as relações verificadas no mundo da matéria. Hoje em dia as filosofias materialistas que explicavam o espírito a partir de dados materiais, que viam no pensamento uma "secreção do cérebro" caíram num descrédito por assim dizer total. Só espíritos profundamente simplistas e ignorantes podem, ainda, conceber dessa maneira as relações entre as duas partes fundamentais da natureza humana e julgar que uma tal concepção constitui a solução definitiva, o "abre-te sésamo" dos enigmas da vida e do universo. Mesmo as formas de cientificismo mais intransigentes tornaram-se, atualmente, mais discretas e mais reservadas com relação a tal problema e não têm dificuldade em reconhecer que a realidade do espírito é algo mais complexo que escapa à sua alçada.

Há, entretanto, ainda hoje, uma forma de materialismo que insiste em desconhecer a autonomia da vida espiritual e procura substituí-la por uma concepção, segundo a qual, o espírito se encontraria em estreita dependência dos fenômenos característicos do mundo da matéria. Essa nova versão do materialismo científico foi, como se sabe, elaborada por Marx e procura aplicar no campo da história os princípios que Haeckel, Buchner e Vogt aplicaram no campo da biologia ou da

psicologia humana. O elemento material que encontra como fundamento último de todas as coisas não é mais a célula ou o córtex cerebral, mas o fenômeno econômico. Com a assistência de Hegel, com a assistência sobretudo de um mal-entendido sobre a natureza íntima da dialética hegeliana, Marx imagina uma forma especial de materialismo - o materialismo histórico, o materialismo dialético, que pretende ser uma concepção revolucionária, realista e inevitável, do mesmo modo como anteriormente a concepção dos biólogos e psicólogos materialistas havia pretendido marcar uma nova fase no processo do descobrimento dos mistérios da vida humana. O fato econômico passa a ser a chave de toda explicação histórica. As formas sociais, as formas políticas derivam dele e são, por assim dizer, elementos de transição entre o fenômeno econômico e o fenômeno da cultura. Tudo parece se iluminar com essa brusca mudança de perspectiva. A necessidade de escrever a história, de acordo com o novo ângulo de visão, é sentida pelos marxistas de modo imediato. E tudo quanto se havia pensado sobre o homem e sobre sua existência neste mundo parece ser, de repente, o produto de uma imaginação indolente e caprichosa, que preferia alimentar-se de sonhos e de fantasmagorias, antes que de realidades. Concepções religiosas, especulações metafísicas, criações artísticas - todos esses produtos do espírito humano que surgiram no horizonte histórico em virtude de uma evolução cujas leis seria interessante pesquisar, encontram na nova concepção materialista uma explicação imediata, fácil e transparente. Se estudarmos as condições econômicas, sociais e políticas de um determinado povo em um determinado momento de sua história, a religião, a filosofia, a arte desse povo, em tal momento, se nos tornará facilmente compreensível. A cultura mostra-se, assim, como um mero epifômeno e constituirá por conseguinte uma vã tarefa procurar descobrir nela um sentido autônomo e leis que sejam próprias à sua evolução.

No terreno da psicologia individual o homem que deu o golpe de morte no materialismo científico foi Bergson, que provou, baseando-se em fatos experimentais, ser o fenômeno da memória irredutível aos fenômenos físicos da cerebração humana. Foi considerando o problema da memória individual que Bergson conseguiu provar ser o espírito algo de autônomo, algo que não consiste na mera conseqüência de um estado cerebral. De sua polêmica contra o materialismo emergiu uma lição extremamente clara e uma arma singularmente poderosa que, infelizmente, tem sido pouco empregada, mas que poderia ser utilizada a qualquer momento contra toda espécie de materialismo, fosse ele psicológico ou biológico, científico ou dialético. Quero referir-me à sua concepção da memória como uma realidade espiritual, cuja origem jamais poderia ser derivada de elementos pertencentes ao mundo da matéria.

Se procurarmos compreender a cultura espiritual da única maneira pela qual ela pode ser compreendida, isto é, como uma acumulação lenta e contínua de elementos espirituais, que ao se desenvolverem se perpetuam na memória das gerações sucessivas; se virmos na cultura espiritual aquilo que ela é fundamentalmente, isto é, Memória, o problema de sua configuração num determinado momento da história nos parecerá singularmente mais complexo do que nos deseja fazer crer o materialismo dialético. Com efeito, as condições reais de um determinado período histórico (para empregar uma expressão de Max Scheler, que abrangeria as condições econômicas, sociais e políticas desse período) se caracterizam por uma completa ausência de memória e, por isso, encontraremos para elas um paralelismo perfeito no mundo animal, desprovido dessa faculdade, onde as ações se repetem, indefinidamente as mesmas, sem que se constitua com isto um lastro de tradição capaz de orientar a vida do futuro. Em todos os períodos da história encontraremos as condições econômicas variando

entre os extremos da prosperidade e da miséria, as condições sociais variando entre os extremos da harmonia e do conflito, as condições políticas variando entre os extremos da liberdade e da tirania, sem que o progresso que representam a prosperidade, a harmonia e a liberdade com relação à miséria, à tirania e ao conflito possa jamais se constituir como aquisição permanente do homem vivendo em sociedade. Nesse plano das condições reais, o homem não se distingue do animal que é incapaz de aproveitar a experiência de seus antepassados. Falta-lhe nesse plano a Memória, a faculdade indispensável para a constituição de um mundo de cultura espiritual independente. Por outro lado, a situação cultural de um momento histórico qualquer é sempre determinada pelo passado que conduziu a esse momento, pela memória desse passado, e é isto que confere a uma tal situação sua perfeita autonomia, com relação às condições econômicas, sociais e políticas que a acompanham. O erro do materialismo, tanto científico quanto dialético ou histórico é, justamente, não compreender este fenômeno da Memória, é procurar seccionar o presente do pensamento ou da cultura, de suas raízes com o passado, a fim de aprisionar o espírito, cuja essência está intimamente ligada à dimensão do tempo, em esquemas de um presente imóvel, o que equivale, no fundo, a instalá-lo na dimensão do espaço onde se situam todos os fenômenos da matéria.

O dinamismo temporal que a expressão materialismo dialético parece sugerir representa, por isso, no marxismo, uma ilusão equivalente àquela que se poderia ter diante de uma ação continuamente repetida. Por mais que Marx tenha querido emprestar à luta de classes um sentido filosófico, ela não poderá jamais se alçar a um nível de realidade, que a memória dos homens tenha interesse em preservar. Ela poderá se repetir indefinidamente através dos séculos, como a luta dos animais nas selvas e os horrores que causar terão sido em pura perda. O homem emergirá de tais conflitos, exatamente, como era antes e se uma

experiência autônoma de cultura não estiver, ao mesmo tempo, enriquecendo a sua alma, a sua existência se terá caracterizado por um sentido estático e não por um sentido dinâmico, apesar de toda a impressão de movimento que a história de suas dissensões nos possa ter causado.

A incapacidade do marxismo de se colocar na dimensão do tempo nos é revelada, plenamente, na sua concepção de uma ideologia de classe, segundo a qual as idéias trazidas ao presente, por uma memória autônoma, deverão ser explicadas pelo fenômeno da classe social, desprovida de memória e explicadas por uma derivação em que o temporal surge do espacial, o dinâmico do estático, por um passe de mágica exatamente equivalente àquele, em virtude do qual o pensamento surge de uma secreção do cérebro, no entender dos velhos materialistas. A maneira pela qual a classe social burguesa pôde elaborar a partir de certas condições econômicas, sociais e políticas uma ideologia extremamente individualizada como é a sua, permanecerá para sempre um mistério completo, para quem considere que essas condições, afinal de contas, não representam situações únicas e *sui generis,* mas revelam, ao contrário, fortes semelhanças com outros momentos da história econômica, social e política da humanidade. Se o argumento de que esta história se repete numa certa medida como a vida física do homem se repete, e de que é unicamente em virtude da realidade do espírito e da autonomia de sua cultura que se pode afirmar ser o destino humano irreversível, se um tal argumento, dizíamos, não convence o materialista dialético é porque para ele os fatos econômicos, sociais e políticos constituem já fenômenos de cultura, e possuem por isso, de início, uma qualidade única, mesmo sem a intervenção do elemento que seria verdadeiramente capaz de lhes conferir esta qualidade, isto é, a Memória. Mas em analogia ao que diz Bergson a propósito do materialismo científico digamos aqui que não cabe a nós provar ser o

espírito algo mais que os fatos econômicos, sociais ou políticos, mas sim aos marxistas nos mostrar como as realizações do espírito humano poderiam ser preservadas dentro de uma determinada coletividade destituída de Memória, fossem as suas condições econômicas, sociais ou políticas as melhores possíveis, fossem elas as mais prósperas, as mais harmoniosas ou as mais livres.

As considerações acima nos foram sugeridas pela análise que do movimento romântico faz na sua história da literatura brasileira o senhor Nelson Werneck Sodre, um dos expoentes da nossa elite desenvolvimentista. Para o senhor Werneck Sodré, o Romantismo se explica pela Revolução Francesa. A seu ver, tendo sido profundamente alteradas pela Revolução as condições sociais, econômicas e políticas da França, e havendo representado a Restauração da Casa dos Orléans apenas um movimento de superfície que não impedira a marcha dos acontecimentos, o Romantismo surgia como a expressão espiritual mais autêntica do novo estado de coisas. O que o senhor Werneck Sodré não nos explica é porque as condições econômicas, sociais e políticas da França, após a queda do Império Napoleônico, se deveriam exprimir exatamente nas formas fixadas pelo Romantismo e não em quaisquer outras. Algumas de suas análises parecem indicar que a seu ver a Revolução Francesa é o momento decisivo da história da Europa, "o momento de mutação de valores, de brusca subversão, o tempo em que os valores se tornaram relativos e falsos, contingentes e fora de qualquer molde absoluto, os literários como os humanos, os das idéias como o do dinheiro". Em vão procuraremos reconhecer nesse retrato os traços da figura original - a idéia de ver na Revolução Francesa o acontecimento mais importante do mundo moderno só pode se explicar pelo *parti pris* de quem não se interessa pela história espiritual da Europa, que conta com episódios bem mais marcantes e mais decisivos; e a mutação dos valores, sua brusca subversão, sua relatividade e

falsidade e o fato de serem contingentes e fora de qualquer molde absoluto, eis outras tantas caracterizações que procuraremos em vão identificar com as realidades culturais do século XIX. Há no que dizemos um exagero? Talvez seja possível apesar de tudo atribuir a tal modo de ver uma parcela de verdade? Mas nesse caso, todas as épocas de transformação social, e Deus sabe quantas o mundo já conheceu, poderiam ser caracterizadas da mesma maneira: em todas há, de certo modo, uma mutação de valores, sua brusca subversão, uma relatividade e falsidade desses valores, contingentes e fora de qualquer molde absoluto. Restaria saber em que nível, em que profundidade tais mutações e subversões se teriam verificado. A uma tal pergunta, a única que oferece um interesse, do ponto de vista da história da humanidade, o materialista dialético é incapaz de responder. Para ele, ter efetuado a passagem do econômico-social-político ao espiritual constitui façanha que lhe parece ser suficientemente meritória. Para ele, ter afirmado, como o faz o senhor Werneck Sodré, na terceira edição da sua *História da Literatura Brasileira,* que "Burguesia e Romantismo são, pois, como sinônimos", parece representar solução amplamente satisfatória para o problema do Romantismo. Qualquer análise a realizar dentro do mundo espiritual não pode lhe parecer senão coisa supérflua, "preocupação de espiritualistas" que não se justifica diante do interesse maior dos fatos tangíveis e imediatos. Mas a verdade é que nem o senhor Werneck Sodré, nem outro qualquer historiador da literatura e de seus fundamentos econômicos seria capaz de nos mostrar, de modo preciso, que existem relações necessárias entre as condições econômicas, sociais ou políticas de um determinado período e as idéias estéticas dos movimentos artísticos ou literários que lhe correspondem; e muito menos seria ele capaz de nos mostrar em que essas relações poderiam bem consistir. Seria, por exemplo, difícil mostrar a relação que existiu entre tais condições na França, na Alemanha ou na Inglaterra do século XIX e a diversidade de formas que a idéia romântica tomou

em cada um desses países. A idéia de uma volta ao passado medieval e renascentista ou a idéia da diversidade das culturas nacionais que tão grande importância tiveram, no desenvolvimento do Romantismo em todos os países da Europa com a exceção da França, foram obviamente derivadas de uma situação que nenhum elemento comportava de índole econômica, social ou política - foram derivadas pura e simplesmente do fato da hegemonia espiritual da França no Século das Luzes, hegemonia contra a qual o espírito romântico não francês se rebelava. Procurar derivar tais idéias da Revolução é simplesmente não compreender que elas representavam, ao contrário, um ataque contra a tendência de unificação racional e abstrata da Europa, inerente ao espírito da Revolução, tendência que o Século das Luzes já manifestara no plano da cultura e que Napoleão, déspota esclarecido, tentara em seguida realizar no plano da política.

Vemos, aqui, ao vivo, como longe de serem os fenômenos da cultura determinados pelos acontecimentos políticos, representam eles, muitas vezes, a influência decisiva e isto num grau suficientemente alto para nos permitir uma perfeita visibilidade histórica. Os projetos de hegemonia política sobre a Europa que Napoleão tanto alimentou durante os seus anos de sucesso, seriam inconcebíveis sem a preparação constituída pela hegemonia cultural que a França havia podido impor ao velho continente no século anterior. E o nacionalismo cultural europeu que, de certo modo, precedeu e preparou o nacionalismo político, nada deveu aos esforços de Napoleão, os quais, se tivessem podido ir um pouco mais longe, teriam encontrado naquele movimento o seu adversário mais obstinado.

Quanto às tentativas de fazer derivar a idéia de uma volta ao passado medieval e renascentista, ou a idéia da diversidade das culturas nacionais da situação econômica, social e política da burguesia européia,

que variava de país para país, seria curioso indagar que critério se poderia empregar nesse processo de derivação; se o do maior atraso ou se o do maior desenvolvimento das classes burguesas? Se se empregasse o primeiro, como explicar a importância que essas idéias adquiriram na Inglaterra? Se o segundo, como justificar a importância que assumiram na Alemanha?

O nacionalismo cultural, traço essencial do Romantismo europeu do século XIX não foi, por conseguinte, uma conseqüência da Revolução, com seu cortejo de modificações econômicas, sociais e políticas, como também não o foram o culto medievalista e renascentista, dois outros traços essenciais daquele movimento intelectual e artístico. Não podemos, assim, aceitar o que nos diz o senhor Werneck Sodré sobre as relações entre a Revolução e o clima espiritual do século XIX. Para quem não parte de postulados materialista-históricos é mais do que evidente que o Romantismo se explica por movimentos espirituais que o haviam precedido e que as leis que regulam o desenvolvimento interno das idéias e valores inerentes em tais movimentos são leis autônomas e inacessíveis a qualquer esforço de interpretação econômica, sociológica ou política.

O fato de que o aparecimento do Romantismo resulta de desenvolvimentos históricos regidos por leis espirituais autônomas cria para o problema da cultura brasileira condições especialmente difíceis. Na Europa o culto do passado medieval e renascentista e o da particularidade do espírito nacional encontrava alimento abundante nas tradições folclóricas locais do velho continente e permitia uma revalorização de idéias que haviam sido neutralizadas pelo Século das Luzes, mas que, agora, voltavam a ter plena vigência e validade. Mas para um país como o Brasil que não tivera uma Idade Média ou uma Renascença, que no princípio do século XIX não tivera, ainda, a

possibilidade de elaborar valeres particulares e autônomos; para um pais que se via subitamente livre da influência do espírito jesuítico, e por quem a hegemonia do Século das Luzes não poderia ter sido ressentida como uma tirania, pois que ela não o havia sido por Portugal – para um país como o nosso, dizíamos, que significação poderia ter tido a assimilação do espírito romântico? Se procurássemos imitar os países europeus, debruçando-nos sobre nosso passado imediatamente anterior ao Século das Luzes, o que encontraríamos seria pouco mais do que o nada. O índio, nosso passado autóctone não poderia servir de base à edificação de uma cultura nacional. O fato da nossa emancipação política se ter verificado no momento histórico em que se verificou colocou-nos, assim, na curiosa situação de precisar começar o esforço de nacionalização de nossa cultura, por uma iniciativa que deveria, fatalmente, levar a resultados contrários aos que desejávamos; ao invés de contribuir para a realização de uma cultura nacional, os preceitos românticos que importávamos produziam sobre nós o efeito de afastar-nos, cada vez mais, do ideal do nacionalismo cultural. Pouco se tem meditado entre nós sobre a fatalidade que foi para o Brasil ter-se emancipado politicamente de Portugal e espiritualmente da Companhia de Jesus, e estar, por conseguinte, livre para receber influências dos quatro cantos da Europa, justamente no momento em que o velho continente, com exceção de um só país, não podia a cada nação que procurasse seu conselho sugerir senão uma volta ao passado medieval e renascentista próprios. O nosso passado, naturalmente, era o índio, o negro, a Companhia de Jesus e o Portugal barroco e arcádico. Nenhum desses elementos respondia à exigência medievalista e renascentista inclusa na concepção romântica. Foi, em parte por isso que a França, o país da Europa que menos a sério levava o ideal medievalista e renascentista constitui-se como o quadrante donde sopraram para nós os ventos românticos. Tendo sido a criadora do Século das Luzes e não tendo naturalmente podido experimentar como

uma tirania sobre si própria a hegemonia que exercera sobre os outros, a reação romântica da França contra o racionalismo foi assim uma reação contra si mesma em nome de valores proclamados pelos outros - situação curiosa que se exprime bem pelo fato de haver Rousseau, na sua luta contra o século XVIII, oposto ao espírito das Luzes o Homem natural e não a Idade Média e a Renascença, como o fizeram por exemplo Herder e os irmãos Schlegel, do ponto de vista alemão. O desejo de evasão se manifesta por isso naquela época tão mais intenso no espírito francês, quanto ele deverá ser pela força das circunstâncias um desejo vago de evasão, sem finalidade a atingir, sem objetivo a alcançar. Enquanto que os outros países da Europa fugiam das Luzes para se refugiarem na Idade Média ou no Renascimento italiano, a França fugia sem saber por que rumo se orientar. Daí a tendência ao exotismo de algumas manifestações românticas na França, daí, sobretudo, a falta completa de convicções profundas nos representantes principais do espírito romântico francês. Não acreditar profundamente em idéia alguma, seja ela medieval ou renascentista, sem por isso deixar de acreditar completamente, acreditar um pouco, sem excessos, de maneira irônica, acreditar sobretudo no Eu, nos seus devaneios, no seu desejo de evasão, tal parece ter sido o lema principal dos românticos franceses. Uma tal atitude, naturalmente, é menos o Século das Luzes, mas ao mesmo tempo um desejo de reter o seu amor pelas formas belas e uma tendência a considerar com displicência, sem grande entusiasmo, os valores que os países que ainda há pouco viviam em estado de tutela cultural lhe propõem agora, como únicos meios de sua regeneração espiritual.

Foi assim dessa França decepcionada e pouco disposta a empreender um esforço de regeneração espiritual que o Brasil recebeu o seu primeiro batismo cultural. Se ao nos emanciparmos politicamente voltamos as nossas preferências culturais para ela e não para a Inglaterra

ou a Alemanha, a razão disso devemos procurá-la não somente no fato de que ainda aqui obedecíamos um pouco às sugestões de Portugal, então largamente dominado pelas idéias francesas, mas também na circunstância de que a França era o país da Europa que menos insistia sobre a questão de uma volta ao passado medieval ou renascentista. Portugal, que havia tido a sua Idade Média, deixava-se penetrar por idéias francesas, mas fora também buscar sua inspiração nos ingleses, em Walter Scott por exemplo, para a reconstituição romanesca do seu passado. Nós, em virtude de nossa qualidade de país novo e novo tanto no sentido político como cultural, éramos mais exclusivos e como nossa aliada natural víamos unicamente a França, pouco inclinada a rememorações. Pertencíamos a um mundo novo, mas a qualidade estetizante da idéia romântica permitia que ela aparentemente agisse sobre nós com uma rapidez incalculável, fazendo-nos envelhecer séculos de um dia para outro, transformando-nos em seres *blasés,* um pouco céticos, um pouco indiferentes, um pouco idealistas, em resumo, criando para nós um estado de alma compreensível na França tendo-se em vista a particularidade da situação histórico-cultural em que se encontrava mas no Brasil explicável unicamente pelo fato de que estávamos prontos a adotar qualquer estado de alma que viesse cercado das fumaças do prestígio.

Vista com objetividade é um pouco ridícula essa situação de um país que sucumbe à tentação de uma miragem estética e que adota esta ou aquela forma de sentir, sem se perguntar se possui razões suficientes para fazê-lo. Precisamos reconhecer entretanto que no começo do século XIX a França era para nós uma fatalidade. A circunstância de nosso passado histórico ser exíguo e de termos acabado de expelir do seio do país as únicas fontes de espiritualidade que até então havíamos conhecido, isto é, 1) a Companhia de Jesus, por influência portuguesa e 2) as culturas barroca e arcádica, por orgulho

de país politicamente emancipado - tais circunstâncias nos deixavam em presença de um vazio cultural absoluto que necessitava ser preenchido da maneira mais rápida possível. Enquanto que a Inglaterra e a Alemanha tateavam, procurando se orientar novamente no mundo da cultura, a França, fiel ao seu gênero de expressão pronta e decisiva, cristalizava em formas inequívocas a indecisão que pairava sobre a Europa e podia assim fornecer ao Brasil produtos acabados capazes de satisfazer suas necessidades mais prementes.

Entretanto o surpreendente é que com o correr dos anos não se tenha compreendido no Brasil que os elementos espirituais que nos eram assim prontamente oferecidos não poderiam ter senão um caráter provisório e que havia uma enorme riqueza a explorar na Europa, além das fronteiras da França. Se os nossos germanófilos e anglófilos fizeram sempre entre nós figura de excêntricos é que lhes faltava totalmente a compreensão da situação espiritual do conjunto europeu, o que dava às suas preferências pela Alemanha ou pela Inglaterra um caráter caprichoso e arbitrário. Estavam além disso marcados pelo espírito estetizante do Romantismo francês, o que fazia de suas incursões em outras áreas da cultura um devaneio do espírito, quase que a satisfação de uma necessidade romântica de exotismo, de tal modo o clima cultural de países que não fossem a França lhes parecia estranho e inacessível. De uma maneira geral, firmou-se no Brasil o conceito de que só a França possuía títulos para exercer sobre nós uma influência cultural e naturalmente toda idéia que de lá nos vinha parecia ter uma importância decisiva. Assim se explica a influência que exerceram sobre nós as idéias de Auguste Comte, idéias que refletem o baixo nível da cultura filosófica e histórica em que se encontrava a França em meados do século XIX. Para quem interpreta o Romantismo como um movimento de fuga à realidade prosaica e cotidiana, o positivismo de Comte poderá ter o sentido de uma manifestação anti-romântica, de tal modo nele a

ciência parece eliminar toda possibilidade para a imaginação e a sensibilidade de exercerem uma função qualquer na vida espiritual do homem. Mas na verdade, o Romantismo constituindo como constitui uma forma de estetismo, dispõe de uma capacidade de infiltração extraordinária e pode penetrar de modo insidioso nos tipos de pensamento aparentemente mais bem protegidos contra ele, como por exemplo, a ciência. A arbitrariedade das concepções de Auguste Comte, sua idéia de pôr as ciências a serviço de um fim exterior a elas próprias, de fazer da política uma atividade inspirada pela ciência, suas noções fantásticas sobre o curso seguido pelo desenvolvimento histórico, sua aspiração a incorporar o proletariado à sociedade do futuro que não implicava o reconhecimento da necessidade de um esforço no sentido de transformar a estrutura econômica da sociedade de seu tempo e, finalmente, a sua esperança de criar uma ética baseada numa religião que tivesse por culto a Humanidade e fosse alimentada pelos sentimentos altruístas inerentes à natureza feminina - esses elementos de sua doutrina, embora rapidamente esboçados são suficientes para nos mostrar seu caráter romanticamente utópico, o que aliás, na própria França, no seu país de origem, no país central como diziam os nossos positivistas, parece ter sido prontamente reconhecido, a julgar pelo alcance extremamente limitado da influência que sobre o século XIX francês exerceu o aspecto moral e científico da obra de Comte.

Mas no Brasil foram naturalmente esses dois aspectos que assumiram uma maior importância. Com os positivistas surge pela primeira vez entre nós uma crítica às tendências exclusivamente estéticas e literárias do espírito brasileiro. O antídoto proposto pelos nossos positivistas não foi a atitude ético-religiosa entendida como uma disposição fundamental da natureza humana mas uma coisa inteiramente diversa. O que os interessava era, de um lado as matemáticas, as disciplinas experimentais, de um modo geral, as ciências classificadas

por Comte e por ele consideradas como a soma de elementos que deviam integrar a estrutura do espírito positivo, e do outro uma interpretação científica do problema moral e religioso. Está claro que uma tal interpretação corroía as bases mesmas de toda atitude ético-religiosa verdadeira e se reduzia para um Miguel Lemos, para um Teixeira Mendes a uma fé absoluta e irrestrita nas idéias do fundador da filosofia positiva e no exemplo que constituía sua vida. Recordemos para fundamentar este ponto, o fato extremamente curioso que consistia em considerar Auguste Comte o sistema político ditatorial moralmente preferível ao regime representativo, em virtude do caráter "empírico" do primeiro que se opunha ao caráter "metafísico" do segundo. Sem dúvida, uma tal noção em Comte estava ligada às esperanças que depositava na religião da Humanidade. Mas como essa religião repelia tudo quanto não fosse positivo e empírico, sua maior influência sobre a sociedade não poderia jamais significar uma derrogação do princípio ditatorial mas unicamente um abrandamento, uma mitigação dos métodos da ditadura, os únicos que estariam de acordo com o espírito do sistema. Ora, para quem não é positivista o regime ditatorial poderá parecer preferível ao sistema representativo, mas não por razões morais intrínsecas ao primeiro. O mais que se poderá dizer é que a ditadura permite a realização mais rápida e eficiente dos valores morais, isto é, há de se procurar justificar a ditadura por razões extrínsecas a ela, pelos objetivos morais que permitiria atingir. Com Auguste Comte e seus adeptos, entretanto, o problema se apresenta de maneira diferente, a ditadura é moralmente preferível porque ela exprime o espírito positivo e o sistema representativo lhe é moralmente inferior, porque corresponde a concepções metafísicas. Está claro que a fidelidade a um sistema de idéias que comportava interpretações de índole tão bizarra não permitia uma apreensão plena do problema moral e religioso, mas desenvolvia pelo contrário um fanatismo proselitista que de comum com a atitude

ética podia ter o nome, a aparência, mas em realidade nada de profundo e substancial.

Cabe aqui fazer um pequeno parênteses destinado ao esforço de elucidação de expressões tais como -"ética positivista", "ética marxista", etc., etc. A noção de que cada sistema interpretativo do mundo possui a sua ética resulta do fato de não se ter suficientemente compreendido que o homem não é livre para interpretar o mundo a seu bel-prazer e anexar a essa interpretação o apêndice ético que lhe parecer mais conveniente. Por mais livre que seja o espírito humano, suas possibilidades de interpretação do mundo estão adstritas a certas condições precisas da existência espiritual e essas condições possuem exatamente um caráter ético. O fato de deverem esses elementos éticos invariáveis estar necessariamente presentes em toda produção espiritual constitui justamente o motivo em virtude do qual se torna praticável decidir se uma determinada interpretação do mundo pode ou não ser considerada válida. Assim o que demonstra a validade e a autenticidade de um princípio ético não é a sua coerência com uma determinada concepção das coisas, mas única e exclusivamente o fato de não depender a força de persuasão que encerra, desta ou daquela particular interpretação do mundo. Sem dúvida, os responsáveis por uma visão especial das coisas, homens como Comte ou Marx têm, em geral, a pretensão de serem o ponto de partida de uma nova maneira de entender o homem e o mundo e de nada deverem em matéria de alcance e universalidade histórica às literaturas egípcia e hebraica, ou aos grandes fundadores do pensamento ocidental. Mas o curso dos acontecimentos tem demonstrado que eles tinham de si próprios uma opinião exagerada que a posteridade não julgou necessário confirmar. Ao lado da universalidade do ideal de uma ética transcendente, suas doutrinas fazem o efeito de produtos paroquiais e clandestinos que não conquistaram no passado e parecem não ter a menor probabilidade de conquistar no

futuro o assentimento de uma parcela apreciável das sociedades que integram o mundo civilizado.

Voltando a Comte digamos agora que a influência moral por ele exercida não podia deixar de ser perniciosa, subordinado como estava o seu ideal ético aos caprichos de sua interpretação da ciência e da história. No Brasil a primeira reação verificada contra o nosso espírito estetizante foi assim frustrada pelo caráter essencialmente falso das bases éticas em que se apoiava o positivismo, o que deu origem a um moralismo estreito e fanatizado. Um tal moralismo só poderia ter tido por efeito confirmar ainda mais em seus gostos e pendores, que lhe eram tão superiores em amenidade, os nossos cultores da literatura e do estetismo. O senhor João Cruz Costa num dos seus criteriosos estudos sobre o positivismo no Brasil nos diz que "se o positivismo é ainda como as outras doutrinas, produto de importação, nele há no entanto, traços que revelam a sua mais perfeita adequação às condições de nossa formação, às realidades profundas do nosso espírito". Essa opinião do senhor Cruz Costa é, em parte, compreensível pois é certo que uma doutrina que procura aliar ao elemento intelectual o elemento moral tem, naturalmente, maiores probabilidades do que um ensinamento meramente estético, de exercer um impacto sobre a vida social de um povo jovem como o nosso. Mas a questão de saber se uma tal doutrina comporta "traços que revelam a sua mais perfeita adequação às condições de nossa formação, às realidades profundas do nosso espírito" - uma tal questão levanta outro problema. Assim como o esteta não é indiferente ao tipo de arte ao qual possa querer consagrar sua existência, assim também não podem ser indiferentes ao moralista as idéias que lhe são propostas como meio para exercer uma influência formadora sobre um homem ou uma sociedade. Ora, se no Brasil o desenvolvimento do estetismo na segunda metade do século XIX exigia medidas de ordem cultural compensatórias, a nossa escolha

do positivismo como instrumento para realizar tal objetivo apresentava inconvenientes tão óbvios que só uma despreocupação total por parte das elites responsáveis a respeito dos problemas intelectuais e morais da sociedade brasileira daquela época, poderia explicar que as idéias de Comte fossem adotadas por um grupo de pessoas que não só tinham inteira liberdade de professar suas doutrinas pouco ortodoxas, como também se encontravam suficientemente à vontade para lecionar em estabelecimentos oficiais e se pronunciar e influir sobre os principais aspectos da vida política brasileira. Quando se pensa que, menos de um século e meio antes, a leitura de autores como Descartes era proibida em Portugal e consequentemente no Brasil, Descartes, cuja única ousadia havia sido discordar de Aristóteles e que conseguira através de suas inovações metafísicas preservar uma perfeita fidelidade à Igreja de Roma - quando se considera que menos de cento e cinqüenta anos depois dessa proibição Miguel Lemos fazia construir no Brasil uma capela para celebrar o culto da religião da Humanidade, imaginava modelos de vestes sacerdotais e se referia ao quarto volume da *Política Positiva* como sendo "o novo Levítico científico" - quando se pensa em tudo isso não se pode deixar de experimentar uma sensação de angústia análoga à impressão causada pelo movimento vertiginoso de um corpo cujo peso e volume tornam catastrófica a velocidade adquirida no percurso de sua trajetória. Seria certamente pueril esperar que as idéias éticas e religiosas de Auguste Comte, as quais estavam impregnadas de romantismo e estetismo e resultavam de uma compreensão leviana e superficial da história, pudessem neutralizar ou superar o efeito dissolvente das tendências estetizantes da inteligentsia brasileira. O que se pode talvez indagar é se a crítica fácil que o positivismo fazia das instituições e dos valores do passado não teve o efeito de agravar a nossa tendência à irresponsabilidade cultural, fazendo-nos crer que a tradição de vários milenares podia ser, facilmente, revogada por um homem que não foi nem mesmo capaz de

compreender a sua época. Em todo caso o certo é que a elite intelectual do país se mostrou então insensível ao profundo ridículo que há em se pretender fundar uma religião sem apoio nas aspirações do sentimento popular. Quando se pensa que esse homem que despertou entre nós tanto fervor e entusiasmo foi julgado por um seu compatriota e contemporâneo, o romancista Gustave Flaubert, de um modo que revela não simplesmente divergência de idéias, mas sentimento da profunda mediocridade das idéias de que divergia - Gustave Flaubert, cuja importância na história espiritual do século XIX francês é incomparavelmente superior à de Comte e que nenhuma razão tinha para criticar o criador do positivismo tão severamente como o fez, suas concepções próprias orientando-se num sentido análogo ao da doutrina comtista - quando se pensa nisso se é levado a duvidar do senso crítico da inteligentsia brasileira e a temer que uma nova doutrina ainda mais simplista do que o comtismo venha a empolgar e a dominar o nosso mundo cultural. Mas citemos na íntegra os textos de Flaubert, para dar ao leitor a sensação exata do que o criador de *Madame Bovary* pensava a respeito daquele que Miguel Lemos chamava de "Santo Fundador" e considerava o maior gênio da humanidade. Em 4 de setembro de 1850 Flaubert escrevia de Damasco a seu amigo Louis Bouilhet "J'ai lu à Jérusalem un livre socialiste *(Essai de Philosophie Positive par Auguste Comte). Il m'a été prêté par un catholique enragé, qui a voulu à toute force me le faire lire afin que je visse combien... etc. J'en ai feuilleté quelques pages: c'est assommant de bêtise. Je ne m'étais du reste pas trompé. Il y a lá dedans des mines de comique immenses, des californies de grotesque. Il y a peutêtre autre chose aussi. Ça se peut. Une des premières études auxquelles je me livrerai à mon retour sera certainement celle de toutes ces déplorables utopies qui agitent notre société et menacent de la couvrir de ruines.*" E em 2 de julho de 1853, a Louise Colet, de Croisset, na França: "Auguste Comte (*auteur de la Philosophie positive, lesquel est un ouvrage profondément farce*

et qu'il faut même lire pour cela, l'introduction seulement, qui en est le résumé; il y a pour quelqu'un qui voudrait faire des charges au théâtre, dans le goût aristophanesque, sur les théories sociales, des californies de rire,.)"

Flaubert foi a primeira pessoa que reagiu seriamente na França contra o espírito do estetismo e do romantismo. Seus romances constituem um depoimento magnífico da sua luta contra o espírito do século, espírito de que ele próprio estava imbuído, mas ao qual a sua lucidez intelectual não dava tréguas. *Madame Bovary* e *Education Sentimentale* são livros heróicos, documentos que mostram com que minúcia fria foi Flaubert capaz de realizar a vivisseção dos sentimentos absurdos alimentados pela sua própria natureza romântica. Esse heroísmo intelectual de que Comte foi inteiramente desprovido faz de Flaubert uma figura absolutamente indispensável para quem queira compreender o sentido profundo das idéias que agitavam o espírito francês do século XIX. É significativo que nós, sempre muito interessados nos movimentos intelectuais que surgiram na França a partir do romantismo, tenhamos dado tão pouca ou nenhuma atenção à obra de Flaubert, como se ela não merecesse senão uma rápida menção, como se constituísse apenas uma manifestação entre muitas da escola realista e naturalista. Entretanto nem o realismo nem o naturalismo literários se explicam sem Flaubert, sem a crítica impiedosa do romantismo que realizou em *Madame Bovary* e em *Education Sentimentale.* O naturalismo que os irmãos Goncourt pretendiam ter inventado, o "experimentalismo científico" que Zola dizia ter empregado na sua obra romanesca, a utilização do caderno de notas que Daudet julgara essencial, o zelo na observação dos fatos praticado por Maupassant - todas essas marcas de uma nova orientação literária não teriam sido possíveis sem o lúcido descobrimento das fraquezas do romantismo realizado por Flaubert e realizado de maneira tanto mais

convincente quanto era ele próprio quem se expunha à luz reveladora de uma tal análise. Mas o resultado a que chegara à custa de sacrifícios incalculáveis - a disciplina do eu, a neutralização dos efeitos perniciosos do espírito romântico através de sua representação objetiva e impessoal - esse resultado, os seus sucessores não puderam preservar, incapazes que foram de compreender que a objetividade, a impersonalidade em arte não resulta de uma simples e única fórmula aplicável em todas as circunstâncias, mas da disciplina particular de cada artista, utilizada em cada caso especial como meio indispensável e exclusivo para a ordenação dos elementos tumultuosos do espírito e da sensibilidade. Por esse motivo continuaram eles a ser românticos e a cometer os mesmos excessos de indisciplina de seus antecessores. A objetividade, a impersonalidade em arte pode denotar a mesma falta de equilíbrio espiritual, a mesma falta de disciplina interior que nos habituamos a denunciar na arte subjetiva, narcisista e personalista dos primeiros românticos. Num como noutro caso a fusão harmoniosa do mundo íntimo e do mundo exterior não se verifica. Aos românticos da primeira hora, a um Chateaubriand, a um Lamartine, a um Victor Hugo e a muitos outros faltam o elemento fatual, a consistência, a densidade, a corporalidade que só o contato com a realidade objetiva pode desenvolver. Mas aos românticos que renegaram o eu, que julgaram encontrar o caminho da salvação na dissolução completa da subjetividade no mundo exterior, faltam a vibração íntima, o bafejo pessoal e renovador das coisas, um centro de irradiação capaz de reconstruir o mundo desfeito em fragmentos anárquicos. Entre esses dois pólos, entre a particularidade insubmissa mesquinha do eu e a universalidade, a objetividade incompetente da razão estética deverá oscilar eternamente toda arte que se pretendendo autônoma, que não reconhecendo princípio algum acima dela própria, perdeu o seu equilíbrio no esforço da conquista de um classicismo de fachada. Se Stendhal e Balzac conseguiram na França escapar a essa oscilação, se

neles o eu não definha numa contemplação narcisista de si próprio nem desaparece tão pouco no prosaísmo do mundo objetivo, mas se projeta ao contrário sobre o mundo exterior com todo o vigor e paixão de que é capaz o homem, a razão disso devemos procurá-la no fato de não terem eles visto em Napoleão uma encarnação dos princípios teóricos e abstratos da Revolução Francesa, mas um *condottieri,* um homem com *virtu,* no sentido em que a entendia o Renascimento italiano. Puderam desse modo fugir à influência das idéias do século XVIII francês, puderam evitar assim a interposição do racionalismo do Século das Luzes que na França separa a quase totalidade dos representantes do espírito romântico das fontes italianas e renascentistas.

Em Balzac a influência do espírito do Renascimento italiano poderá parecer menos visível do que em Stendhal. Sua obra passa hoje por constituir um retrato da sociedade da época em que viveu e não por ser a manifestação inequívoca de um temperamento. Todavia o elemento que melhor define essa obra é, não o desejo do autor de deixar um depoimento sobre o seu século mas, sua vontade obstinada de emular Napoleão, de vir a ser um Napoleão da pena. A admiração que sentiu pela *Chartreuse de Parme* num momento em que Stendhal era quase que completamente ignorado, a ambição desmedida de glória, de amor e de dinheiro que o consumia, a criação de personagens tais como Rastignac, Louis Lambert e outros, tudo indica do modo mais claro a presença na sua personalidade do espírito do Renascimento italiano, de cujo ponto de vista lembremos aqui, nada é impossível, nada é inacessível ao homem verdadeiramente dotado de *virtu.*

Mas voltemos à oscilação romântica verificada na França entre os pólos da subjetividade e do mundo objetivo. Havíamos dito que Flaubert, à custa de grandes sacrifícios disciplinara o eu, neutralizara os efeitos perniciosos do espírito romântico, através de sua

representação objetiva e impessoal. Mas em Flaubert naturalmente o que importava era o Sentimento que cabia a uma disciplina severa controlar. Com os realistas e naturalistas o interesse artístico da França se volta novamente para a Razão, entendida agora não mais como Natureza cartesiana penetrada de Racionalidade, mas como ciência experimental, tal como a praticava Claude Bernard. Em 1886 Melchior de Vogüé, no seu Ro*man Russe,* lhe revelará uma literatura preocupada com o sofrimento humano e Barrés começará em 1888 as suas análises sobre o "culto do eu". A França se tornará então simbolista. Ela será ainda surrealista, dadaísta, cubista, abstracionista, existencialista, isto é, continuará nesta oscilação eterna entre o sentimento estético e a razão estética, entre o romantismo declarado e o romantismo disfarçado - manifestará cansaço de tantas reviravoltas, mas permanecerá sempre fiel ao seu romantismo e ao seu estetismo, mesmo quando procura se recuperar, através de contatos com uma tradição mais antiga, através de contatos com Montaigne, na obra de André Gide, através de uma renovação do tomismo na obra de Jacques Maritain, através de uma revivescência do catolicismo anti-intelectual nas obras de Léon Bloy e de Georges Bernanos, através de contatos com Balzac na obra de Proust. E, finalmente, chegará à nossa época sem ter conseguido escapar à fatalidade desse movimento oscilatório, sem ter realmente podido fazer uma revisão séria dos princípios estéticos que assimilou quando do seu primeiro contato com a cultura da Itália do Renascimento.

No Brasil essa instabilidade um tanto gratuita da cultura francesa do século XIX produziu conseqüências extremamente indesejáveis. Mal tínhamos assimilado os rudimentos do espírito romântico e já nos era assinalada uma mudança de orientação nos ventos literários, um giro brusco no sentido oposto, realista e naturalista. Naturalmente não sabíamos, não podíamos saber porque a França havia julgado de bom

alvitre, em primeiro lugar sentir como os românticos e depois como os realistas e naturalistas. Não hesitávamos entretanto em imitá-la dizendo com nossos botões que ela devia ter boas razões para fazê-lo. A coisa era arbitrária, mas nós éramos então muito inexperientes para prever que um tal começo de itinerário podia nos conduzir a caminhos perigosos e finalmente a um beco sem saída. Uma primeira arbitrariedade gera uma segunda, essa, uma terceira e assim por diante. Em março de 1880 a "Revista Brasileira" começa a publicar as *Memórias Póstumas de Brás Cubas*. O Brasil aclama em Machado de Assis o seu primeiro grande romancista. A nossa literatura parece se ter definitivamente emancipado ao mesmo tempo do romantismo e do realismo. Machado de Assis conseguira superar os vícios de sua primeira fase romântica, criticara com lucidez as deficiências do realismo de Eça de Queirós no *Primo Basílio* e produzia agora um romance de uma verdade psicológica que o colocava acima da relatividade das escolas literárias. Sua psicologia, se dirá então e se repetirá mais tarde até os nossos dias, é profunda, humana, universal. Sua linguagem pura tem um sabor clássico e ao mesmo tempo familiar e sua visão criadora ganha relevo na companhia de uma singular penetração filosófica. Seus personagens vivem de um modo todo íntimo, sem atrair a atenção sobre as suas características exteriores, mas por isso mesmo reagem prontamente ao estímulo de uma evocação, o que faz deles figuras perpetuamente presentes à memória do leitor brasileiro.

Tal é, salvo raras exceções, a opinião geral que tem o Brasil literário de seu celebrado escritor. Entretanto, quando no psicólogo supostamente admirável, quando no autor pretensamente profundo e universal se procura examinar mais de perto vida e obra, a primeira grande surpresa a constatar é que aparentemente não há entre uma e outra a mais remota relação e que se quisermos reter o nosso entusiasmo por Machado de Assis deveremos abandonar toda

curiosidade a respeito do que ele foi como homem para concentrarmos nosso interesse unicamente sobre os aspectos formais de sua criação artística.

Guardadas as proporções, o caso literário Machado de Assis apresenta uma certa semelhança com o caso Shakespeare. A identidade do autor de *Hamlet,* como se sabe, tem sido de há muito objeto de vivas controvérsias e ainda hoje o problema longe está de ter encontrado uma solução satisfatória. O motivo dessas controvérsias reside naturalmente na circunstância de que o homem a quem a crítica ortodoxa atribui a autoria das peças admiradas pelo mundo inteiro é por demais medíocre para suportar o peso de uma tal atribuição. De tais discussões têm surgido verdadeiras teorias estéticas, segundo as quais para criar, a imaginação de um determinado artista nenhuma necessidade teria, em princípio, de ser vivificada pelos influxos da experiência real do artista em questão, daquilo que poderíamos chamar sua experiência original em oposição à sua experiência de cultura, constituindo, justamente, a marca do gênio, esta independência da imaginação com relação à experiência original. Ora, uma tal concepção da criação estética e literária, embora goze em nossos dias de um grande favor junto a um certo público, não é mais indubitavelmente a única a ocupar o cenário intelectual e artístico de nossa época, a qual por motivos diversos reconhece igualmente a importância do elemento biográfico em todo esforço de interpretação literária. Alem disso a atribuição de um *background* biográfico a peças, tais como: *Hamlet, Macbeth, Julius César, Richard II* e outras, parece se tornar possível se se fizer a experiência de pôr em dúvida a idéia de que o seu autor era um obscuro ator, um homem sem o menor acesso aos círculos mais próximos do trono inglês e, portanto, sem a menor motivação psicológica para fazer do crime do regicídio, por exemplo, um problema pessoal e moral capaz de o torturar. Para melhor compreender as

ressonâncias morais que a seu ver parecem comportar peças tais como *Hamlet, Macbeth* e outras, certos críticos literários preferem, por conseguinte, atribuir a sua autoria a homens cuja situação no panorama social da Inglaterra da Rainha Elizabeth correspondesse melhor aos problemas e temas que nelas julgam discernir.

Com o que acabamos de expor, o problema suscitado pela obra de Machado de Assis apresenta, como já dissemos uma certa semelhança. Sem dúvida não nos é possível ter a menor hesitação ao atribuirmos a autoria de obras como Mem*órias Póstumas de Brás Cubas, Quincas Borba, Dom Casmurro,* etc., à pessoa de Machado de Assis. Mas há curiosamente entre o caso de Shakespeare e o de Machado de Assis a seguinte semelhança – se o que se pensa do autor é correto, o que se pensa da obra deverá ser falso, princípio de cuja aplicação resultou para alguns estudiosos da obra inglesa a convicção de que o que se pensava do autor era falso e de cuja aplicação deveria resultar para nós, estudiosos da obra machadiana, a convicção de que o que pensamos dessa obra não é correto. Os elementos em jogo são idênticos, apenas a situação deles é reversa. Se há na obra shakespeariana os ingredientes que alguns críticos pretendem nela encontrar, a indicação de William Shakespeare não poderá passar de um pseudônimo; e se há na personalidade de Machado de Assis as características que a unanimidade dos críticos nela encontra, sua tão apregoada profundidade de psicólogo e de filósofo não poderá passar de uma mera ficção.

Que sabemos nós da vida de Machado de Assis? Muito pouco, somente fatos da existência exterior, cujo conhecimento não dependia da vontade de se confessar do escritor. Sabemos da sua origem humilde, de seu sangue mesclado e de sua moléstia incurável. Mas sabemos ainda algo mais, algo que a nosso ver é extremamente importante para

a compreensão de sua obra. Sabemos que a esses fatos tão decisivos para a constituição da sua natureza emotiva foi recusada a entrada no domínio liberador da expressão estética. Vários comentadores e intérpretes de Machado de Assis proclamam suas grandes virtudes de crítico literário e em particular o acerto de suas opiniões ao analisar o realismo de Eça de Queirós no *Primo Basílio*. Mas na verdade este julgamento dos nossos estudiosos de Machado, que faz do romancista um homem de grandes pendores para a crítica literária, mas que por temperamento, por comodismo, por receio de conflitos resolveu abandonar tal atividade, onde inevitavelmente se teria distinguido entre os maiores – este julgamento, perdoe-nos o leitor um desabafo, revela uma inacreditável ingenuidade. Que Machado de Assis se tenha manifestado contra o realismo literário é um fato que longe de se originar da lucidez de sua inteligência crítica e muito menos de um gosto artístico que lhe fosse inato, se explica por uma necessidade cega, imperiosa e fatal de sua situação como homem e artista. Para quem examina o fenômeno Machado de Assis friamente, sem se deixar ludibriar pela máscara que a obra pretendeu colocar sobre o homem é evidente que suas opiniões literárias e estéticas foram simplesmente predeterminadas pelas condições sociais e físicas dentro das quais se estruturou sua vida. O ecletismo de suas tendências literárias, sua maneira de aproveitar um pouco do romantismo, um pouco do realismo, um pouco do parnasianismo não deve ser confundida com a dimensão, com a envergadura excepcional do escritor que pelo seu gênio se situa acima das escolas literárias. A verdade é que a obra de Machado de Assis não se encontra em tais altitudes e representa apenas um meio termo, um compromisso, um evitar os extremos dessas diferentes escolas. Aliás o caráter eclético da obra machadiana está intimamente ligado ao fato de se apoiar ela, principalmente sobre uma experiência de cultura e não sobre a experiência original do romancista. Os comentaristas e intérpretes de Machado em geral reconhecem que há na sua obra uma

quantidade imensa de reminiscências literárias. Mas acreditam, ao mesmo tempo, que Machado de Assis utilizou de um modo novo, pessoal, exclusivo, os empréstimos que fez de outros autores. Com isso, pensam eles ter salvo a originalidade do romancista brasileiro. Na realidade, passam esses comentaristas e intérpretes ao largo do problema das relações entre a experiência original e a experiência de cultura, problema que a obra de Machado de Assis deveria colocar antes de qualquer outra, porque nela a experiência de cultura jamais foi fecundada, aquecida, iluminada pelos raios vivificantes de uma experiência original. São essas condições na obra de Machado de Assis que explicam o fato de ter tido ele a possibilidade de escolher nesta ou naquela escola literária os elementos que mais convinham à sua criação romanesca: sua experiência de vida, se ele tivesse tido a coragem de incorporá-la à sua experiência artística, o teria forçado a se fixar sobre um princípio estético único, uma vez que se tratava de uma decisão vital e não de uma especulação sobre o valor desta ou daquela teoria artística. É evidente que homens como Chateaubriand, Flaubert ou Zola não puderam escolher mais do que uma entre as diversas possibilidades estéticas que a tradição literária lhes oferecia; a experiência artística em que estavam empenhados abrangia a experiência original própria de cada um deles e isso fechava o caminho ao ecletismo. O fato de Flaubert ter escrito a *Tentação de Santo Antão* e mais tarde *Salambô* não indica nele a possibilidade de escolher para a realização de sua obra princípios estéticos diversos. Cada fase de sua evolução artística correspondia a uma etapa de sua evolução psicológica que era dominada por uma só preocupação - a da adesão total e exclusiva ao princípio estético que no momento lhe parecia ser o único verdadeiro.

Não, a eqüidistância de Machado de Assis das posições romântica e realista, a sua capacidade de aproveitar de cada escola

literária aquilo que mais lhe convinha, não era a prova de uma superioridade artística, mas o sinal certo de uma insuficiência. Sem coragem para lançar no cadinho de sua experiência artística a realidade fecundante de uma experiência original, sua obra jamais pôde ultrapassar o nível de um ecletismo hábil com base na sua experiência de cultura. Ao fazer literatura o que Machado de Assis queria antes de mais nada era esquecer e fazer esquecer suas origens humildes: "Teme a obscuridade Brás, foge do que é ínfimo." Essas palavras de uma personagem do romance que lhe deu celebridade nada mais são do que o conselho que Machado durante toda sua vida terá dado a si mesmo. Como pois podemos nos admirar que ele tivesse visto no realismo literário tomado em bloco algo a evitar, ele para quem o sentido de toda atividade literária consistiu sobretudo num esforço de redenção dessa realidade obscura e humilde que os escritores realistas insistiam em focalizar?

A realidade de sua própria existência o conduzia a procurar na literatura um refúgio contra os fatos não muito exaltantes de que se compunha o tecido de sua vida real; e se uma vez instalado dentro deste refúgio, Machado de Assis não podia mais, em sã consciência, alçar a bandeira romântica e permitir que os transportes de uma imaginação excessiva encobrissem a fisionomia tosca e miserável de sua existência, restava-lhe apenas como último recurso recriar para si próprio uma personalidade estética que nenhuma relação tivesse com a sua personalidade real e sobre a qual pudesse ele exercer o seu talento de psicólogo, de filosofo e de ironista, enfim todas as faculdades e dons que a crítica brasileira não tem hesitado em lhe atribuir. Que Machado de Assis tenha tomado um tal partido é coisa que dificilmente se poderá negar. Mas o curioso é que, uma vez admitido esse fato, não se compreenda as conseqüências desastrosas que ele comporta para a sua reputação de psicólogo, de ironista e de filósofo. Com efeito,

que probabilidade teria um homem de desenvolver dons de observação e de penetração psicológica depois de haver forjado para si mesmo uma personalidade estética? Ele poderia evidentemente acreditar na autonomia do princípio estético e ser, ao mesmo tempo, um psicólogo. Os exemplos de Gide e Proust estão aí para prová-lo, Mas é somente na medida em que o seu estetismo não atinja a própria visão que tenha de si próprio; é somente na medida em que o problema da sinceridade e da observação de si mesmo permaneça como um fator primordial na sua vida espiritual; é somente na medida em que a atitude estética própria se torne objeto de indagação e perplexidade que poderão prosperar seus dons de observação e de penetração psicológica. "Que cette question de la sincerité est irritante", diz uma das personagens de Gide no *Les Faux Monnayeurs.* Certamente, ao imaginar a frase, Gide pensava na dificuldade que há em se ser esteta e psicólogo ao mesmo tempo. No seu *Journal,* ele relata as conversas que teve com Proust a respeito da camuflagem das experiências homossexuais que este último praticara em A *la Recherche du Temps Perdu.* Proust a considerava sem gravidade pois para ele o importante era preservar na transposição para o plano do amor heterossexual a emoção e o prazer que ele havia conhecido através de suas experiências homossexuais. Gide o censurava acreditando que Proust desviara desse modo do amor homossexual para o heterossexual todos os elementos positivos e fora assim levado a apresentar em seguida o primeiro como coisa vil e ignóbil. Mas o que há de importante a assinalar em tais conversas é que tanto um quanto outro admitem um ponto essencial, a saber, que são as emoções de Proust e não as de uma personagem fictícia que são assim transportadas, transfiguradas e descritas nas maravilhosas páginas de *A l'ombre des Jeunes Filles en Fleur.*

Ora, o que nos apresenta a vida e a obra de Machado de Assis é um quadro completamente diferente. O estetismo machadiano invade

os recantos mais recônditos dessa alma envergonhada de si própria, para eliminar todo elemento real e colocar em seu lugar um sentimento fictício. Desaparece qualquer elemento de sua experiência original e é implantada em seu lugar uma experiência de cultura. A imagem original do moleque mulato e epilético não só é varrida, não só é expulsa da zona consciente do espírito do romancista, como também é continuamente tiranizada e amordaçada nas profundezas do subconsciente. Nenhum gemido, nenhum movimento de expansão e de liberação, através do método infalível da confissão é permitido a esse prisioneiro das regiões subterrâneas. Uma outra imagem, a imagem de um homem de cultura, de um homem de situação social respeitável, de pigmentação epidérmica não declarada e de condições de saúde não anormais o representa lá em cima no nível da existência consciente, onde há luz para ver e ar para respirar. É a partir dessa imagem estética, criada pela experiência de cultura, que vai se realizar a conquista machadiana do universo, a projeção de Machado de Assis sobre o mundo objetivo, composto de pessoas e de coisas, e é a partir dessa imagem que se concretizará a reação do romancista ao impacto desse mundo de pessoas e coisas sobre si. Que dons psicológicos, que capacidade de penetrar na alma alheia poderia ter desenvolvido este homem que não era nem mesmo capaz de olhar fundo dentro de si mesmo? Que acesso ao mundo poderia ter quem recusava aos outros com requintes de dissimulação, o acesso a si mesmo? Sua filosofia da vida, sua ironia deveriam assim pela força das circunstâncias, ser o produto de uma experiência tão livresca quanto aquela que havia dado origem à imagem estética de si mesmo. Que a humanidade tenha tais ou quais defeitos é possível e a opinião do homem que os denuncie é respeitável, na medida em que a sua vida lhe permitiu experimentá-los na sua própria carne. Mas assim como é ridículo o espetáculo de um adolescente que tendo toda a vida diante de si toma atitudes de homem experiente, amargo e desenganado, assim também a contemplação cética

e a critica irônica de uma humanidade que não se conhece a não ser por livros e que não se conhece por culpa própria e por incapacidade pessoal, constituem, bem consideradas, fontes abundantes de uma irresistível comicidade. Para que pudéssemos levar a sério o ceticismo, a ironia de Machado de Assis, seria preciso, em primeiro lugar, que ele soubesse aplicá-los a, si próprio; ficaríamos então convencidos de que se tratava nele de uma tendência irresistível. Mas Machado ao contrário se levava terrivelmente a sério. O homem que nos seus romances parece pairar acima das contingências terrestres é o mesmo que se sente pouco à vontade se um amigo de infância vai visitá-lo na Repartição e na presença dos companheiros de trabalho o trata familiarmente de Machadinho. O homem que no seu romance mais famoso fez da sua personagem principal um ser desabusado, entediado, um filho de pais ricos estragado por uma vida de facilidades e prazeres, era o mesmo que devorado por uma sede de viver, pela ambição de subir na hierarquia social, repudiava a madrasta mulata que contrastava agora com as suas novas maneiras pseudo-elegantes, embora num passado humilde e difícil ela o tivesse tratado não como enteado, mas como filho querido, cercando-o de carinho e conforto. O escritor cuja personalidade literária parecia repousar sobre a experiência de uma desilusão da vida e dos homens era um homem que não podia queixar-se do próprio destino pois tudo a quanto havia aspirado - e sabemos da força e da intensidade de suas aspirações - lhe fora concedido numa medida amplamente generosa. Conquistara para si uma posição na sociedade muito superior àquela que herdara no berço, fizera um casamento feliz e que o confirmava nas vantagens dessa posição social adquirida - que razões assim poderia ter para se declarar decepcionado com a vida? Na verdade é forçoso reconhecer que nos encontramos aqui diante de uma "pose literária", diante de uma atitude que não deixa de ter a sua comicidade quando se considera o âmbito extremamente limitado de experiência humana que foi dado a Machado conhecer. Um homem

não tem necessidade de viajar para enriquecer o seu espírito, para se desenvolver e adquirir vastas dimensões interiores. Mas existem duas exigências a que é indispensável atender: o meio em que vive deverá possuir recursos próprios, deverá estar em condições de oferecer-lhe os elementos de experiência sem os quais a vida humana se estiola e fenece; e o nosso homem deverá, além disso, dispor da forma especial de talento que o habilite a utilizar esses elementos da melhor forma possível. Ora, Machado de Assis não só não viajou, como também não parece ter sabido recolher do meio carioca os estímulos necessários ao seu desenvolvimento íntimo. A nosso ver o que mais impressiona na sua vida é a total ausência de acontecimentos dignos de interesse, a total falta de vibração que sentimos nas ocasiões mesmas em que desejaríamos poder adivinhar uma pulsação mais forte: na oportunidade de seus encontros literários, de suas palavras de amizade ou de suas veleidades amorosas. Há quem procure sugerir que se trata simplesmente de ignorância nossa de certos fatos de sua vida íntima. É uma opinião que é mais fruto do desejo de justificar Machado do que de uma compreensão exata de sua personalidade.

Vimos como a melancolia que parece ter constituído um traço saliente do seu caráter não poderia ter derivado da experiência, nada decepcionante, que a vida lhe trouxera. Na medida em que essa melancolia era real (e não o resultado de uma pose literária) ela só poderia se explicar pelo amargor de ter ele tido uma infância de moleque, de ser mulato e epilético. Mas nesse caso sua filosofia da vida não mais poderá nos interessar. O sofrimento, a miséria, o desespero de um homem podem constituir matéria de criação artística e se tornar inclusive objetos do nosso mais vivo interesse. Mas uma condição é preciso observar: esse sofrimento, essa miséria, esse desespero deverão ser o resultado do impacto de forças adversas e não a conseqüência de sentimentos de índole narcisista, não o produto de uma complacência

para consigo mesmo, que faz do sofredor um ressentido e um revoltado contra o mundo, que lhe parece injusto porque não corresponde à sua noção particularíssima de justiça. Se a filosofia de vida de Machado de Assis deriva da experiência que o mundo lhe proporcionou, temos diante de nós um caso literário ainda mais enigmático que o de Shakespeare. Um outro Machado de Assis, de cuja existência os seus biógrafos não têm a menor noção, deverá se ter dissimulado por trás da figura banal, medíocre e mesmo ligeiramente ridícula que conhecemos. Se pelo contrário, essa filosofia deriva de sua origem humilde e para ele humilhante, então, o que temos diante de nós é um caso típico de ressentimento e todas as opiniões que a constituem passam desde logo a situar-se no mesmo plano das invectivas que proferem aqueles para quem a justiça consiste sempre no recebimento do melhor quinhão. Não nos parece que seja necessário aceitar uma ou outra dessas duas sugestões. O caso Machado de Assis, a nosso ver, se explica pelo seu curioso estetismo, pela construção de uma personalidade literária destinada a substituir, integralmente, a personalidade real do romancista. Desse modo Machado pôde evitar o duplo escolho do romantismo desordenado, que contrariava as suas veleidades de psicólogo, e do realismo sórdido que o conduziria de volta às regiões de onde se havia escapado e que não desejava rever, nem mesmo em companhia da fada que o havia transformado e a quem devia tudo - a literatura.

Em 1922, o Brasil comemorava o primeiro centenário de sua Independência. As sugestões oriundas de uma tal ocasião parecem ter fortificado no espírito de alguns escritores daquela época a convicção de que a cultura brasileira já havia suficientemente amadurecido para poder lançar o seu grito de emancipação, não só das letras portuguesas, como já o havia feito um século atrás, mas mesmo da vida intelectual européia, considerada na sua totalidade.

Uma plêiade impressionante de artistas que cobriam os mais variados campos de atividades - pintura, escultura, arquitetura e mesmo cinema, sem esquecer os poetas, os romancistas, os contistas, os críticos de arte e de literatura - entregou-se com um entusiasmo magnífico às tarefas que a nova consciência cultural suscitava. Sem dúvida o que realizou teve muitas vezes um caráter panfletário e episódico, mas seria cegueira não reconhecer certos efeitos permanentes de sua ação violenta e iconoclasta. A aparência extravagante de muitas de suas manifestações não impediu que elas frutificassem em produtos de aspecto menos revolucionário e de maior força de persuasão - produtos que apesar disso estão intimamente relacionados com as extravagâncias dos primeiros momentos de explosão.

A essa emergência de uma nova consciência cultural entre nós, emergência verificada depois de passado um século de nossa emancipação política, deu-se o nome no Brasil de movimento modernista. À primeira vista poderia parecer que um tal movimento, ao reagir contra a literatura realista e parnasiana das décadas precedentes não fizesse senão ecoar, mais uma vez, o ruído das lutas intelectuais e literárias ocorridas no velho continente, não fosse senão um reflexo a mais dessas lutas, entre os vários já verificados em terras brasileiras. Graça Aranha quando desembarcou no Brasil com a sua *Estética da Vida* trazia na verdade para o país uma teoria que não fora concebida a partir de dados brasileiros e que pelo contrário manifestava francamente a influência de doutrinas estrangeiras. Mas a sua preocupação de elaborar uma metafísica da vida brasileira era sintomática de uma situação nova, criava uma atmosfera estimulante de pensamentos rebeldes e ousados e justificava a acolhida que lhe deram os moços de São Paulo, profundamente trabalhados pela idéia de uma cultura brasileira.

Já não existe hoje a menor dúvida de que Graça Aranha tivesse encontrado, ao chegar no Brasil, o movimento modernista plenamente estruturado, tendo apenas contribuído com o prestígio de sua situação literária para dar-lhe maior peso e significação. Na conferência que realizou no Itamaraty em 1942, Mário de Andrade, que foi um dos mais, senão o mais ativo protagonista do movimento, confessou curiosamente "que nós nos ríamos um bocado da Estética da Vida, que ainda atacava certos modernos europeus da nossa admiração, mas aderimos francamente ao mestre". Entretanto, se Graça Aranha pôde aderir ao movimento modernista e se os promotores da "Semana da Arte Moderna" puderam reconhecê-lo como um dos seus, é porque tanto o autor de *Canaã* quanto os moços de São Paulo comungavam no mesmo credo nacionalista e estetizante. No seu estudo sobre o movimento, o senhor Mário da Silva Brito cita trechos do artigo intitulado "Graça Aranha Esteta" que Cândido Mota Filho, outro líder modernista, publicou em dezembro de 1921, no Correio Paulistano. "Graça Aranha tem uma concepção artística completamente moderna", é uma das afirmações que encontramos nesse longo artigo. Ora, qual era a "lição integral de arte", que no dizer do articulista, trazia Graça Aranha do velho mundo "para os quase leigos, como eu, e principalmente para os mestres do passado, para os consagrados que, do limbo das eras mortas constroem a coroa rutilante que colocam, empavonados, em suas estátuas de sebo?" Era naturalmente, se deixarmos de lado a retórica e o mau gosto, a dupla lição do nacionalismo e do estetismo. Era a sugestão de uma metafísica da vida brasileira que se apoiasse sobre uma concepção estética do universo. Por mais risos e caçoadas que provocassem nos moços iconoclastas de São Paulo e do Rio as palavras um tanto empoladas do escritor diplomata, é indubitável que tudo bem considerado não havia entre eles divergências de base. A idéia fundamental de Graça Aranha, sua convicção de que era uma só e única coisa tentar solucionar o problema brasileiro através de uma

nova compreensão estética ou tentar solucionar o problema estético através de uma compreensão do problema brasileiro - uma tal idéia, embora não fosse formulada com essa nitidez pelo grupo iconoclasta, encontrava-se efetivamente na raiz de todos os seus gestos e atitudes. Suas manifestações em São Paulo, na primeira fase futurista, consistiram apenas numa consciência delirante da realidade da capital bandeirante, de que não estava dissociada a consciência do novo ritmo comunicado à vida pelo desenvolvimento industrial e científico dos nossos tempos. Mas pouco a pouco, à medida que o movimento ganha em extensão, são novas e novas parcelas do Brasil que vão beneficiar do novo interesse manifestado pelo problema estético. Os desentendimentos entre Mário de Andrade e Graça Aranha, a afirmação um tanto surpreendente de Manuel Bandeira a respeito da *Estética* da *Vi*da "que nenhum de nós aceitou", as declarações de Aníbal Machado de que "não sabemos discernir o que queremos, mas sabemos discernir o que não queremos", nada disso deve perturbar a nossa visão do que o modernismo realmente foi: um movimento empenhado em fundir numa atitude única as tendências que se tinham constituído com o Romantismo como os dois pólos entre os quais oscilava continuamente a vida intelectual e artística brasileira - o nacionalismo e o estetismo. Ora, esse propósito está claramente definido na *Estética da Vida.* Se, por conseguinte, os moços modernistas não podiam aceitar um tal livro, se eles se riam "um bocado" das idéias nele contidas era mais por inconsciência do que por outra coisa. É um fato absolutamente indubitável que nenhum outro documento da época exprime, de modo mais completo, o sentido geral do movimento modernista.

Temos de maneira exuberante a prova disso não só nas produções da década propriamente modernista como nos desenvolvimentos intelectuais e artísticos do período subseqüente. Com a exceção de um pequeno número de autores preocupados com o

problema religioso, toda a atividade literária e artística do país se volta, então, para temas brasileiros. Mas no modernismo o ideal nacionalista adquiriu uma significação totalmente diversa daquela que possuía dentro do romantismo. Os temas do modernismo são considerados brasileiros, não porque traduzam a totalidade da realidade nacional, mas, ao contrário, porque exprimem um fragmento, uma parcela, um aspecto isolado dessa realidade. Com o romantismo e sua capacidade de idealização, a realidade brasileira havia sido procurada no que ela podia apresentar de geral, de total, de nacional, no sentido mais estrito da palavra José de Alencar e Gonçalves Dias representam bem essa tendência. Com o modernismo ela é procurada apenas no que pode apresentar de particular, de fragmentário, de regional, embora no espírito das pessoas as palavras agora se confundam e regionalismo tenha muitas vezes o sentido de nacionalismo. Para compreendermos o que se passou deveremos ter presente ao espírito o fato de que entre o romantismo e o modernismo se interpôs a experiência intelectual e artística do realismo. Embora o realismo literário tenha sido uma das *bête noire* do modernismo, embora Oswaldo de Andrade, por exemplo, tenha dito de Zola que o achava "uma besta", a influência do primeiro movimento sobre o segundo é facilmente perceptível no amor pela minúcia, pelo pormenor, pelo fato isolado, que tantas obras de inspiração modernista manifestam. Para os adeptos da nova escola o propósito nacionalista não podia consistir numa vontade de síntese romântica dos elementos de que se compunha a realidade brasileira, mas deveria forçosamente assumir o aspecto de um ideal de análise, vagamente associado aos objetivos da ciência, ao trabalho documentário e às pesquisas de caráter sociológico. Está claro que em tudo isso os modernistas e os seus sucessores não faziam senão confirmar, mais uma vez, a verdade já amplamente manifestada no realismo literário, a saber, que um alto grau de objetividade científica não é incompatível com a atitude mais irremediavelmente estetizante e que ciência e

estetismo não só não são fatores inconciliáveis como também se apresentam em muitos casos como colaboradores e co-participantes no trabalho de solapa das bases éticas de uma cultura.

São assim induzidos em erro os que pensam haver o modernismo possibilitado o aparecimento no Brasil de um novo espírito, menos beletrista, menos estetizante, mais próximo das realidades do país, mais capaz de realizar, através da disciplina da ciência, as condições que são essenciais ao estabelecimento de toda cultura autêntica. Ainda aqui o aspecto de maior objetividade científica, de maior austeridade literária, numa obra como a do senhor Gilberto Freyre, por exemplo, não deveria nos fazer perder de vista o caráter essencialmente estetizante de seus pressupostos. Entre um Mário de Andrade, um Cassiano Ricardo ou um José Lins do Rego de um lado, e um Gilberto Freyre do outro, não há realmente diferenças apreciáveis. Todos esses autores procuraram ou procuram ainda não uma imagem total do Brasil, mas aspectos parciais, esteticamente significativos, de acordo com o mesmo espírito que levaria um romancista da escola realista a selecionar os pormenores significativos da sua visão do mundo. Já indicamos acima que uma tal seleção é predeterminada por pontos de vista que utilizam a roupagem da ciência, mas que representam interesses de uma ordem totalmente diferente. A fé na autonomia da forma, a fé na autonomia do princípio estético foi a mola que agiu secretamente, o fator que preponderou de modo absoluto em todas as manifestações do movimento modernista. Com ele não se abre pois para o Brasil, como muitos pensam, uma nova era de empreendimentos artísticos e literários mais interessados no fundo do que na forma da realidade. Aos romances de Graça Aranha, Oswaldo de Andrade ou Menotti del Picchia, aos poemas de Mário de Andrade, Cassiano Ricardo, Raul Bopp ou Jorge de Lima, às idéias antropológicas, primitivistas ou folclóricas de uns ou de outros poderia bem ter sucedido

a contemplação mais serena de um Brasil que se tornasse o tema constante da nossa literatura, sem que por isso nos sentíssemos obrigados a insistir continuamente sobre o caráter verde amarelo de nossas produções. Se na realidade tal coisa não se verificou, se na verdade o que observamos ainda hoje na nossa literatura é um complexo antieuropeu que faz de seu contato com a realidade brasileira uma relação desequilibrada e histérica, a razão disso devemos procurá-la sobretudo na compreensão puramente estética que temos do Brasil, compreensão da qual as teorias de Graça Aranha são apenas o exemplo mais marcante. Os moços de São Paulo que riam da *Estética da Vida* longe estavam de suspeitar que havia entre o mestre prestigioso e eles próprios afinidades muito mais profundas do que as manifestadas por uma simples identidade de orientação no sentido da brasilidade, afinidades que se exprimiam claramente no comum propósito de contemplar esteticamente a realidade brasileira e fazer do universo brasileiro um espetáculo preferível a todos os demais. Tão convencidos estavam todos eles de que a contemplação estética era a única maneira possível de relacionamento com a realidade nacional que nem por um momento passou-lhes pela cabeça a idéia de que se tinham lançado numa empreitada talvez contraditória – falavam em modernismo ao mesmo tempo em que reeditavam a fórmula romântica de uma rememoração do passado nacional. Uma tal contradição era na verdade inevitável: a contemplação estética exige distância no tempo e no espaço, e por conseguinte, só pode efetuar-se com relação a objetos mergulhados no passado ou situados em regiões longínquas. Por este motivo o estetismo romântico da França do século XIX, na impossibilidade de uma volta à Idade Média, procurou inspiração no exotismo. E pelo mesmo motivo o nosso estetismo modernista, na impossibilidade de compreender a contradição íntima de sua posição, procurou sua inspiração nos sedimentos já depositados do processo evolutivo da vida brasileira: papagaios, lendas amazônicas, antropofagia,

folclore, problema das relações entre a Casa Grande e a Senzala, problemas regionais de longa data, escombros das antigas estruturas econômico-sociais etc., enfim toda uma série de reminiscências que conseguem penetrar um momento o espaço tumultuoso da situação contemporânea, mas que recuam logo para voltar à sua posição de sombras, valendo como valem unicamente pelo caráter de recordação e pelo sabor de saudosismo que deixam no espírito de leitores, cada dia mais convencidos de que fora do passado não há salvação para a literatura brasileira.

Ora, o que o modernismo não soube fazer, isto é, criar uma literatura brasileira que se oriente não somente para o passado como também para o futuro, constitui ainda hoje o problema máximo da nossa cultura intelectual e artística. Mário de Andrade teve toda razão em afirmar contra Ascendino Leite que as promessas e idéias do modernismo estavam sendo cumpridas em 1940 por uma plêiade de escritores notáveis, pois basta citar nomes como José Lins do Rego, Marques Rebello, Gilberto Freyre, Rachel de Queiroz, Sérgio Buarque de Holanda, Guimarães Rosa, para verificar até que ponto o clima do modernismo permanece inalterável, ainda em nossos dias. O limite do ano de 1930, que se convencionou estabelecer como termo de duração do movimento, a substituição das preocupações estéticas por preocupações políticas constituem, na realidade, pormenores sem importância, nas linhas gerais do problema. Que Graça Aranha tenha indicado a necessidade de dar ao movimento um complemento político, que José Américo tenha procurado emprestar ao seu romance um sentido social, que Plínio Salgado e Jorge Amado tenham julgado artisticamente preferível colocar a arte a serviço de um ideal político, nada disso modifica o fato da posição eminentemente estetizante em que se colocaram para contemplar a realidade brasileira. Os que pensam o contrário, os que julgam ser possível superar o estetismo

transportando simplesmente seus problemas para o campo da política se esquecem de que essa última não é uma atividade autônoma, mas depende inevitavelmente de pressupostos certos, sejam eles éticos, estéticos ou oportunistas. No caso de um Plínio Salgado, de um Jorge Amado o problema político se configurou na base de uma concepção estetizante da realidade brasileira, aceita sem exame. E não há pois razão para apresentá-los como exceções dentro da situação geral da inteligentsia nacional durante os anos que se seguiram ao período mais restrito em que se convencionou colocar a ação direta, revolucionária e libertadora do movimento modernista.

Mas, dirá talvez algum leitor, que outra atitude seria possível tomar em face do problema brasileiro? Como considerar a realidade nacional sem estetismo, supondo que os argumentos até aqui desenvolvidos tenham um certo fundamento? É naturalmente como um esforço para responder a uma tal pergunta que gostaríamos que fossem interpretadas muitas das páginas deste livro. Mas a questão não é fácil. Compreender eticamente a realidade brasileira: uma tal sugestão correria entre nós o risco - mesmo depois de tudo o que já dissemos - de ser interpretada como uma tentativa de escravizar o homem, a arte, a literatura brasileira a um sistema de normas, preceitos e obrigações. Compreender tem para nós o sentido de aceitar, de perdoar - como admitir pois uma compreensão que impusesse deveres e prescrevesse restrições? Criar artisticamente não nos parece possível sem o gozo de uma inteira liberdade estética - como pois admitir a intromissão de princípios éticos que iriam certamente entravar, senão suprimir totalmente, o privilégio dessa liberdade? A questão não fica resolvida quando se argumenta que a liberdade estética só é prejudicada quando o objetivo moral se torna um intuito consciente do artista, quando se afirma que idéias morais bem sedimentadas, bem repousadas nas camadas profundas do inconsciente do artista podem eventualmente

encontrar expressão estética sem prejuízo da espontaneidade do esforço criador. E não fica resolvida porque neste caso não há conflito entre o ético e o estético, porque neste caso os dois aspectos da realidade se encontram ligados numa unidade harmoniosa e indissolúvel que atesta por isso mesmo uma situação de cultura na qual não se conhecem ainda as contradições íntimas e os dilaceramentos.

Não, se o problema de uma compreensão ética da realidade brasileira se coloca de maneira pungente para nós, a razão disso devemos procurá-la nessas contradições íntimas, nesse dilaceramento próprio da cultura moderna - não no desejo de moralizar a nossa gente, a nossa arte e a nossa literatura. É um fato absolutamente inevitável de nossa época que o elemento estético não implica necessariamente o elemento ético - que ele só o implica em casos extremamente excepcionais e que melhor valeria nunca levar em conta. Os nossos intelectuais que procuram defender a liberdade da criação artística contra a intromissão de elementos morais parecem raciocinar como se esses elementos devessem se encontrar sempre, forçosamente, nas camadas profundas do inconsciente do artista, parecem se julgar instalados – nas épocas felizes da criação artística – nas épocas de Homero, dos trágicos gregos, de Dante e de Giotto - quando não havia contradição entre as tendências éticas e os impulsos estéticos do homem. O fato porém é que os tempos mudaram e que é impossível compreender a produção artística dos nossos dias sem atentar ao dilaceramento profundo que se verificou no espírito do homem. Não existe uma "estética perene", como não existe uma "filosofia perene" e os críticos que defendem do modo mais intransigente a pureza estética de uma obra de arte e o seu pressuposto implícito, a presença da moralidade nas camadas profundas do inconsciente do artista que a realizou – esses críticos, dizíamos, ficariam talvez surpresos se lhes fosse declarado que uma tal atitude denota não um espírito progressista,

não uma mentalidade verdadeiramente emancipada, mas uma incompreensão completa da situação espiritual contemporânea e .a subordinação total a um sistema de conceitos, só possíveis dentro do arcabouço de uma "estética perene", isto é, de uma estética enfaticamente desatualizada.

O que os críticos ligados ao nosso movimento modernista não souberam compreender é que, quisessem eles ou não, éramos parte integrante de um momento determinado da cultura ocidental e nos havia cabido o singular destino de representar apenas um dos elementos que se afrontam nesse momento cultural num conflito de conseqüências incalculáveis - o elemento estético. O que eles não souberam compreender é que desde o começo de nossa emancipação política havíamos assimilado, em largas doses, as idéias mestras do estetismo e que quando a necessidade de compreender a realidade brasileira se nos tornou mais imperiosa, fora como compreensão meramente estética que havíamos interpretado tal imperativo. Encolhidos dentro da arca do estetismo, raciocinávamos como se essa arca representasse o mundo inteiro, como se esse mundo não tivesse sido fragmentado e como se vivêssemos ainda nos tempos de Homero, de Sófocles e Dante. O problema moral só era evocado se um artista menos obediente ao darões do estetismo, como o senhor Otávio de Faria, por exemplo, fizesse irrupção no mundo das letras exprimindo de modo mais direto e consciente ao infrator que um pecado de indiscrição havia sido cometido. O recinto da arte havia sido profanado. Urgia reprimir os elementos morais para as camadas profundas do inconsciente se se quisesse verdadeiramente criar um mundo de beleza. E o problema verdadeiramente essencial das relações entre o Bem e o Belo ficava assim reduzido a uma mera questão de etiqueta, à questão de manter o Bem a uma distância respeitosa do Belo, à questão de convencê-lo das virtudes da discrição, modéstia e renuncia de si próprio em favor

do brilho e magnificência daquele que havia sido dependente mas que agora queria ser autônomo.

Hoje vai se tornando perfeitamente claro que uma compreensão meramente estética da realidade brasileira é insuficiente. A nossa despreocupação pelo elemento moral provém da ilusão em que vivemos de que a área do estetismo representa o mundo na sua totalidade. Quanto tempo durará ainda esta ilusão? Que faremos quando adquirirmos noção exata de que vivíamos num fragmento de mundo, não no mundo inteiro? Que concepções elaboraremos em torno de um ideal de Beleza que não seja mais capaz de viver em perfeita harmonia com o ideal do Bem, seja como dependente, como igual ou como guia, mas que, ao contrário, se sinta ameaçado pelo seu companheiro e tentado a tomar medidas de franca hostilidade?

Uma tal situação nos obrigará a tomar consciência do problema ético, pois seria impossível ao esteta imaginar medidas contra uma realidade que não conhecesse. Na medida em que a idéia que se tiver do Belo for afetada pela idéia que se tiver do Bem, a posição espiritual representada pelo estetismo se tornará impossível. O Brasil acederá a uma compreensão ética de sua própria realidade, não por um efeito de propaganda moralista, mas em virtude do simples desejo de atualizar e de tornar mais conformes às suas necessidades espirituais os fundamentos de suas teorias estéticas.

É nesse sentido que o exemplo dos russos, de Dostoievsky em particular, nos parece extremamente importante. Não pretendemos aqui fazer a apologia da literatura russa do século XIX como se ela constituísse o *vade mecum,* a única solução possível para as dificuldades intelectuais e artísticas em que nos encontramos. Muito menos pretendemos indicar em Dostoievsky o modelo por excelência

para as nossas jovens imaginações romanescas. Temos bem presente ao espírito o caso do senhor Lúcio Cardoso, que sem ter bem apreendido o clima intelectual e moral evocado nas obras do grande romancista russo, julgou ter encontrado um patrono espiritual para as mais insólitas produções que uma imaginação desordenada é capaz de realizar. A Rússia entretanto e em particular Dostoievsky têm a nos ensinar uma lição extremamente útil e uma lição tão mais proveitosa quanto pode nos ser ministrada por via emocional e dispõe por isso de meios eficazes para marcar de maneira profunda nossa sensibilidade - a lição de como cultura universal e realidade nacional podem se interpenetrar criando valores de uma tal significação que se pode dizer sem exagero que no fim do século XIX nenhuma literatura européia resumia a situação a que havia chegado o homem ocidental do modo pleno e amplo por que o haviam feito os russos.

O que salvou os russos de uma mera compreensão estética de si mesmos - eles que se deixaram penetrar de modo tão intenso pelas idéias francesas do Século das Luzes - foi, naturalmente, uma consciência religiosa extremamente viva. Nós pelo contrário, fracamente dotados de espírito de religiosidade sucumbimos facilmente às tentações do estetismo. Devemos concluir da diversidade dos dois pontos de partida que os resultados obtidos deverão ser forçosamente diferentes e que não há por conseguinte razão para crer que e exemplo russo possa nos ser de alguma utilidade? Uma tal conclusão não levaria em consideração o fato de que a França, com todo o seu estetismo romântico, foi uma das nações européias onde o pensamento russo do século XIX exerceu um maior impacto e que o revigoramento literário e artístico que se pode notar no fim daquele século na França, sobretudo através da influência de Gide, foi devido em grande parte à comoção espiritual causada pela descoberta de Dostoievsky.

Dostoievsky se interessou pela Rússia mas se interessou ainda mais pelo homem. Se as idéias do estetismo tivessem predominado no seu espírito, ele teria sido incapaz de criar figuras verdadeiramente universais. A alma russa lhe teria então parecido ser o resultado de uma combinação de influências diversas, sangue tártaro, civilização bizantina, migrações mongólicas, da mesma forma que nós procuramos adivinhar o segredo da psicologia brasileira, utilizando as chaves interpretativas que nos fornecem o negro, o índio e o português. Sua obra teria tido então uma significação nacional, teria representado os valores imanentes elaborados por uma sociedade sem abertura para a totalidade do mundo, em outras palavras, lhe teria faltado um sentido verdadeiramente universal. Uma das confusões mais comuns nos tempos que correm é se pensar que o caráter universal de uma cultura nacional depende exclusivamente dessa coisa misteriosa que é o gênio de um só indivíduo e que se um país como o nosso, por exemplo, não conseguiu ainda se alçar culturalmente ao nível em que se debatem as grandes idéias universais é porque não tivemos ainda a felicidade de encontrar no espírito dos nossos maiores representantes o gênio capaz de nos elevar a tais alturas. Uma tal noção nos instala numa espécie de fatalismo cultural e parece nos desobrigar da necessidade de investigar que condições seriam requeridas para a conquista de um espírito universalista. Ela nos induz também ao preconceito de que não há contradição entre cultura nacional e cultura universal, uma vez que tudo depende do maior ou menor grau de genialidade dos criadores espirituais que integram uma cultura. A busca de um espírito nacional seria então para os que pensam assim uma espécie de primeira etapa no desenvolvimento de uma cultura que, chegando ao seu termo, atingiria o plano universal. O problema todo consistiria em agir sem pressa, em saber esperar, em não falsear uma cultura procurando emprestar-lhe atributos universalistas para os quais não estaria ainda preparada, finalmente, em desenvolver, na expectativa paciente do momento

glorioso de seu aparecimento no cenário mundial, aquelas características nacionais que a tornariam autêntica e a prepararíam assim para a conquista da verdadeira universalidade.

Chamamos tal opinião de preconceito, mas na verdade nos encontramos aqui diante de idéias tão comumente admitidas que melhor valeria fazer uma pausa para discutir a questão mais a fundo. A noção de que não há contradição entre o conceito de cultura nacional e o de cultura universal resulta naturalmente da observação feita e da experiência que se pode ter com relação às diversas culturas históricas nacionais que são representantes indiscutíveis da cultura universal. Dessa observação e dessa experiência resulta a convicção de que uma idéia de cultura universal está sempre enraizada num solo nacional e que portanto universalismo em cultura não quer dizer procura de terreno neutro, abstrato, mas simplesmente o desejo de criar valores que, embora concretos e particulares, tenham o poder de persuadir povos outros que aqueles que os criaram. Parece assim ficar justificado o propósito de concentrar toda a atenção sobre as características nacionais das diferentes culturas, uma vez que o sentido universalista emergirá ou não nessas culturas, segundo o maior ou menor gênio de seus representantes, mas nunca em oposição ao seu sentido nacional. O curioso entretanto é que a história moderna não nos oferece exemplos de culturas nacionais que tenham, por si próprias, adquirido um sentido universal. Nela, sempre que um povo elaborou valores suscetíveis de interessar à humanidade inteira foi o contato com idéias universais, previamente elaboradas, que o tornou capaz de realizar uma tal façanha. A Itália, a França, a Inglaterra e a Alemanha não teriam podido se universalizar, ao mesmo tempo que se nacionalizar, antes da influência que através do Renascimento sofreram de certos elementos da cultura grega. A Rússia igualmente, no século XIX, não teria podido se universalizar ao mesmo tempo

que se nacionalizar, se a cultura bizantina não tivesse previamente exercido sobre ela uma influência preponderante. Por conseguinte parece de todo fútil a esperança de que uma cultura nacional se universalize sem a assistência externa de idéias universais. O nosso problema fica assim reduzido da questão de saber se há ou não contradição entre cultura nacional e cultura universal para a interrogação muito mais restrita sobre quais seriam as características de uma idéia capaz de interessar a humanidade inteira, de uma idéia de sentido verdadeiramente universal.

Colocado nesses termos o problema não comportaria uma resposta satisfatória. Se uma idéia universal não é, como já dissemos, uma idéia abstrata, se nela deve ser visível a qualidade concreta e particular que lhe transmitiu o solo nacional donde surgiu, como distinguir entre as diferentes idéias concretas e particulares aquela que poderá aspirar ao título de idéia universal? Parece evidente que os conceitos de concreto ou particular, de universal ou abstrato não nos permitem resolver o problema. Para abordá-lo com alguma probabilidade de sucesso as noções a que deveríamos recorrer talvez fossem as de transcendência e imanência. A história nos ensina que só as culturas que comportam um elemento de transcendência apresentam verdadeiramente um sentido universal. Se as civilizações chinesa e hindu, apesar de toda a genialidade de um Confúcio ou de um Buda, não lograram alcançar significação universal, a razão disso deveremos procurá-la, provavelmente, no fato de que elas representavam tipos imanentes de cultura. Na cultura de tipo imanente as idéias e os valores são como plantas, como árvores que só vivem dentro de determinadas condições climatéricas. E por mais geniais que sejam os seus representantes esse tipo de cultura jamais conseguirá dar origem a produtos capazes de sobreviver a uma transplantação em climas diferentes.

E que plantas, que árvores são essas produzidas pela cultura de tipo transcendente e capazes de sobreviver aos rigores de uma tal transplantação? Ao responder a essa pergunta estaremos respondendo, ao mesmo tempo, ao conjunto de problemas que a consideração da obra de Dostoievsky nos havia sugerido - essas árvores correspondem às idéias implícitas na concepção de uma ética transcendente. Se as criações do grande romancista russo têm um sentido universal e não somente nacional, a razão disso deve ser procurada não na circunstância de sua genialidade, que é indiscutível, mas no fato bem mais decisivo de que ele se esforçou por compreender não a natureza estética, mas a natureza ética do homem russo: pois o que o preocupava era saber não se esse homem manifestava atavismos tártaros, mongólicos ou bizantinos, mas se ele se mostrava sensível à idéia do Bem transcendente.

Tal é o ensinamento que julgamos ser possível recolher dos livros de Fiodor Dostoievsky. O sentimento de profunda participação que experimentamos ao contato de suas criações romanescas, ao contato dessas almas dilaceradas e atormentadas pelas idéias do Bem impotente e da Beleza conspurcada - como seria possível suscitá-lo numa literatura que se preocupasse unicamente com as origens históricas do povo russo, com o seu folclore, com suas peculiaridades sociais, com seus cruzamentos raciais? Tal é entretanto o programa que nos legou o modernismo, tal é o programa que ainda hoje uma grande parte dos nossos intelectuais não abandonou. A sociologia do senhor Gilberto Freyre, por exemplo, que tanto ruído tem feito em nossas letras, constitui a execução mais radical desse programa. Crê assim o seu autor estar insuflando um novo espírito na inteligentsia brasileira, estar promovendo um gosto pelos aspectos autênticos da cultura, estar liquidando, de uma vez por todas, a nossa subserviência intelectual à Europa, nossa submissão diante de valores falsos, de um universalismo duvidoso.

Na verdade o senhor Gilberto Freyre está apenas prolongando o estetismo do nosso século XIX sob uma outra forma, é verdade, mais científica, mas nem por isso menos nociva e infecunda. Suas amizades com talentosos professores de instituições estrangeiras, suas relações com meios universitários de alto nível e o interesse que sua obra desaperta em tais meios não confere a essa obra um sentido mais universal. O autor de *Casa Grande* e *Senzala* é provavelmente um dos maiores responsáveis pelo extremo paroquialismo a que tem chegado a consciência brasileira. Seu estetismo científico torna-o completamente impermeável aos valores que poderiam ampliar as dimensões internas de nossa cultura e torna-la capaz de resistir ao narcisismo em que vai progressivamente afundando. Como adepto fiel do estetismo ele aprova o processo em virtude do qual os valores éticos universais ter-se-iam abrasileirado, colocando-nos, como inutilmente espera, em condições de oferecer uma contribuição original ao patrimônio geral da cultura humana. A relativa objetividade das ciências sociais lhe parece assegurar ao esforço que empreendeu na apreciação dos fatos da vida brasileira uma imparcialidade que o simples artista empolgado pela idéia verde amarelo não é capaz de manifestar. Mas por mais que procure dominar os seus movimentos de impaciência, o preconceito antieuropeu explode em inúmeras passagens de sua obra e de uma maneira tal que nos faz suspeitar da solidez de seus conhecimentos em matéria de história cultural da Europa. Assim, apesar de insistir na predominância dos fatores culturais sobre os raciais, a Espanha e Portugal seriam, a seu ver, países semieuropeus. E a Itália, a Iugoslávia, a Grécia? Segundo seu critério eles deveriam também ser considerados países semieuropeus. O que é curioso nesse autor tão preocupado em salientar a pouca importância do elemento racial é a circunstância de que para ele só faz figura de europeu o homem de pele rosada, olhos azuis e cabelos loiros - concepção da Europa da qual o mínimo que se pode dizer é

que ela se identifica com o racismo mais estetizante e mais intransigente[22].

Grande seria sem dúvida a perplexidade do senhor Gilberto Freyre se lhe fosse asseverado que falta à sua obra uma compreensão mais justa e um estudo mais cuidadoso das coisas européias. Grande seria sua surpresa se lhe fosse indicado constituir isso uma condição indispensável para que fosse atingida uma verdadeira imparcialidade na sua obra de historiador da cultura brasileira, para que fosse afirmado um verdadeiro espírito científico nas suas pesquisas de sociólogo. A grande imparcialidade a realizar na obra de cultura não é aquela que consiste em prestar nos momentos solenes fingidas homenagens aos valores superiores para tentar desmoralizá-los em seguida à custa de alfinetadas; é antes a que nos incumbe, como seres livres e que aspiram à cultura, diante do conflito entre tais valores. Na qualidade de seres livres gostaríamos de afirmar a nossa independência, fazendo uma escolha arbitrária em desobediência ao imperativo próprio a cada um desses valores. Mas na qualidade de seres que aspiram à cultura sabemos que ao afirmar assim nossa independência estaríamos nos privando, em nome de uma falsa liberdade, das fontes da verdadeira espiritualidade. Entre os valores em conflito, entre o princípio ético e o princípio estético não há pois escolha possível - a única solução viável é aceitar o conflito e a dilaceração; e quando um homem afirma que os valores éticos deveriam ser outra coisa que aquilo que eles realmente são, o que no fundo ele está professando é a velha religião do estetismo.

[22] Em *Sobrados e Mucambos* o suor Gilberto Freyre fala mesmo "do Nosso Senhor ruivo *que* se *supõe ser* o *histórico ou* o ortodoxo". (O grifo é nosso).

VIII. A procura de soluções. Maior ênfase no princípio ético. A oposição entre o transcendente e o imanente, entendida como oposição entre o ético e o estético. Atualidade de Sócrates

VIII. A procura de soluções. Maior ênfase no princípio ético. A oposição entre o transcendente e o imanente, entendida como oposição entre o ético e o estético. Atualidade de Sócrates

Neste capítulo, o último consagrado a uma série de problemas apaixonantes e capazes de fazer perder o sono a quem vai ao seu encontro numa meditação sobre o destino da cultura brasileira - o último consagrado a uma série de reflexões que, se traem intranqüilidade com relação às perigosas perspectivas abertas à nossa inteligência, não deixam também de acusar as fortes esperanças de quem confia na vontade de crescer de nossa gente - neste capítulo onde procuraremos reunir os diversos fios da meada que vínhamos tecendo com o objetivo de representar num desenho único as dificuldades e decepções causadas pela Europa no terreno cultural e ao mesmo tempo os motivos que temos para não desesperar, perdendo-nos pelos caminhos incertos de uma cultura autêntica - neste capítulo de conclusão procuraremos dar ainda mais ênfase à nossa convicção de que só através do velho continente poderemos adquirir cultura. Toda a questão é de saber se queremos ou não nos compenetrar do muito que a Europa pode significar para um povo como o nosso e da necessidade urgente em que nos encontramos de aprender esta primeira lição, sem atitudes de falsa condescendência, com a modéstia e humildade de verdadeiros aprendizes.

Havíamos iniciado as nossas indagações sobre a realidade brasileira, reconhecendo a importância que assumia para nós a idéia do desenvolvimento; mas havíamos também assinalado que essa idéia que representava o produto perfeitamente natural da consciência de

nossa situação de país jovem, adquirira nas últimas décadas uma significação especial, uma significação que lhe parecia conferir direitos a intervir na problemática da cultura brasileira. Ora, a idéia do desenvolvimento só estaria capacitada para realizar uma tal intervenção, só poderia revestir-se de uma verdadeira eficácia só poderia transformar-se numa idéia-força se renunciasse ao seu sentido amplo e vago para adquirir um significado mais preciso. Foi procurando demonstrar como esse significado mais preciso não poderia ser outro que o defendido pelas posições materialista, economista e marxista que julgamos ter estabelecido o fato de não haver na ideologia desenvolvimentista elementos de autenticidade mais reais do que os existentes na antiga cultura ornamental. Entre os marxistas de hoje e os românticos, os positivistas ou os modernistas de ontem, não víamos assim que houvesse verdadeiramente no Brasil grandes diferenças a assinalar.

O grande argumento dos partidários de uma cultura brasileira orientada para o desenvolvimento parece assim cair por terra. O adepto fervoroso do marxismo poderá preservar seu entusiasmo, visto que o complexo de superioridade que o anima deixa-o naturalmente ao abrigo dos imperativos mais prementes do bom senso e da verdade. A noção que tem de possuir uma estrutura de consciência superior a dos espíritos meramente burgueses infundir-lhe-á a coragem de praticar os atos de selvageria intelectual necessários à liquidação de toda tradição cultural, e com mais forte razão aqueles que arrasariam uma tradição tão exígua quanto a nossa. Mas a boa consciência de estar realizando uma obra patriótica será prejudicada pela grande dúvida, pela questão de saber se o desenvolvimento que propugna é o do Brasil através de uma ênfase nos elementos autênticos de sua cultura, ou o do marxismo através de sua infiltração nos países que não tiveram ainda a oportunidade de elaborar uma cultura verdadeiramente autêntica.

O que no pensamento desenvolvimentista produz uma sensação desagradável é a atmosfera de clandestinidade em que muitos de seus itens parecem estar envolvidos. Se os seus adeptos pensam que o marxismo representa realmente o *non plus ultra* do pensamento contemporâneo, por que não o declaram abertamente, por que não procuram justificar de maneira leal e franca esse seu modo de pensar? Entretanto em lugar disso o que vemos são alusões veladas, são referências pouco explícitas, são estilos de dizer e de definir que pressupõem haver sido o problema amplamente discutido pela inteligentsia brasileira. Digamos aqui da forma mais insistente e inequívoca que tal não é o caso. O marxismo enquanto marxismo jamais foi discutido no Brasil de modo apreciável. Os intelectuais brasileiros que por ele se interessam procuram associá-la ao prestígio de uma cultura autêntica, o que parece indicar que por si só, abandonado aos seus próprios recursos, o marxismo teria poucas possibilidades de suscitar entusiasmo em nossa gente.

E curioso observar essa pouca disposição manifestada pelos intelectuais desenvolvimentistas para enfrentar sem subterfúgios os problemas que o marxismo levanta. O economismo, o historicismo, o sociologismo são naturalmente tomadas de posição que mereceriam, cada uma de per si, discussões prolongadas. Todas as três estão compreendidas no ponto de vista marxista cujos adeptos, não obstante, evitam discuti-las de modo aprofundado. Mas de um representante do pensamento desenvolvimentista seria normal esperar que discutisse tais posições, uma vez que diante delas pretende ser capaz de assumir uma atitude crítica; entretanto é extremamente duvidoso que jamais o faça pois dá-nos sempre a impressão de que para si próprio constituem elas não teorias, mas axiomas, anteriores e superiores a qualquer idéia. Dir-se-ia que, a seu ver, sem economismo, historicismo e sociologismo estaríamos desprovidos do mínimo da instrumentação necessária para o ato mesmo de pensar.

Como já dissemos no começo deste livro, o debate intelectual com marxistas é coisa inteiramente impossível. A pretensão que têm de possuir uma estrutura de consciência diferente da estrutura da consciência burguesa, torna-os inacessíveis, ou melhor, impermeáveis aos argumentos mais persuasivos. Mas no Brasil não são eles e sim os intelectuais desenvolvimentistas – que recusam o rótulo do marxismo sem deixar de professar a série completa de seus artigos de fé - os que colocam mais em perigo o desenvolvimento natural e sadio de nossa cultura. O tipo de ideal ético que propõem a uma nação como a nossa, intoxicada de estetismo, é de caráter imanente, isto é, relativo e subordinado a princípios inidôneos e obscuros. O arrivismo intelectual com que tentam resolver todas as questões, simplificando-as a um tal ponto que passam a não mais constituir o que antes eram, isto é, problemas - um tal arrivismo exerce sobre nossa gente, incerta quanto aos rumos intelectuais que deverá tomar, um poder de sedução que seria insensato procurar subestimar. A pretensão de serem os defensores de uma forma de pensamento cientifico - em oposição ao pensamento literário e estético das gerações passadas - permite-lhes impor a espíritos despreparados e desprevenidos, idéias cuja autoridade deriva unicamente da audácia dogmática com que são propagadas. O marxismo camuflado em desenvolvimentismo está representando para uma parte da atual geração brasileira o que o positivismo de Auguste Comte representou para um grande número de nossos intelectuais do fim do século passado e do começo do presente: uma tentativa de combater o estetismo, de superar o tipo de pensamento disponível e gratuito. Não contando entretanto (como não contava o positivismo de Comte) com elementos que permitam uma análise aprofundada das causas de nossa desorientação intelectual e moral, o marxismo dos nossos intelectuais desenvolvimentistas vai se revelando ser mais um fator de perturbação do que de uma justa apreciação dos problemas. Num país como o nosso, onde o espírito cientifico ainda está por se

desenvolver, apresentar o marxismo como uma "ciência" é comprometer de uma vez por todas nossas possibilidades de chegarmos um dia a adquirir uma educação verdadeiramente científica. Num país como o nosso, onde a moralidade se encontra sufocada e desvirtuada pelos acréscimos, superposições e falseamentos do estetismo, defender a hipótese de uma ética marxista é comprometer de uma vez por todas nossas possibilidades de chegarmos um dia a compreender verdadeiramente o que seja o espírito ético. Como seus predecessores positivistas, os marxistas se referem a uma porção de coisas com um ar de condescendência que se justificaria mal, mesmo se estivéssemos convencidos de que falam de noções bem compreendidas e assimiladas. Mas basta ouvi-los pronunciarem-se sobre filosofia, ética, cultura, etc., para perceber que essas concepções básicas, ao serem acolhidas pela consciência marxista - estruturada como já sabemos de modo especial - assumem uma existência de fantasmas e passam a obedecer a leis curiosíssimas, que não são em todo caso as que haviam configurado a realidade histórica do homem. Por esse motivo o marxismo é uma concepção revolucionária, isto é, uma concepção que não procura interpretar o mundo, mas entende que o importante é unicamente transformá-lo. Registremos sem comentários essa pretensão de transformar o mundo que se baseia numa real incapacidade de interpretá-lo, como se nos fosse possível efetuar modificações não arbitrárias num objeto cuja estrutura íntima nos fosse ignorada - e precisemos tão somente as conseqüências éticas que teria para o Brasil um tal desejo de transformação.

Comentadores e admiradores de Karl Marx, baseados na revelação que teria constituído a publicação de certos manuscritos seus, abandonados durante muito tempo ao esquecimento e só neste século divulgados, procuram reabilitar sua figura à custa de retoques feitos e de atenuações introduzidas nas caricaturas simplistas através das quais

o inimigo implacável do sistema capitalista e da sociedade burguesa manifestou a sua discordância do mundo em que vivia. Esse desejo de evitar contrastes por demais violentos e dissonâncias por demais excessivas leva-os mesmo a ligar ao nome do mestre que admiram as reputações de um Kierkegaard ou de um Nietzsche, os quais, segundo esses comentadores, embora reagindo diferentemente, de acordo com os respectivos temperamentos, contra os males de um século desorientado, o fizeram a partir de perspectivas idênticas às de Marx, isto é, a partir de perspectivas éticas. Uma tal aproximação que do ponto de vista marxista possui certamente a significação de uma honraria conferida às figuras dos filósofos "espiritualistas", teria indubitavelmente provocado neles - se fossem ainda vivos para divertir-se com o caráter gratuito dessa distinção honorífica - um movimento irresistível de ironia e malícia. Nem Kierkegaard nem Nietzsche teriam jamais podido levar a sério os pronunciamentos simplistas de Marx sobre a filosofia, sobre a religião, sobre a cultura. A posição espiritual em que se encontravam resultava de uma meditação profunda sobre os fundamentos éticos da cultura, enquanto que a posição de Karl Marx resultava de um impulso irrefletido de humanitarismo que ele, na sua ingenuidade, confundia com humanismo. Se as meras preocupações éticas bastassem para resolver os difíceis problemas criados pela situação espiritual dos nossos tempos, não só Marx, mas muitos outros espíritos que se têm devotado à causa da moralidade, poderiam hoje pretender ao título de mestres ou guias da humanidade. Mas o acesso a uma tal dignidade não é tão fácil quanto à primeira vista seríamos levados a julgar. Marx procurou conferir autoridade ao seu impulso ético, emprestando-lhe o caráter de ciência. Todas as contradições e ambigüidades fáceis de registrar no marxismo provêm justamente do fato de que Marx desejou nos apresentar como um sistema de leis científicas, o que não é senão o resultado de análises feitas no espírito de um humanitarismo cego e instintivo. A sua teoria da "mais valia", baseada na noção circular do

valor do trabalho, entendido como mercadoria, não teria sentido sem uma série de pressupostos de ordem ética, que por mais admiráveis que sejam, não foram submetidos à luz da reflexão critica e científica. Ora, o que teria podido conferir autoridade à ética marxista teria sido justamente esta fusão íntima do princípio moral e do princípio racional que encontramos em Kierkegaard e em Nietzsche, mas que está totalmente ausente da obra de Marx. Sua ciência é uma coisa, seu impulso ético uma outra totalmente diferente. Como Auguste Comte, Marx não compreendeu que antes de criar uma ciência social ter-lhe-ia sido indispensável consolidar, por meio de uma investigação racional, os fundamentos éticos de uma tal ciência, ao invés de escolher arbitrariamente como alicerces sobre os quais levantar sua estrutura, ingredientes que nenhuma análise anterior havia indicado serem capazes de constituir os elementos básicos de uma concepção da sociedade. Se Marx tivesse refletido seriamente sobre os pressupostos éticos de suas análises econômicas, teria compreendido que sua indignação contra a exploração capitalista derivava de princípios que emprestavam ao homem uma série de atributos: dignidade, tendência à plenitude intelectual e moral, consciência da solidariedade humana, enfim, uma quantidade apreciável de concepções que constituem, por si próprias, um vasto conjunto de problemas, a serem resolvidos de modo direto e exclusivo e não através do processo indireto e aleatório de uma panacéia econômica.

Mas não. Marx não achou necessário refletir sobre o problema ético, ou melhor, dedicou a esse problema o tempo estritamente indispensável para fazer sua famosa descoberta sobre a dependência em que o mesmo se encontrava com relação aos processos de produção econômica. Uma tal descoberta teria sido admirável se ela lhe tivesse permitido efetuar suas análises econômicas sem o auxílio do princípio ético. Mas o que vemos na realidade? As mais simples peças

de seu raciocínio econômico perderiam todo e qualquer sentido sem uma referência imediata ao espírito humanitarista que domina toda sua obra. Esse humanitarismo irrefletido constitui a bem dizer, uma forma de moralidade que apresenta, quando comparada à ética humanista helênica ou cristã, uma disposição inegável ao exagero e ao transbordamento. As classes proletárias representam para Marx o Bem absoluto, as classes abastadas o Mal absoluto, e por mais que ele procure disfarçar sob a capa de análises científicas o caráter irredutível e mesmo feroz dessa oposição não nos é possível entreter dúvidas sobre seu verdadeiro pensamento. É significativo que uma época como a nossa, que se julga extremamente sofisticada e que se gaba de ter superado a posição simplista de uma ética baseada na antinomia radical e irredutível dos princípios do Bem e do Mal, é significativo, dizíamos, que uma tal época possa ao mesmo tempo, ludibriada pelas fumaças da ciência, prestar ouvidos a uma doutrina que restabelece essa antinomia em todo o seu radicalismo e irredutibilidade, não só no plano individual como também no plano nacional e mesmo internacional. Os comentadores de Marx que nos explicam não haver ele responsabilizado os homens mas o sistema, não haver ele acusado os capitalistas mas o capitalismo e o capital, fazem ao seu herói a injustiça de acreditar que a capacidade de se indignar, de se deixar levar a transportes de fúria e de cólera, por ele tantas vezes manifestada, pudesse se exercer diante de símbolos e de entidades abstratas.

Mais do que um cientista Marx foi um moralista. E se empregamos essa palavra é para fazer ressaltar o lado negativo de toda atitude ética irrefletida, lado negativo de que o mundo intelectual se teria facilmente apercebido se o elemento ciência não tivesse emprestado ao pensamento de Marx um caráter ilusoriamente racional. Mas, repitamos ainda uma vez, como manifestação de pensamento ético as idéias de Marx se situam no plano da mais cega irracionalidade

que não é aqui sinônimo de uma apreensão emocional de valores morais, segundo as concepções de um Max Scheler ou de um Nicolai Hartmann, mas que significa ao contrário uma real incapacidade de apreender a verdadeira estrutura dos valores morais em virtude de uma profunda desordem emocional.

Um tal autor evidentemente não seria o guia mais indicado para orientar a cultura brasileira. Nem a ciência nem o moralismo de Marx seriam capazes de nos curar do nosso presente estetismo, como a ciência e o moralismo de Auguste Comte não foram capazes de curar o estetismo das gerações brasileiras dos fins do século passado e do começo do atual. Alguns escritores nossos ainda vivos ou recentemente desaparecidos, ao mesmo tempo em que traem simpatia pelas idéias marxistas, parecem se apresentar à nossa consideração crítica como um desdobramento natural do movimento modernista. Pelo menos é fato indubitável que fazem ou fizeram do nacionalismo cultural o seu grito de batalha. De um modo geral, o desenvolvimento inevitável do marxismo no cenário mundial que o levou, face à idéia nacionalista, a renunciar ao seu caráter internacionalista, explicaria sem dificuldade o nacionalismo político de nossos marxistas militantes; mas o que dizer do nacionalismo cultural daqueles escritores pós-modernistas? Para que se configurasse entre nós uma compreensão nacionalista do nosso destino espiritual seria necessário que existissem também razões de ordem cultural agindo em tal sentido. E essas razões existem. Elas podem se resumir no fato de que a ética marxista, em virtude mesmo de sua irreflexão, procura constituir-se através de princípios imanentes à realidade social, e é por isso levada a considerar como uma forma de alienação toda adesão a idéias que se apresentem como um contraste a essa realidade. Ora, é todo o conjunto da cultura européia que passa assim a ser considerado como um contraste à realidade brasileira, que passa assim a representar para os nossos autores de disposições

marxistas, o princípio transcendente que violaria a virgindade da nossa imanência nacional. Não compreendendo que esse ideal de imanência nada mais é do que um subproduto da cultura européia, a conseqüência inevitável de uma atitude estetizante, aqueles autores continuaram em silêncio a obra iniciada pelos representantes do nosso modernismo e orientada no sentido do repúdio patriótico das idéias estrangeiras. Como aos modernistas, falta-lhes a consciência de que ainda neste movimento de revolta estão obedecendo às leis inflexíveis da imitação cultural. O imperativo do ideal de imanência é respeitado graças à supressão pura e simples de todo e qualquer elemento de origem européia e o que restaria evidentemente como forma de cultura seria o puro Nada se o estetismo e o romantismo das gerações passadas não viessem ajudá-los com a idéia de uma cultura autêntica baseada no negro, no índio e no português.

Vemos assim como a ética do marxismo, longe de entrar em conflito com as idéias do estetismo, se acomada facilmente com o teor de tais idéias. Mário de Andrade, Oswaldo de Andrade, Cassiano Ricardo, Raul Bopp, José Lins do Rego, Rachel de Queiroz, Graciliano Ramos, Gilberto Freyre, Jorge Amado - podemos dizer de todos esses autores que constituem em graus diferentes como que uma espécie de preparação à forma de marxismo representada entre nós pelo pensamento desenvolvimentista - mas poderíamos afirmar haverem sido esses autores superados, com o aparecimento do desenvolvimentismo, por idéias de cultura que nos levem além da posição estetizante? Parece-nos bem evidente que não. Se o grupo desenvolvimentista se deixa hoje seduzir menos pelas manifestações literárias e estéticas e mais pelo caráter respeitável das ciências sociais, não nos enganemos quanto ao espírito em que são tratadas tais ciências: é ainda e sempre o espírito do estetismo. Como o entusiasmo pela matemática e pelas ciências exatas nos tempos de Miguel Lemos e de Benjamim Constant, o

interesse do grupo desenvolvimentista pelas ciências econômicas e sociais representa um clima espiritual que não poderá liberar o Brasil de sua obsessão estetizante.

Uma tal obsessão não poderia ser vencida por meio da ciência. Como já insistimos em várias ocasiões, nenhuma ciência possui um caráter de estrita autonomia e as ciências do homem em particular dependem de modo exclusivo e decisivo de concepções gerais sobre a vida humana na origem das quais encontraremos fatalmente atitudes éticas ou estéticas. Uma concepção ética do homem dará pois origem a ciências econômicas e sociais que tenderão inevitavelmente a confirmar esse aspecto ético entrevisto no homem, dado inicial e central de tais ciências. Do mesmo modo uma concepção estetizante do homem dará origem a ciências econômicas e sociais que tenderão a confirmar o aspecto estetizante discernido nesse homem. Mas se uma dúvida havia sido levantada contra o valor do estetismo e contra o valor das manifestações puramente literárias e estéticas, por que confiar agora no poder regenerador de uma ciência que nada mais faz do que racionalizar dados estetizantes, exprimindo sob forma de ciência o que antes era expresso sob forma de literatura e de arte? O pensamento desenvolvimentista ganharia muito em se deter um momento diante dessa pergunta. Sua concepção de cultura autêntica, de consciência nacional não alienada parece derivar das exigências mais rigorosas do espírito cientifico. Entretanto se examinarmos a questão mais de perto, que diferença poderíamos notar entre uma tal concepção e, por exemplo, o ideal de "caçar papagaios" expresso num poema de Cassiano Ricardo? O modo pomposo ou grave, severo ou solene de tratar os assuntos não confere às soluções achadas uma maior viabilidade. Na medida em que a ciência representa um certo esforço de disciplina intelectual, ela constitui, naturalmente, um progresso indiscutível sobre formas anárquicas e desordenadas de pensar. Mas a ciência pode ser

considerada como uma arma de dois gumes pois é capaz de ordenar tanto o erro, quanto a verdade e de criar sobre a base de premissas mal examinadas e francamente inverídicas uma maravilhosa estrutura racional. Nos tempos mais recentes as chamadas ciências do homem nos têm fornecido inúmeros exemplos de tal fato. E na realidade, deixando-se seduzir pelo brilho dessas construções e parecendo empenhado na tentativa da consagração científica das concepções estatizantes das gerações, que surgiram a partir do modernismo, o pensamento desenvolvimentista não está, de modo idêntico, senão agravando e conduzindo a uma fase extremamente aguda o processo de desorientação da nossa consciência cultural.

De tudo quanto dissemos parece resultar a conclusão de que, para uma cultura como a nossa, saturada de estetismo, o caminho a seguir é não o da ciência, mas o da reflexão ética. Mas um tal resultado levanta um problema novo. Como despertar o interesse pelo problema ético num pais como o nosso, dotado de um tão fraco sentimento de religiosidade? Entre nós o espírito da Contra-Reforma não resistiu ao embate do romantismo do século XIX. Por maiores que sejam os esforços que façamos não poderemos mais recuperar o sentimento daquela época distante. Em outros países de religiosidade mais forte, mas vítimas igualmente do processo de afastamento das idéias religiosas que é comum ao mundo inteiro, a consideração do elemento ético da cultura é mantida graças aos sedimentos espirituais que restam do passado, mas também e sobretudo graças ao esforço de reflexão moral que vem sendo realizado ao longo dos séculos através de pesquisas efetuadas nos campos teológico, filosófico e ético propriamente dito. Por que então não abandonamos de uma vez por todas a idéia tola de que a cultura européia só nos pode ser nociva? Por que não nos decidimos a utilizar esse formidável patrimônio moral que estaria a nosso dispor, se simplesmente quiséssemos estender as mãos em sua direção

para dele fazer propriedade nossa? Veríamos então com surpresa que as idéias éticas capazes de resistir com sucesso ao embate dos tempos não têm nacionalidade, que o Bem, a Justiça, a Sabedoria não são idéias nem francesas nem russas e que todos os povos, na medida em que aspiram verdadeiramente a adquirir cultura, são obrigados a se "alienar" de seus nacionalismos narcisistas para se identificar com tais idéias transcendentes. É verdade que apresentadas desse modo elas parecem estar desprovidas daqueles ingredientes que emprestam à idéia estética sua atração irresistível. O Bem é o Bem e depois de se registrar o fato de que ele exerceu ou não uma influência qualquer sobre o destino humano pode parecer que nada mais haja a dizer sobre sua estrutura íntima. Como são maiores as oportunidades oferecidas pela idéia do Belo com a sua natureza complexa e delicada que nos permite desenvolver amplamente os motivos por que a achamos tal e as condições e circunstancia que deverão cercá-la, a fim de que seu fulgor não seja empanado! Entretanto, se nos falta imaginação para rasgar horizontes em torno da idéia do Bem a culpa não é certamente da idéia mas de nós mesmos. O preconceito de que a imaginação é a faculdade estética por excelência é um preconceito forjado por espíritos estetizantes e que se desfaz na poeira mais invisível à simples menção de nomes como os de Platão, Shakespeare, Kierkegaard, Dostoievsky, Nietzsche, Kafka. A estrutura íntima da idéia do Bem apresenta o mesmo interesse de pesquisa e investigação que não hesitamos em reconhecer na estrutura íntima da idéia do Belo. Em nossa época precisamente as relações entre essas duas idéias tornaram-se a tal ponto complexas e difíceis que a tentação de eliminar uma delas, de modo a simplificar o problema, tem batido às portas de muito espírito ilustre. Dostoievsky no século passado e Franz Kafka no começo deste século, foram os autores que exprimiram da maneira mais clara e convincente a estrutura íntima da idéia do Bem, o problema do Bem tal como pôde concebê-lo a consciência contemporânea. Para Dostoievsky a idéia

do Bem atraía o homem de certo modo, mas era impotente para mantê-lo disciplinado no interior de seus domínios. Para Kafka a idéia do Bem dominava o homem de modo inapelável, mas ele era incapaz de compreendê-la, era impotente para comungar com ela, em plena aceitação de seu destino. Num como noutro a questão fundamental é o drama que a idéia do Bem desencadeia na consciência do homem contemporâneo - drama de cuja existência puderam se aperceber, em virtude do fato de haverem sido capazes, com uma imaginação poderosa, de rasgar horizontes em torno dessa idéia, ao invés de confinarem seu exercício à simples contemplação de objetos estéticos.

As análises que fizemos da realidade cultural brasileira explicam amplamente, ao que nos parece, a falta da consciência desse drama entre nós. O Bem, para nós, representa uma idéia convencional e cediça que suportamos com impaciência na vida cotidiana, mas com relação à qual manifestamos uma condescendência desdenhosa no que consideramos serem as altas esferas da criação espiritual. Num programa de recuperação cultural seria pois extremamente artificial que nos reaproximássemos da Europa mudando subitamente de comportamento emocional e passando a sofrer tormentos e alucinações, em virtude de uma excessiva preocupação com o princípio do Bem. Uma literatura de inspiração dostoievskiana ou kafkiana seria para nosso desenvolvimento cultural um desastre completo. Temos já, para fazer uma idéia do que daí poderia resultar, o exemplo do senhor Lúcio Cardoso. Enquanto o nosso estetismo não for levado perante um tribunal do espírito capaz de julgá-lo pelos crimes de irresponsabilidade intelectual que vem cometendo há tanto e tanto tempo, continuará ele transformando em emocionalismo contemplativo e indiferente à moralidade os temas mais acentuadamente éticos que a vida humana é capaz de sugerir.

Se quiséssemos verdadeiramente realizar um esforço de regeneração ética da nossa cultura o caminho a seguir teria que ser forçosamente outro. Uma tentativa sincera de compreensão do fenômeno do estetismo deveria constituir a primeira etapa desse trabalho de recuperação. A compreensão desse fenômeno nos levaria a relacionar a idéia do Belo à idéia do Bem, a ter em vista a modificação que o Renascimento italiano introduziu nessa relação e a relembrar o fato de que em outras eras as duas idéias viviam ao lado uma da outra e que não havia entre elas nem conflito nem desarmonia. Mas seria na nossa maneira de não desesperar da idéia do Bem, de não abandoná-la no seu momento de dificuldade que afirmaríamos verdadeiramente nossa vontade de uma regeneração cultural, nossa vontade de figurar entre as partes vivas da cultura do mundo ocidental, tão ameaçada pela corrupção e pela barbaria.

Os estudos éticos, filosóficos ou mesmo teológicos, muito nos ajudariam na realização desse propósito. Se Marx pôde decretar de modo tão sumário que a religião era o ópio do povo, a razão disso devemos procurá-la na sua falta completa de imaginação histórica, na sua crença ingênua de que nos é possível amputar do corpo da história a figura formidável de Jesus de Nazareth, sem prejudicar de modo irremediável a compreensão do destino do homem ocidental. Ao nos esforçarmos por recuperar a consciência dos problemas éticos, por meio de estudos teológicos, nosso objetivo naturalmente não seria uma conversão ao cristianismo no sentido habitual que se empresta à expressão. Mesmo os que praticam a religião, sejam eles católicos ou protestantes, muito ganhariam em se aplicar a tais estudos pois o que eles proporcionam é antes de mais nada uma compreensão ética da História que é essencial à estruturação do nosso Ser cultural e da qual muitas vezes a fé religiosa mais intensa pode estar desacompanhada.

Quanto à filosofia, precisaríamos estudá-la de modo totalmente diferente daquele pelo qual tem sido até hoje cultivada entre nós. Não é em todas as épocas que a filosofia se afirma como força cultural dominante; em nossos dias, por exemplo, ela constitui um fator entre muitos no terreno da cultura. Por que então fazer como se vivêssemos ainda na época de Platão e de Aristóteles? Por que atribuir à criação filosófica uma superioridade qualquer sobre outros tipos de criação espiritual? Uma tal noção é, não obstante, corrente entre os nossos estudiosos de assuntos filosóficos que só reconhecem direito de cidadania aos pensadores que construíram um sistema, isto é, um conjunto mais ou menos coerente de idéias expressas de um modo abstrato. Sabemos a que isso corresponde na realidade. Só os metafísicos nos parecem ser filósofos, só eles parecem capazes de oferecer uma visão do mundo que seja verdadeiramente autônoma, que independa das idéias cientificas ou religiosas. Mas o que já dissemos sobre a metafísica no período pós-kantiano tem aqui sua plena validade. A partir de Kant tornou-se impossível para o homem ocidental construir uma ciência do Ser baseada na imagem desfigurada da Idéia do Bem. Nossos estudiosos da filosofia que não envolvem na mesma condenação sumária metafísica e religião – condenação essa feita sob o pretexto de serem elas expressões de uma atitude espiritualista não positiva - imaginam provavelmente encontrar como explicação satisfatória das deficiências discerníveis neste ou naquele sistema metafísico construído no século passado, ou no atual, a falta de habilidade ou de talento dos seus respectivos criadores. Falta-lhes totalmente a noção da fatalidade histórica que faz do esforço metafísico, no período pós-kantiano, uma aventura impossível.

Em princípio nada justificaria que se estabelecesse uma diferença de valor entre um tipo de filosofia que se manifeste sob a forma de sistema metafísico e outro que se exprima por meio de

aforismos ou mesmo através de obras de arte. A única ressalva a fazer seria a que indicamos acima - que a forma metafísica perdeu sua legitimidade com o aparecimento de Kant e representa hoje no terreno da filosofia o que a ópera ou o drama em verso representam para um certo público no terreno do teatro. Mas é possível que as coisas venham a mudar e que um novo clima espiritual permita no futuro a reabilitação da metafísica. Enquanto o fato não se produz, torna-se cada vez mais claro que a filosofia não pode ter como objetivo uma reflexão sobre o Ser em geral, sobre o Ser abstrato, mas deve consistir única e exclusivamente numa reflexão sobre o Ser do homem, situado dentro da história e de suas vicissitudes. Ora, já vimos como o desenvolvimento da cultura européia conduziu a uma situação espiritual em que se manifestou uma ruptura, uma cisão desse Ser do homem, tornado assim dual, transformado assim numa natureza composta de duas partes igualmente essenciais embora irredutíveis uma à outra, Como pois construir uma metafísica entendida como ciência do Ser total do homem? Para isso seria preciso que essas duas partes fossem capazes de fundir-se de novo num todo harmonioso, fenômeno de que por enquanto é completamente impossível discernir o mais leve sinal precursor. Os metafísicos pós-kantianos por conseguinte revelam com os seus esforços não terem penetrado no sentido íntimo do desenvolvimento espiritual do homem ocidental e se terem pois deixado levar pelo automatismo psicológico que nos induz muitas vezes a ver em formas intelectuais oriundas de determinadas situações históricas, tipos de expressão legítimos e adequados a todas as situações históricas. Por isso um modesto historiador de idéias, concentrado numa fase extremamente restrita do desenvolvimento espiritual do homem, tem maiores probabilidades de compreender a história do que um homem como Hegel que criou vastas perspectivas, mas que ao invés de subordinar a metafísica à história subordinou a história à metafísica. Seu historicismo se traduz justamente nessa convicção de que o Ser da história, isto é,

o conceito metafísico da história é mais importante que o Ser do homem, com as suas vicissitudes históricas. Mas ainda aqui o nosso gosto pelo que é vistoso, pelo que apresenta uma bela fachada nos conduz a caminhos transviados. Como já registramos num dos primeiros capítulos deste livro, o senhor Hélio Jaguaribe considera o aparecimento do historicismo um dos acontecimentos mais importantes do período moderno da história.

A filosofia é, em nossos dias, uma mercadoria de difícil venda e que procura atrair sua clientela envolvendo-se numa esplêndida embalagem. Desconfiar desse aparato, desse invólucro suntuoso, deve portanto ser a primeira obrigação de quem pretende hoje cultivá-la. Longe de procurarmos na filosofia uma concepção sistemática do mundo, como se se tratasse de uma habitação onde devêssemos residir indefinidamente e uma habitação que, destinada também a albergar o conceito imponente do Ser, devesse por isso possuir as dimensões e a ornamentação magnífica de um templo, com colunas, frontão, estátuas e tudo o mais que pudesse concorrer para criar uma impressão de majestade – longe de procurarmos na filosofia uma tal satisfação do nosso instinto estético, o que deveríamos tentar fazer seria pronunciar voto de pobreza, desembaraçar-nos das vestes e das habitações luxuosas, renunciar ao esplendor especulativo e nos lançar na experiência dos problemas filosóficos como os ascetas do passado se lançavam na experiência do divino, vivendo no deserto e correndo todos os riscos de uma existência voltada unicamente para o transcendente. O que aconteceria, então, é o que acontece sempre que a simplicidade, a pobreza, a ausência de acessórios e artifícios domina um ambiente: os aspectos essenciais de uma situação ou de um acontecimento emergiriam ao primeiro plano. Nosso senso filosófico se aguçaria. Sentiríamos vibrar nosso entusiasmo não diante da grandiosidade de uma construção exterior, mas no momento justo em

que tivéssemos compreendido o grau de intensidade e de interiorização de uma idéia. Veríamos então em cada doutrina filosófica ao invés de uma casa suntuosa onde morar, a afirmação ou a negação de um temperamento ético e assim nosso entusiasmo ou nosso desinteresse teriam o sentido de uma reação profundamente vital, não o de um movimento meramente epidérmico.

É somente quando a filosofia puder nos falar essa linguagem um tanto sutil e reticente que os estudos filosóficos poderão adquirir valor para a formação do nosso espírito. Por enquanto o que vemos nos textos filosóficos brasileiros é um carregamento pesadíssimo de jargões técnicos incompreensíveis para quem não leu os textos europeus donde foram tirados. Somos, de fato, incapazes de obter de uma linguagem técnica o rendimento intelectual que é a única coisa que a justifica. Nosso voto de pobreza se refletiria então entre outras coisas numa linguagem simples e despretensiosa. Ao criador de um novo vocabulário filosófico ou a seus adeptos perguntaríamos com insistência se essa criação era realmente necessária. E se não nos fosse possível compreender suas idéias fora do jargão técnico de que se haviam revestido, seguiríamos confiantes o exemplo de Sócrates, que confessou cândida mas talvez também ironicamente, não possuir memória suficientemente boa para poder ouvir com proveito as longas dissertações de Protágoras. No caso, seria a estranheza dos vocábulos e não a vastidão das frases que introduziria o pânico na nossa faculdade de lembrar. Confessaríamos assim aos entusiastas dessa filosofia expressa numa linguagem tão extraordinária que a nossa memória seria incapaz de reter por muito tempo vocábulos dotados de um sentido tão particularizado e que, por isso, nos considerávamos incompetentes para discuti-la. Mas acrescentaríamos que se eles encontrassem um meio de abordar os problemas da vida e do destino humano numa linguagem simples e acessível, teriam sempre em nós, quer como

leitores quer como ouvintes, um público atento, apaixonado e mesmo disposto a intervir na discussão, caso a oportunidade se apresentasse.

Mas há ainda uma conseqüência mais importante para o fato de procurarmos numa filosofia o centro ético que lhe deu origem. Para compreendermos uma idéia, verdadeiramente, é preciso que ela se integre na totalidade da nossa natureza e não fique simplesmente repousando na superfície da nossa inteligência. Ora, só as idéias éticas são capazes dessa integração profunda, só elas se transformam na substância mesma do nosso Ser espiritual e corporal. Se o que esperamos da filosofia é uma ação renovadora e não simplesmente um equipamento intelectual para as conquistas do mundo exterior, não nos caberá aqui hesitação de espécie alguma: nas diversas doutrinas o que deverá mais nos interessar são os impulsos éticos que deram origem às diferentes maneiras de conceber o mundo. Esse modo de compreender a filosofia nada tem de comum com uma suposta atitude moralista; seu propósito é, não isolar ou exagerar o aspecto moral dos problemas em detrimento de outros, mas indagar se há um domínio do conhecimento onde o espírito possa realmente afirmar sua autonomia e sua autoridade incontestável. Uma tal indagação nos levará fatalmente à questão de saber se esse domínio é ou não o da realidade ética.

Em diversos capítulos mostramos preocupação com a questão da autoridade última, da autonomia deste ou daquele princípio espiritual. Na matéria que ora nos ocupa o problema é essencial pois que a filosofia é, na opinião unânime dos filósofos, uma disciplina que procura compreender a realidade a partir dos primeiros princípios, dos princípios que representam o horizonte mais longínquo a que possa chegar a investigação humana. Qual seja a natureza desses princípios é a questão que constitui o pomo de discórdia entre os filósofos - se ela parece tão insolúvel é porque cada um deles quer ter a sua idéia própria e reluta

em aceitar a lição clara e simples que nos dá a história. A filosofia tal como a concebemos hoje se originou de uma situação de crise, crise que não era nem científica nem estética, mas política e moral. Seria pois bastante surpreendente que uma disciplina destinada a fornecer os meios de vencer uma tal crise tivesse procurado se alicerçar em elementos estéticos ou científicos. Que posteriormente essa tentativa de fundá-la em bases científicas houvesse sido feita, não modifica os dados do problema que temos a considerar. A necessidade a que no princípio procurou satisfazer foi uma necessidade ética e política; e se mais tarde os seus domínios foram invadidos pela maré montante da ciência, isto não significa que sua vocação inicial tenha sido desmentida então. As necessidades cientificas do homem não precisavam de filosofia para serem satisfeitas. E se a ciência candidatou-se a fundamentar uma disciplina originada de necessidades éticas e políticas não foi por candura, não foi por desejo de executar uma tarefa para a qual não estava destinada, mas pela cegueira inerente a todo esforço científico, cegueira dos fins últimos, cegueira do que é essencial à vida humana, cegueira que perturbou ontem, que perturba hoje e perturbará amanhã a marcha do progresso humano, ameaçando de reduzir a nada as vitórias alcançadas e os resultados obtidos.

De um maior contato com a literatura ética dos tempos atuais resultariam também grandes benefícios para a formação de nossa inteligência. É curioso e sintomático que até hoje o pensamento brasileiro se tenha voltado para a metafísica, para a cosmologia, para a antropologia filosófica, para a epistemologia, para a filosofia da ciência, mas não tenha manifestado uma vez sequer interesse pela importante literatura ética que a nossa época vem produzindo. Vivemos ainda na ilusão de que o problema ético representa apenas um aspecto parcial e secundário do problema geral do conhecimento do mundo e que o tratamento a lhe ser dado deverá depender integralmente do tratamento

que for dado a esse problema mais geral. Assim é que, quando Bergson, depois de ter feito esperar longos anos seu reduzido número de leitores brasileiros, publicou o ensaio intitulado *Les Deux Sources de la Morale et de la Religion,* houve quem louvasse o coroamento que ele dava assim à sua obra, mas não sem acrescentar que suas análises do problema moral e religioso eram recebidas sem surpresa pois não constituíam mais do que a extensão a outros domínios, de princípios já defendidos nos seus primeiros livros.

Essa idéia de que as concepções éticas nada mais são do que uma aplicação ao problema da conduta humana de princípios do conhecimento, elaborados em completa separação e autonomia, constitui na nossa época um dos principais obstáculos a uma verdadeira compreensão da estrutura íntima da realidade moral. No empirismo ético dos ingleses vemos de uma maneira perfeitamente clara as conseqüências desastrosas desse modo de pensar. A filosofia inglesa nos oferece o curioso espetáculo de uma disciplina espiritual que nenhuma influência exerce sobre a espiritualidade do próprio povo inglês, a qual se alimenta mais de religião, de poesia, de teatro, de literatura do que justamente de filosofia. Causa certamente uma sensação de paradoxo o fato de se constatar que um povo de caráter tão marcadamente ético quanto o inglês, um povo que tem manifestado através da história uma tão grande capacidade de autodisciplina - que esse povo tão consciente de suas próprias raízes tenha podido não só produzir pensadores éticos como Jeremy Bentham, para quem uma combinação de princípios hedonísticos e utilitários resume toda a sabedoria moral acumulada pela humanidade até a sua época - que esse povo tenha podido não só produzir um Bentham, mas também se deixar influenciar a tal ponto pelos seus ensinamentos que todo pensamento ético da Inglaterra contemporânea parece girar ainda em torno da questão de saber se se deve ou não ser benthaniano.

Uma ética de base hedonística ou utilitária é o resultado inevitável de toda filosofia fundada no empirismo. Se todas as nossas idéias derivam de nossas sensações, como explicar o aparecimento da noção de valor senão pela experiência do prazer e da dor ou da utilidade de uma determinada ação ou princípio? Não importa ao empirista que uma tal explicação contrarie as leis mais fundamentais da natureza humana e torne impossível inclusive qualquer interpretação correta da história. O importante para ele é que o prazer e a dor fossem princípios aos quais se pudesse atribuir não só uma grande generalidade como uma origem empírica; e que a noção de utilidade fosse uma hipótese a qual, embora desprovida de fundamentação empírica, não manifestasse incompatibilidade com tais princípios. Nossos sacrifícios mais extraordinários, a renúncia de nossos bens, de nossos motivos de alegria, de nossa própria vida, são assim submetidos por ele a uma interpretação que faz do homem um autômato, um escravo do prazer - o princípio hedonístico é apresentado como sendo a única motivação psicológica possível - e se nos couber o destino de dever um dia realizar o enorme esforço de vontade exigido pela prática de tais atos, ficaremos reduzidos à contingência de fazê-lo, sem que nos reste ao menos a consolação de estarmos realizando valores nobres, dignificantes e capazes de conferir à nossa vida um sentido ou uma justificação. O hedonista não se deixa impressionar pelo testemunho desfavorável de certas aparências e afirma que o seu princípio pode assumir as formas menos óbvias e mesmo levar a crer que não é um tal princípio que age, mas o seu contrário. Mas mesmo essa extraordinária elasticidade dada ao princípio do prazer seria insuficiente para conter o imoralismo latente em tal princípio. Se todos os homens procurassem apenas o prazer, mesmo sob formas refinadas e irreconhecíveis, o mundo não seria em pouco tempo destruído por uma guerra sem mercê, de todos contra todos, uma vez que a soma de prazeres nele contida é limitada e o desejo dos homens é sem limites? O empirista não tem então outro

recurso senão lançar mão do princípio da utilidade em virtude do qual não será o prazer de um só homem, mas o prazer ou a felicidade do maior número possível de homens, o critério que deverá orientar sua apreciação do fenômeno moral.

Vemos assim como para não soçobrar, o empirismo ético é obrigado a recorrer a um princípio não empírico - de que experiência sensorial retiraríamos com efeito a idéia de evitar um conflito entre o nosso prazer e o prazer do maior número possível de pessoas? A noção de que é útil evitar este conflito não pode resultar de uma sensação, de uma intuição imediata - mas o aspecto hipotético, apriorístico que ela comporta é para seu descrédito totalmente diverso não só do apriorismo que distingue uma ética transcendente como até mesmo do apriorismo existente nas idéias matemáticas, as quais em certos casos podem ser confirmadas pela experiência sensorial - como a experiência visual da imagem do triângulo pode confirmar todas as relações e propriedades compreendidas na idéia abstrata do triângulo.

No mundo anglo-saxão foi G. O. Moore quem parece ter feito o esforço mais sério para superar as dificuldades inerentes ao hedonismo e ao utilitarismo. Sua denúncia da falácia naturalista, a sua recusa de definir o Bem em termos da realidade do mundo natural representam indubitavelmente um progresso considerável sobre as confusões criadas pelo preconceito empirista da tradição inglesa. Mas se Moore conseguiu se libertar de algumas das noções que impedem o pensamento ético anglo-saxão de atingir sua plena expansão e maturidade, nem por isso pôde elevar-se a uma compreensão exata da idéia de Valor que na sua obra é substituída pela idéia de um Bem insusceptível de definição. Ora, afirmar que o Bem é indefinível é indiscutivelmente evitar a falácia naturalista - na medida em que toda definição há de se referir forçosamente às realidades do mundo natural - mas é evitar essa falácia

através de uma atitude negativa, que abandona o Bem a espaços incaracterísticos, a um *no man's land* desprovido de interesse e onde o seu poder de modelar e de inspirar a vida humana depereceria e se extinguiria como o órgão ao qual é vedado o exercício de sua função ou como a planta exposta aos ardores e à secura de uma região desértica.

Em G. O. Moore podemos ver de maneira transparente as razões pelas quais o pensamento científico é inadequado ao tratamento dos problemas éticos. Seu realismo filosófico que como já dissemos representa um considerável progresso sobre o empirismo da tradição inglesa, constitui, entretanto, para quem como ele pretende lançar as bases de um estilo autônomo de pensamento ético, um tributo pago à ciência que continua a ser por demais pesado. A única maneira de evitar no domínio das questões morais a falácia naturalista é evitar o modo de pensar que se desenvolve em contato com o mundo natural, isto é, o modo de pensar científico-natural, em outras palavras, a ciência. Se quisermos criar tipos de ciência diferentes daqueles derivados de um contato com o mundo natural, tenhamos o cuidado, em primeiro lugar, de substituir o modo de pensar cientifico-natural por outro mais adequado à disciplina que temos em vista. Ora, a realidade ética constitui um domínio que se situa fora do mundo natural e para compreendê-la deveremos elaborar modos de pensar que tornem em consideração essa sua transcendência. Chamemos de ciência, se quisermos, esse esforço de elucidação dos problemas éticos, mas não nos esqueçamos de que se trata de uma ciência *sui generis,* cujo objeto apresenta uma estrutura íntima particularíssima e cujos métodos naturalmente hão de refletir o caráter particular dessa estrutura. Se se quer fazer da ética uma ciência, seu objeto deverá definir-se como sendo não o Bem que se encontra no mundo, mas o Valor, objeto ideal que transcende a esse mundo. Moore tinha razão em não querer definir o conceito do Bem

com o seu método de pensar científiconatural, Mas não tinha razão em aplicar esse método aos problemas da moralidade. Platão, ao contrário, podia perfeitamente definir o Bem como sendo a medida de todas as coisas, pois para ele essa medida era uma realidade transcendente, a idéia da Divindade. Evidentemente o método que aplicava aos problemas éticos não era nem empírico nem o científico-natural. Na verdade se a idéia de fazer da ética uma ciência obriga à distinção entre Bem e Valor, a razão disso devemos procurá-la no fato de a ciência ocupar-se normalmente de objetos imanentes e ser assim tentada a não reconhecer com suficiente clareza que é o aspecto transcendente da idéia do Bem, e somente ele, o que, no estudo da realidade moral, deverá interessá-la.

Uma tal distinção nos permite ter sempre em vista o fato de que nenhum objeto do mundo natural nem mesmo aquele que estivesse revestido da mais elevada significação moral, poderia servir de base à constituição de uma ciência ética que pretendesse ser mais do que a simples constatação de uma situação de fato. Pois se o Bem é Bem porque existe e não porque deve existir, que razão teríamos para refletir sobre a necessidade de sua existência?

Max Scheler e Nicolai Hartmann quiseram fazer da ética uma ciência e adotaram por conseguinte a distinção entre Bem e Valor. Assim eles puderam evitar a falácia naturalista de um modo muito mais radical que G. O. Moore, mas, conseqüência muito mais importante que esse resultado negativo foi o fato de, com isso, haverem sido levados também a redescobrir o mundo dos objetos ideais, o mundo das idéias transcendentes que Platão e Aristóteles haviam construído e que o subjetivismo moderno, incapaz de compreender a noção de um objeto transcendente, havia soterrado. Numa análise da situação filosófica contemporânea talvez não haja a assinalar fenômeno cujo interesse

seja comparável ao desse retorno a Platão e a Aristóteles, realizado por pensadores cuja consciência filosófica está tão profundamente impregnada de elementos da problemática atual - pensadores que refletiram intensamente sobre os problemas do idealismo moderno, pensadores que souberam reconhecer a importância extrema da revolução kantiana e que embora seduzidos pelo ideal científico que lhes propunha Edmundo Husserl compreenderam existir uma área do conhecimento, o domínio da realidade ética, que é inacessível aos métodos imanentistas da investigação filosófica.

Se examinarmos com atenção as análises éticas realizadas por Scheler e por Hartmann o que verificaremos é que nenhuma diferença existe entre o que denominam Valor e o que os Antigos designavam com o nome de Virtude. Nos dois casos o que temos diante de nós são idéias apreendidas de um modo emocional e que se distinguem em primeiro lugar das nossas idéias modernas pelo fato de representarem para nós mais do que um simples conhecimento, algo em que todo o dinamismo do nosso Ser e não simplesmente nossa faculdade cognitiva está compreendido; e cujo conteúdo se distingue, em segundo lugar, do conteúdo das nossas emoções "modernas", pelo fato de representar para nós mais do que um simples movimento subjetivo provocado pelo contato com objetos intramundanos, algo que tem validade não só para o sujeito individual empenhado numa experiência do mundo imanente mas para toda uma coletividade de personalidades éticas evoluindo em torno de um mundo objetivo e transcendente.

Os autores que vêem no emocionalismo ético de Scheler uma nova forma de subjetivismo mostram assim não compreender a novidade que representa para a situação filosófica contemporânea ter ele procurado fundamentar o mundo ético com elementos que apresentam não só uma índole apriorística como também um caráter material. Trata-

se de uma novidade indiscutível, de uma novidade enorme que entretanto constitui ao mesmo tempo um retorno à velha concepção platônica das Idéias. Essa concepção havia sido criticada por Aristóteles que nela via os traços de um realismo ingênuo; nós, ao contrário, começamos hoje a entrever em tal realismo uma sabedoria mais profunda do que aquela manifestada pelo crítico eminente. Que as Idéias arquétipos tenham uma realidade, que tenham uma existência mais forte do que a existência do mundo sensível - não há nesta convicção platônica uma profissão de fé na dignidade suprema da Norma ética, na vocação fundamentalmente moral do homem e na sua aptidão a sentir a Norma como absolutamente existente, como capaz de incorporar a si mesma o próprio Ser do mundo? Não poderíamos dizer no mesmo sentido, mas em linguagem moderna, que a crença no caráter material dos valores corresponde a uma profissão de fé na aptidão do homem a realizá-los e que a crença na sua feição apriorística a uma profissão de fé na dignidade e na preeminência do mundo das realidades éticas?

Na verdade estamos assistindo hoje à emergência de um fenômeno que muitos dentre nós não podem ainda compreender, que muitos não sabem caracterizar e a que pouquíssimos ousam dar o nome que convém, de tal modo esse nome soa mal aos nossos ouvidos ávidos de novidade e infensos à sugestão de velhos acordes e antigas melodias. Estamos assistindo hoje a um renascimento do platonismo ou, se se quiser, ao renascimento do socratismo. O fato de um *scholar* da competência técnica de um Werner Jaeger ter dado, através de seus trabalhos de filologia clássica, uma interpretação do mundo grego que não só contraria violentamente as concepções em curso entre os estudiosos do assunto, mas também as bases das construções filosóficas de um grande número dos chamados "espíritos criadores" da época contemporânea - esse fato constitui apenas um sintoma entre vários de que um período da história intelectual do ocidente está por terminar.

O conflito entre os princípios ético e estético que durante muito tempo lavrara surdamente nas camadas mais profundas da alma humana e do qual só alguns espíritos privilegiados haviam tido até agora plena consciência - esse conflito atinge finalmente a esfera do trabalho técnico e especializado, torna-se uma noção capaz de influenciar processos normais de interpretação e de pedagogia universitária. Jaeger interpreta a cultura grega como uma Paidéia, como um esforço ético-político em oposição às interpretações anteriores, segundo as quais essa cultura representaria um esforço estético-político ou estético-científico. Ao pensamento de Aristóteles, caracterizado como vontade de conhecer, vontade de penetrar no enigma do universo através da contemplação (pretensamente científica, mas na realidade estética) opõe Jaeger o pensamento de Sócrates e de Platão, caracterizado como vontade de educar, de formar a alma humana. É evidente que entre essas duas concepções do que deva ser a filosofia não há conciliação possível. Platonismo e aristotelismo haviam sempre sido considerados como duas tradições filosóficas diversas, a primeira tendendo para um idealismo transcendente, a segunda para um idealismo imanente. O que os *scholars* antes de Jaeger não tinham parecido compreender é que a diferença entre as posições transcendente e imanente encobre na realidade uma divergência mais radical cuja expressão verdadeira é dada unicamente na consciência de um conflito entre os princípios ético e estético. Assim essas tentativas de caracterização das duas tradições filosóficas haviam padecido, até pouco tempo, do defeito de indicar como elementos de diferenciação traços inessenciais, incapazes que eram de reconhecer o sentido último de cada uma delas. Falar de idealismo em Platão presta-se a equívocos, porque existe nele também um indiscutível realismo (o realismo das Idéias). Falar de idealismo em Aristóteles é igualmente um meio de criar confusão porque esse idealismo não exclui um realismo certo (o seu chamado empirismo). Nem mesmo a distinção entre as posições transcendente e imanente

atende à necessidade de evidenciar o que caracteriza cada uma das duas tradições filosóficas: o Deus aristotélico é Ser, Substância, Fôrma, Ato puro e como tal não se distingue de modo essencial do conjunto de substâncias, formas e atualidades que constituem o mundo imanente. Mas esse Deus é também de uma certa maneira a idéia do Bem e como tal dever-se-á situar no mundo das idéias transcendentes. Só a consciência de um conflito entre os princípios ético e estético poderia nos fazer compreender o que separa Sócrates e Platão de um lado e Aristóteles do outro. É verdade que esta consciência é de data recente e que platonismo e aristotelismo são tradições que se afrontam e se hostilizam há mais de dois mil anos. Deixemos bem claro, pois, que a situação espiritual que resultou para a Europa dos tempos modernos do fato da coexistência de duas tradições culturais contraditórias, a tradição do Renascimento italiano e a da Reforma de Lutero - deixemos bem claro que essa situação nada tem a ver com a situação criada no IV século antes de Cristo pela coexistência de duas tradições filosóficas diferentes, a tradição dos fisicistas e a dos humanistas. Entretanto o fato é irrecusável sob as grandes diferenças que separam as duas épocas existem certos traços comuns que permitem, pela própria circunstância de serem comuns a essas duas épocas, um aproveitamento mais completo do esforço de penetração e de compreensão do sentido último de cada uma delas É a inteligência de que o Renascimento italiano não seria possível sem a re-descoberta do Cosmos, sem o aparecimento de uma figura como a de S. Francisco de Assis e o seu extraordinário sentido da imanência do mundo que nos permite compreender que a constituição de uma tradição filosófica tal como a dos sofistas, de Sócrates e de Platão não seria possível sem o abandono do Cosmos e do sentido imanente do mundo que permitia a pesquisa da Medida de todas as coisas num outro plano, inicialmente humano e finalmente transcendente, As oposições imanente e transcendente, cósmico e acósmico, estético-científico e ético-político que servem para

caracterizar a oposição entre o mundo do Renascimento italiano e o mundo da Reforma de Lutero, servem também para explicar a incompatibilidade entre as tradições iônica e eleática de um lado e a tradição humanística do outro. A obra de Aristóteles, que pretendeu realizar uma síntese dessas duas tradições e que procurou, portanto, situar-se num plano superior de conciliação e de resolução dos dados contraditórios, vai se revelando aos nossos olhos mais avisados e alertados pela experiência de conflitos, como tendo sido incapaz de realizar essa síntese e como o testemunho monumental de que tal síntese é impossível. O que essa obra representa é, na realidade, uma só das duas tradições, a tradição especulativa dos iônicos e eleatas, apesar de todos os esforços que empreendeu para conservar o máximo possível da herança platônica. Uma tal maneira de compreender a história da filosofia grega não seria possível sem o despontar da consciência de um conflito entre os princípios ético e estético. Por isso só nossa época seria capaz de dar-lhe origem, produzindo uma figura de *scholar* da importância de um Werner Jaeger, de quem o mínimo que se poderá dizer é que, do fundo de uma atividade técnica e limitada pela especialização, sua sombra formidável se projeta sobre os espaços livres da criação filosófica, ao ponto de tornar suspeita a idéia mesma dessa liberdade e dessa independência de criação em matéria filosófica - ao ponto também de nos fazer aspirar a uma disciplina de espírito mais estrita, a um rigor maior no tratamento dispensado à herança cultural que nos foi legada - ao ponto finalmente de nos fazer desejar uma espécie de retorno a uma forma de monasticismo intelectual que desse maior ênfase à correta interpretação do passado e atribuísse menor importância à originalidade, à novidade e à liberdade das criações presentes. Mas o "monasticismo" intelectual dos tempos futuros, caso ele viesse um dia a concretizar-se, dever-se-ia distinguir do monasticismo da Idade Média pelo seu horror ao dogma. Sua posição se definiria por uma dupla aversão. Aversão ao princípio da autoridade, ao princípio

da Verdade que é Verdade porque foi revelada como tal, a aversão ao princípio libertário, ao princípio da Verdade que é Verdade porque é interessante e original. Sua atitude para com a tradição seria ao mesmo tempo respeitosa e independente. Respeitosa porque as idéias do presente não lhe impediriam de examinar com o maior cuidado as fontes do passado e colher eventualmente dessas fontes os ensinamentos que lhe parecessem necessários, mesmo quando entrassem em conflito com aquelas idéias. E independente porque tais ensinamentos só seriam aceitos depois do minucioso exame a que fossem submetidos e de seu resultado favorável - e aceitos a título de elementos valiosos por si próprios e não em virtude do fato de terem a seu favor o prestígio de uma longa antiguidade. Mas uma tal atitude não seria eminentemente socrática? Nós no Brasil que queremos ser originais à custa de arrogância nós que em outros tempos fomos basbaques e que agora queremos ser "não alienados", autênticos, autônomos - nós, partidários inconscientes do estetismo com veleidades intermitentes de cientificismo - nós, cuja grande ambição seria conquistar o mais depressa possível um lugar de destaque no concerto cultural da humanidade - nós, imanentistas obstinados, ganharíamos muito em atentar à situação em que se encontra o mundo de hoje e meditar sobre as palavras de uma sabedoria indizível que proferiu certa vez Kierkegaard ao considerar os problemas de sua época e as dificuldades levantadas diante do seu esforço no sentido de solucioná-los: "Sócrates, Sócrates, Sócrates!" Sim, queremos invocar teu nome três vezes, não seria demais invocá-lo dez vezes, se de um tal apelo fosse possível recolher algum proveito. A crença é geral de que o mundo precisa de uma república, de uma nova ordem social e de uma nova religião, mas ninguém pensa que é de um Sócrates que mais precisa o mundo agora, perplexo como está no meio de tantas noções contraditórias. Mas a coisa é perfeitamente natural, porque se alguém tivesse consciência de um tal fato, ou se muita gente tivesse essa consciência, a necessidade que indicamos de

um Sócrates já seria menor. O elemento de que uma ilusão mais necessita é justamente aquele sobre o qual menos se pensa - naturalmente, porque do contrário não seria mais uma ilusão.