

# DISSENSO

REVISTA DE ESTUDANTES DE FILOSOFIA

01

São Paulo  
agosto de 1997



# DISSENSO

REVISTA DE ESTUDANTES DE FILOSOFIA

número 1  
São Paulo  
agosto de 1997

# UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

Reitor: *Prof. Dr. Flávio Fava de Moraes*

Vice-Reitora: *Prof<sup>a</sup>. Dr.<sup>a</sup>. Myriam Krasilchik*

## FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS

Diretor: *Prof. Dr. João Baptista Borges Pereira*

Vice-Diretor: *Prof. Dr. Francis Henrik Aubert*

## DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

Chefe: *Prof. Dr. Ricardo Ribeiro Terra*

Vice-Chefe: *Prof. Dr. Franklin Leopoldo e Silva*

## CENTRO ACADÊMICO DE FILOSOFIA "PROF. JOÃO CRUZ COSTA"

## REVISTA DISSENSO

**Comissão Executiva:** *Alexandre de Almeida Souza, André Luís dos Santos, Eduardo Garcia C. do Amaral, Homero Santiago, João Zaneta Neto, José Fernando Peixoto de Azevedo, Sílvio Rosa Filho*

**Conselho Editorial:** *Abraão Costa Andrade, Afonso Henrique Martins Luz, Alexandre de Almeida Souza, Alexandre O. T. Carrasco, Anderson Gonçalves, André Luís dos Santos, Cristiano Novaes de Resende, Denilson Soares Cordeiro, Eduardo Garcia C. do Amaral, Fraya Frehse, Gilberto Tedéia, Homero Santiago, João Zaneta Neto, José Bento Machado Ferreira, José Fernando Peixoto de Azevedo, José Guilherme Pereira Leite, José Luiz Herencia, Júlia Pinheiro Andrade, Luís F. S. Nascimento, Manoel Rangel, Márcio O. C. Funcia, Maurício Cardoso Keinert, Roberto Bolzani Filho, Sílvio Rosa Filho, Yara Frateschi.*

**Capa, projeto gráfico e editoração:** *Eduardo Garcia C. do Amaral.*

**Agradecimentos:** *Marie Márcia Pedroso e Guilherme Rodrigues Neto.*

*A publicação de um texto não exprime endosso do Conselho acerca das afirmações feitas pelo autor.*

### Endereço para correspondência

#### COMISSÃO EDITORIAL

CENTRO ACADÊMICO DE FILOSOFIA

"Prof. João Cruz Costa"

Av. Prof. Luciano Gualberto, 315 – sala 103

05508-900 – São Paulo – SP – Brasil

Tel.: (011) 818-3753

Fax: (011) 211-2431 (Depto. de Filosofia)

#### COMPRAS E/ OU ASSINATURAS

HUMANITAS LIVRARIA – FFLCH/USP

Rua do Lago, 717 – Cid. Universitária

05508-900 – São Paulo – SP – Brasil

Tel: (011) 818-4589 – Fax: (011) 211-6281

e-mail: [pubflch@edu.usp.br](mailto:pubflch@edu.usp.br)

<http://www.usp.br/fflch/fflch.html>



© Copyright 1997 dos autores.

Direitos de publicação da Universidade de São Paulo  
agosto/1997

# SUMÁRIO

DISSENSO, n. 1

São Paulo, agosto de 1997

<b>Apresentação</b>	<b><u>5</u></b>
<b>FORA DO EXPEDIENTE</b>	
<b>Canções de boca de noite para doutos de pão na mão</b>	<b><u>7</u></b>
<i>Anderson Gonçalves e Gilberto Tedéia</i>	
<b>O amigo do Rei</b>	<b><u>8</u></b>
<i>José Bento Machado Ferreira</i>	
<b>Dança noturna</b>	<b><u>10</u></b>
<i>Gilberto Tedéia</i>	
<b>Tempo &amp; desaforo</b>	<b><u>10</u></b>
<i>Abrahão Cost' Andrade</i>	
<b>Alguns contos</b>	<b><u>13</u></b>
<i>Luís Nascimento</i>	
<b>POR EXTENSO</b>	
<b>O filósofo Uriel da Costa</b>	
<b>(Por que ler o <i>Exemplar Humanæ Vitæ</i>)</b>	<b><u>17</u></b>
<i>Homero Santiago</i>	
<b>Sobre a imaginação em Hume</b>	<b><u>45</u></b>
<i>Luiz Repa</i>	
<b>Notas para uma leitura de Jean-Jacques Rousseau</b>	<b><u>69</u></b>
<i>Eduardo Garcia C. do Amaral</i>	
<b>Literatura e esquecimento:</b>	
<b>recordando a <i>Cinza das Horas...</i></b>	<b><u>79</u></b>
<i>José Luiz Herencia de Castro</i>	
<b>Considerações sobre o método crítico</b>	
<b>de Antonio Candido no ensaio "De cortiço a cortiço"</b>	<b><u>85</u></b>
<i>Simone Rossinetti Ruginoni</i>	

**Breve história da *Evolução Política do Brasil*, de Caio Prado Jr. 95***Marisa M. Deaecto***“Um ponto de interrogação no horizonte do Mediterrâneo”:  
uma aproximação aos filmes *A Bout de Souffle* e *Pierrot Le Fou*  
de Godard 105***Manoel Rangel***OPINIÃO****Filosofia no segundo grau:  
necessidade e utilidade dos textos clássicos 123***Ricardo Monteagudo***ARQUIVO****Apresentação do Núcleo de Estudos Jean Maugüé 127***Sílvia Rosa Filho***Filosofia e engajamento:  
em torno das cartas da ruptura entre Merleau-Ponty e Sartre 133***Marilena Chauí***Leitura e interrogação:  
uma aula de 1966 155***Bento Prado Jr.***LIÇÃO DE CASA****A representação do espaço em Cézanne:  
uma dissertação de 1966 173***Paulo Eduardo Arantes***TRADUÇÕES****“Prólogo” de *Descartes segundo a Ordem das Razões* 181***Martial Guérault***Algumas cartas 189***Stéphane Mallarmé*

"[...]

*Especulação*

a retaliação do vôo  
em etapas.

*Especialização*

a divisão do sol  
nas cores  
do espectro.

*Método* o uso certo  
do Absurdo.

*Filósofo* o que o absorve  
e o faz:

*Conspícuo."*

Zulmira Ribeiro Tavares

"Dióptrica" in: *Termos de comparação*.

São Paulo, Perspectiva, 1974, pp. 99 e 100.

Há aqueles que acreditam demais em si mesmos: esses, ensimesmados, dizem “bom-dia” como que em nota de rodapé. A referência é sempre a expectativa e, a expectativa, aquilo que já não podemos ter. Houve tempos em que valia o bordão: “perco um amigo mas não perco a idéia” E haverá quem diga: *os tempos são outros...* Há, ainda, os que reclamam o discreto charme das entrelinhas; mas ressalva a poeta: “*entrelinhas*: o que hesita no caminho entre ar marinho e marasmo” “O rio Pinheiros existe realmente, ou apenas em nossos pensamentos?” E como um riso largo, o rio Pinheiros transborda, e nos quer engolir. Espectros rondam a *fazenda modelo* — quem ousará dizer nomes? Mas nomes são apenas nomes... Segundo a desordem das paixões: dois e dois não podem ser mais que dois e dois, espécie de *swing* filosófico.

“Como chegaram ao consenso sobre o nome dissenso?” Uma vez não havendo acerca das letras consenso, optou-se pelo “espírito da coisa”, e daí o dissenso; antes um *clima* que uma posição. Menos uma escolha que uma sugestão. Codnome incerto, diante de tantos nomes *emplastados*.

Alguns, porém, desacostumados a maremotos e terremotos, cantam: “saltemos por sobre nossas próprias sombras.” Outros: “Ah, os estudantes são *sempre* estudantes.” No entanto, fugindo ao evangelho das dualidades sofridas, estudantes antes de mais nada, os colecionadores de figurinhas e seus álbuns sempre incompletos, estaremos noutros tempos —outro o capitalismo, outro o Brasil cada vez mais *emergente* em suas contradições — e o que poderemos *arrancar* da filosofia?

Os deserdados da *cura napoleônica* — figurinhas à parte —, menos amigos da diferença que — notem o tom! — perscrutadores de alteridades insupeitadas, os *jovens* de aqui, diante das seduções da caverna, cavam os túneis das disciplinas. O que encontraremos não é certo. Já aos programáticos, ficam as páginas em branco para que deponham sua *linhas* ou *hesitações*, num rito ainda imaginável em busca do dissenso perdido. Mas para além das filiações imaginadas, sabemos que todo gesto toma um tom involuntário de paródia quando não reconhece a si próprio. Aliás, na escola, paródia de tradições subterrâneas, casulo de “*gerações*”... *imponderáveis*, há os que pisam devagar o chão dos corredores, com medo de acordar as classes *em aula*; e ainda, os que, suspeitando de si, sempre que dizem “bom-dia” lembram da velha piada: “era uma vez um professor... alemão e... etc.” Estes, com uma *técnica* invejável, cumprimentando uns que *praguejam*, aplicam um piparote e... vão.



## CANÇÕES DE BOCA DE NOITE PARA DOUTOS DE PÃO NA MÃO

ANDERSON GONÇALVES E GILBERTO TEDÉIA\*

*Fácil demais, foi presa: servi de pasto em tua mesa.*\*\* — Os lustrados pela “crise da modernidade”, volta e meia são puxados pelo pé, e a chata aí tem nome: é a vidinha, chamada pelos doutos de *Dasein*, negando-lhes assim, feito estalo, ainda que seguros do si-mesmo, as águas claras de quem tem fome por seu absoluto. Contudo, o *Brotgelehrt* de fé (na barriga cheia), mal amanhece, olho voltado para o futuro, sai penosamente à caça de sua bolsa de estudos, e o projeto devidamente seguro, como sempre, sob a axila esquerda: de pronto o clarão do meio-dia o cega — “momentaneamente”, pensa ele — eis a graça de uma instituição, a bolsa. Vacinado enfim do prosaísmo do mundo — sim, paga-se aluguel, as contas, um filminho; mas, acima de tudo, funcionário da humanidade a cavucar, devagar, as estruturas do texto eleito. Passada a eleição, o preço: jornais deslidos, amigos perdidos, horas passadas, amores partidos... “Ah, vidinha ingrata, fica entornando...”, lacrimeja com a rasteira na cabeça e a cara no pó. Diante da crise da *safe life*: chega-lhe o juízo soteriológico: trabalhar de picareta — na mão — a escavar o que está em frente, a historinha pessoal, ou mais nomeadamente, a própria cachola, uma duplicata vencida. Abafadas as canções iluminadas do encarcerado na sala de jantar, vê-se o mulambento solto no quintal enlameado armado com uma faca de mesa, cegados pelo dia que foi, prá cavar prontamente, feito toupeira, o mundão. “Êta vida besta, meu Deus”

Ambos do Departamento de Filosofia, FFLCH-USP, Anderson Gonçalves é Graduando e Gilberto Tedéia, mestrando.

\*\* Os autores assinalam que este texto é o primeiro de um conjunto a compor suas *Canções*.

## O AMIGO DO REI

JOSÉ BENTO MACHADO FERREIRA \*

Não há nada de podre no Reino da Dinamarca.

Sou marquês vitorioso  
quase assim como todos os outros,  
ai, eu quero ficar mais um pouco  
no Reino da Dinamarca.

Aqui ninguém me olha torto.  
Quem me vê por aí  
chega mais perto e me diz:  
“Lá vem nosso querido camarada  
trazendo outro sorriso  
para o Reino da Dinamarca!”

As mulheres não têm ciúmes  
são como as montanhas das quais não se vê os cumes,  
a gente sobe e não se cansa.  
O chão sempre perto das nuvens  
no Reino da Dinamarca, morada mansa.

Eu represento a ala da elite moral  
num festim sem igual oferecido às embaixadas  
pelos convivas mais distintos da gente da Dinamarca.  
Brindo com o embaixador do Reino de Jeová  
“aos vários caminhos que levam ao céu”  
e o cônsul da Jamaica, o Reino de Jah,  
é chegado meu!  
No Reino da Dinamarca todos os caminhos  
encontram quem se perdeu.

Noutros lugares eu me perderia  
entre os minutos do crepúsculo  
vendo a mansa imensidão agoniada  
com que o dia se acaba aos poucos,  
mas na Dinamarca os minutos são outros  
e o dia nunca se acaba  
porque faz sol todas as horas do dia  
no Reino da Dinamarca.

No princípio tudo me pareceu estranho,  
mas é só beijar o medalhão do patriarca  
que o jogo de linguagem está ganho  
no Reino da Dinamarca.

## DANÇA NOTURNA

GILBERTO TEDÉIA

dançar, beber e esquecer  
restos de leite fervido há dias na panela  
pó de café no coador de pano ressecado  
o abraço das coisas envelhecidas

## TEMPO & DESAFORO

ABRAHÃO COST'ANDRADE\*

## A CIDADE E SEU DUPLO

em seu baú secreto  
o rio tietê guarda cioso os despojos da cidade.  
o rio é discreto, mas cada pedaço de bosta,  
cada rolete de modess  
tem para ele um valor-*freud*:  
ajuda-o a saber de si mesmo,  
são sujeira dentro de sua íntima sujeira,  
o rio sabe-se a si mesmo como a cidade nele se sabe.

o rio não está nem aí com o que se diga dele:  
são confissões, e o que vem de dentro já o atinge.  
anterior à fala:  
é suporte para a sua auto-imagem.

à cidade, para curar o rio  
ou curar-se dele,  
cumprir curar-se a si mesma.

o rio sabe disso como um desdém.

espelho da cidade,  
o rio é a soma de suas avenidas.

## COMPARAÇÃO

Veja, olha como o nosso Deus é maldoso:  
um céu só para ele cheio de estrelas e cantares de anjos alucinados;  
para nós um mundo caindo aos pedaços!  
É bem pregado que a cidade de São Paulo encha o céu de veneno.  
São o hálito dos homens mostrando ao Pai os seus dentes em ruína  
— o tamanho de nossa desgraça.  
Ainda a Ele chegaremos pela torre de fumaças.

## NOVA TORRE DE BABEL

a fumaça venenosa  
cheia de marcas dos homens  
Recado a Deus.

## FLOR

No jardim das palavras  
(onde as paredes aspiram a Deus  
e fazem de sua fé edifícios)  
o tempo é um fiapo de nuvem:

é um pastar de nuvens  
em um céu de cinzas.

No jardim das palavras  
(onde a morte emenda minutos  
e já não faz surpresa,  
mata) tempo e céu são dois infernos.

## ALGUNS CONTOS

LUIS NASCIMENTO\*

### NOITE

Caleidoscópio! Tudo segue na mais perfeita felicidade, caminho. Minhas botas, propositalmente gastas e desbotadas, continuam em passos ritmados: qual delas segue a outra? Vou indo! Paro na frente da velha casa, há quem diz que se pode ver na sacada o velho espectro contemplando o vôo de outrora. Tento, mas não o vejo. Escarro, jogo o cigarro na sarjeta, não o abandono antes de me certificar de que está completamente apagado. Alguém diz do outro lado da rua: “Não, não pode ser verdade!” Seria verdade?

As luzes se embaralham e até posso jurar que estão vivas. O motor do ônibus que passa me lembra um sax, as máquinas da fábrica ao lado parecem baterias. Sigo nesse jazz. Atravesso a grande avenida, estou na frente da telefônica. Lembro de ligar para alguém... esqueço. Volto para o lado esquerdo da avenida. Chuto uma folha de jornal deixada na calçada, ela sai voando. Admiro seu vôo e penso em decolar.

De longe o barulho dos bares, risos que se confundem com o apito do guarda. O gosto da cerveja sobe seco na garganta... vontade. Os cachorros conversam, os gatos rolam nos telhados. Um balão explode fogos, metralhadoras de artifício. Um gordo ri de seu próprio peso e larga a balança. No ponto de táxi, todos estão livres.

Quero ir para a estação, há muito que não olho os trens. No caminho vejo o vento brincar no playground. O céu é a pobreza fardada de um soldado. Eles passam mais rápido do que o comum e seu prateado confunde-se com os trilhos. É como se trilho e trem fossem inseparáveis, um sendo a extensão do outro. Algumas pombas de estação ainda se assustam com o barulho cortante dos trilhos e voam. Lembro-me da folha de jornal e tento achar minha própria linha.

## LUCAS

Um barulho estridente veio atrapalhar o sono, Lucas abriu os olhos mas era como se ainda dormisse. Pensou ter visto o pai atravessar o corredor em direção à sala, seria tudo isso real? Era um sono de um olho só; vigília e devaneio ao mesmo tempo. O pai parecia falar com alguém na sala escura. Ouviu novos passos que iam em direção à sala, seria a mãe? “O que aconteceu?”, sim era a mãe que se perguntava pela conversa que o pai tinha na sala

Só teve certeza de sua situação, e só pôde se por nela, quando acenderam a luz de seu quarto. Lá estavam o pai e a mãe, seus olhos ainda ofuscados não compreendiam aquela cena. Que horas seriam? Madrugada, muito escuro.

— Acorda Lucas, precisamos conversar.

A voz do pai. O cobertor pesava e livrar-se dele demorou alguns segundos. Sentou-se na cama.

— O vovô morreu.

A mãe em silêncio o olhava com extremo carinho, ternura demasiada — duvidou.

— Pelo que disseram o corpo está chegando ao velório. Quero saber se você quer ir comigo? Você não é obrigado, velório, aniversário, tudo isso é mera convenção. Apenas costumes, se morreu, morreu.

— Calma! era a mãe. Ele é só uma criança.

— Eu era apenas uma criança quando meu pai deu a notícia da morte do pai dele. Somos assim! A morte é só a morte, vive-se e morre. Não há razão para maiores distúrbios, meu pai morreu porque viveu e é só.

O pai fez uma pequena pausa, bocejou e olhou para Lucas.

— E então, você vai? É uma escolha sua, não há nada de errado em não ir.

— Então, por que você vai?

— Porque esse mundo é cheio dessas coisas, tenho que ir. Você é pequeno e ainda não precisa entrar no jogo.



Lucas pensava enquanto olhava as formas geométricas estampadas em seu pijama. Sentia alguma coisa, o que era? Não podia definir, entretanto já havia sentido algo que se aproximava disso. Foi no primeiro dia de aula. Estavam atrasados, o pai levava-o pela mão, pararam na secretaria da escola, perguntaram pela sala da primeira série, nem bem a senhora gorda da secretaria respondeu e lá estavam os dois, de novo, entregues aos corredores do prédio antigo. A porta da sala oito estava fechada, o pai bateu. Uma jovem magra de olhos claros veio atender.

— Esse é o meu filho...

Terminadas as devidas apresentações, o pai o deixou. A moça magra indicou-lhe uma carteira vazia e lá foi se sentar sobre o olhar atento das outras crianças. Sentiu-se só no meio daquela gente estranha, era como se fosse o único o homem do mundo, como se não existisse mais ninguém; nem pai, nem mãe.

— E então Lucas?

O pai veio acordá-lo pela segunda vez. Lucas não disse nada, olhou para baixo e lentamente foi pondo os pés no chão. Frio, muito frio! Imediatamente os recolheu.

— Bom, eu preciso tomar um banho, você pensa no que quer fazer enquanto me lavo.

Dito isso o homem trancou-se no banheiro, despiu-se, parou alguns instantes na frente do espelho. Finalmente ligou o chuveiro e esperou que a água quente viesse lhe molhar para liberar poucas lágrimas camufladas.

## IO-IÔ

Ela não perde cinco segundos ao vento, tudo o que passa por sua cabeça é endereçado. Hoje, curiosamente, estava extremamente carinhosa e escutou, por horas, as besteiras que explodiam de minha boca. Apresentou como sendo novos um par preto de sapatos. A luz do sol refletida no verniz do sapato deixava tudo muito claro. Era um clima calmo que nos dava o direito de mostrar os dentes — quase sem receio. Mas em algum lugar a tensão se escondia, camuflada pelo fim da tarde ela nos era imperceptível, mas sabíamos.

Amanhã nos falaríamos, nem sequer um olhar. Sempre seria assim, desde que éramos crianças. E era a falta daquilo que não está mais conosco, mas está em nós. Fui para casa ver TV

# O FILÓSOFO URIEL DA COSTA (POR QUE LER O *EXEMPLAR HUMANÆ VITÆ*)

HOMERO SANTIAGO

Graduando em Filosofia

FFLCH-USP

Bolsista da FAPESP

Para o Luís.

*"uerus amicus... est... qui est tamquam alter idem."*

## I

É impossível tirar aos homens a liberdade de dizerem aquilo que pensam.

Espinosa, *Tratado teológico-político*.

O português Uriel da Costa é das figuras mais interessantes do século XVII<sup>1</sup>. Batizado Gabriel da Costa, Uriel foi o nome adotado quando da conversão ao judaísmo; nascido no Porto, entre os anos 1580-1585<sup>2</sup>, numa família de ascendência judaica, abandonou o reino lusitano acompanhado da mãe e dos irmãos no terceiro lustro do século<sup>3</sup>. Resolvido a regressar à fé dos antepassados, Uriel alcançou

<sup>1</sup> Este texto é parte de uma pesquisa mais ampla acerca da comunidade judaica de Amsterdam e seus aspectos políticos, religiosos e culturais; as notas de trabalho ganharam a forma de artigo porque aos poucos franquearam seus limites originais e já não mais cabiam num rodapé. O leitor não deve perder de vista tais observações, de modo que seja compreensivo com as lacunas (inicialmente os temas aqui tratados pressupunham a descrição do universo judaico amsterdamês do XVII) e mesmo com as digressões (tenha-se em conta que não intentam mais que sanar aquelas primeiras deficiências). Toda a primeira parte do texto cabe na última categoria, a das digressões, meramente documental mas imprescindível para a maioria dos leitores, desconhecadores do judaísmo seiscentista e, principalmente, da figura de Uriel da Costa; segue, pois, esta parte, a título de apresentação sumária; por isso mesmo dei-me a liberdade de citar abundantemente.

<sup>2</sup> É o período indicado por Carolina Michaëlis de VASCONCELLOS, *Uriel da Costa. Notas relativas à sua vida e à sua obra*, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1923, p. 22. 83 ou 84 são os anos propostos por I. S. Révah; cf. nota 1, p. 154, Jean-Pierre OSIER, *D'Uriel da Costa à Spinoza*, Paris, Berg International, 1983.

<sup>3</sup> A data é assinalada na cronologia preparada pela revista *Cahiers Spinoza*, n. 3: Spinoza et les juifs d'Amsterdam. Marranes et post-Marranes, Paris, hiver 1979-1980. Em "La religion d'Uriel da Costa, marrane de Porto (d'après des documents inédits)", *Révue de*

Amanhã nos falaríamos, nem sequer um olhar. Sempre seria assim, desde que éramos crianças. E era a falta daquilo que não está mais conosco, mas está em nós. Fui para casa ver TV.

# O FILÓSOFO URIEL DA COSTA (POR QUE LER O *EXEMPLAR HUMANÆ VITÆ*)

HOMERO SANTIAGO

Graduando em Filosofia

FFLCH-USP

Bolsista da FAPESP

Para o Luís.

*"uerus amicus... est... qui est tamquam alter idem."*

## I

É impossível tirar aos homens a liberdade de dizerem aquilo que pensam.

Espinosa, *Tratado teológico-político*.

O português Uriel da Costa é das figuras mais interessantes do século XVII<sup>1</sup>. Batizado Gabriel da Costa, Uriel foi o nome adotado quando da conversão ao judaísmo; nascido no Porto, entre os anos 1580-1585<sup>2</sup>, numa família de ascendência judaica, abandonou o reino lusitano acompanhado da mãe e dos irmãos no terceiro lustro do século<sup>3</sup>. Resolvido a regressar à fé dos antepassados, Uriel alcançou

<sup>1</sup> Este texto é parte de uma pesquisa mais ampla acerca da comunidade judaica de Amsterdam e seus aspectos políticos, religiosos e culturais; as notas de trabalho ganharam a forma de artigo porque aos poucos franquearam seus limites originais e já não mais cabiam num rodapé. O leitor não deve perder de vista tais observações, de modo que seja compreensivo com as lacunas (inicialmente os temas aqui tratados pressupunham a descrição do universo judaico amsterdâmês do XVII) e mesmo com as digressões (tenha-se em conta que não intentam mais que sanar aquelas primeiras deficiências). Toda a primeira parte do texto cabe na última categoria, a das digressões, meramente documental mas imprescindível para a maioria dos leitores, desconhecedores do judaísmo seiscentista e, principalmente, da figura de Uriel da Costa; segue, pois, esta parte, a título de apresentação sumária; por isso mesmo dei-me a liberdade de citar abundantemente.

<sup>2</sup> É o período indicado por Carolina Michaëlis de VASCONCELLOS, *Uriel da Costa. Notas relativas à sua vida e à sua obra*, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1923, p. 22. 83 ou 84 são os anos propostos por I. S. Révah; cf. nota 1, p. 154, Jean-Pierre OSIER, *D'Uriel da Costa à Spinoza*, Paris, Berg International, 1983.

<sup>3</sup> A data é assinalada na cronologia preparada pela revista *Cahiers Spinoza*, n. 3: Spinoza et les juifs d'Amsterdam. Marranes et post-Marranes, Paris, hiver 1979-1980. Em "La religion d'Uriel da Costa, marrane de Porto (d'après des documents inédits)" *Révue de*

Amsterdam, alojou-se na comunidade judaica local e foi circuncisado. Até o ano de 1640, quando se suicida, envolver-se-á em um bom número de polêmicas; será declarado herege pelas comunidades judaicas de Veneza e Hamburgo<sup>4</sup>, duas vezes *heremizado*<sup>5</sup>, flagelado com 39 chibatadas e humilhado pela comunidade. A trajetória de Uriel da Costa, desse modo, liga-se a alguns dos temas mais interessantes de seu século: à história da portentosa comunidade judaica amsterdamesa, à aventura da República das Províncias Unidas, nascedouro do mundo moderno e terra de

*l'histoire des religions*, v. 161, n. 1, Paris, 1962, p. 49, I. S. RÉVAH, confrontando documentos familiares, afirma que a fuga ocorreu "sem dúvida, em 1614"

<sup>4</sup> Tais condenações são mencionadas no *herem* (ver próxima nota) de 1623. Osier adverte que isso não implica, necessariamente, na presença de Uriel em tais cidades, cf. nota 4, p. 190, OSIER, *op. cit.*

<sup>5</sup> O *herem*, traduzido amiúde por excomunhão, é uma condenação em que fatores religiosos e políticos (referentes à vida comunitária) misturam-se decretando não o abandono da religião judaica, mas pondo o condenado na condição de "apartado da Nação" "Não há absolutamente diferença entre um decreto de excomunhão imposto pelos administradores da comunidade (os *parnassim*) e o imposto pelos rabis. Não se pode fazer a distinção entre as armas religiosa e secular"; Yosef KAPLAN, "The social functions of the *herem* in the Portuguese Jewish community of Amsterdam in the seventeenth century" in *Dutch Jewish History. Proceedings of the Symposium on the History of the Jews in the Netherlands*, Jerusalem, Tel-Aviv University/Hebrew University of Jerusalem/The Institute for Research on Dutch Jewry, 1984, p. 125. Esta posição é contradita por Henry MÉCHOULAN, quem apresenta o *herem* como sentença exclusivamente decidida pelo poder secular, o *Mahamad*, cf. "Le herem à Amsterdam et l'excommunication" de Spinoza" in *Cahiers Spinoza*, n. 3. A discussão sobre a esfera responsável pelo *herem* ganha relevância quando levamos em conta que a sentença servia não somente para questões religiosas como para desavenças políticas, transformando-se assim numa valiosa arma de disputa, uma sanção disciplinar, a qual não poucas vezes resvalou para o despotismo. O primeiro artigo do regulamento da comunidade *Talmud Tora* (nascida da unificação das três sinagogas de Amsterdam, em 1639), que poderíamos dizer o fundamento legal da aplicação da pena a Uriel da Costa em 40, diz o seguinte: "O Mahamad tem auctoridade absoluta e incontestável, ninguém pode ir contra as suas determinações sob pena de herem." (o *Ascamoth* ou regulamento de *Talmud Tora* vem como anexo em Gabriel ALBIAC, *La sinagoga vacía. Un estudio de las fuentes marranas del espinosismo*, Madrid, Hiperión, 1987). Méchoulán explica que "o *herem* tornou-se um castigo que se vai graduar: [...] o primeiro grau desse castigo era a *nerifa* ou advertência; em seguida vinha o castigo corporal ou *nardafa*; a exclusão da comunidade, chamada *petiha*; e, por fim, a exclusão definitiva: *niduy*. Quando esta última sanção combinava-se com as prescrições particulares e maldições, tratava-se então do *herem* elevado a seu mais alto grau: *schamatta*" (art. cit., p. 118). O *herem* que atingiu Uriel da Costa em 1633 seria deste último tipo (o mesmo que atinge Espinosa em 57); já o primeiro *herem*, o de 1623, seria uma sentença mais branda. Por fim, assinalemos a discordância de KAPLAN: "nos graus de excomunhão que chegaram a nós, nenhuma distinção é feita entre *nidui*, *herem* e *shamta*" (art. cit., p. 139).

relativa liberdade num século invariavelmente intolerante, e, enfim, ao marranismo, fenômeno religioso ocasionado pelas Inquisições espanhola e portuguesa, e seu entorno (expulsões, conversões forçadas, proibições de toda natureza, tortura, prisões); está ele inteiramente inserto no problema religioso de sua época e suas obras tocam as questões da liberdade de pensamento, da Reforma e Contra-Reforma, da religião natural. Afora isso, Uriel da Costa guarda, outrossim, um brilho próprio; se bem sopesarmos o lugar-comum, não será de todo mal dizê-lo um produto do tempo, mesmo atípico: “a aventura de Uriel da Costa constitui a mais notável das exceções à lei geral”<sup>6</sup>. Nele tendências inovadoras do século e tribulações religiosas do passado, sempre envolvendo grandes massas humanas, matizaram-se numa personalidade singular, no mais das vezes atormentada, combinação da firmeza do estrepitoso e da instabilidade do fraco; o arraigamento de um pensamento corajoso, posto que quase nunca sistemático e rigoroso, levou-o à morte.

Numa época em que a religião e sua estrutura institucional forneciam uma identidade e mesmo uma personalidade ao indivíduo, Uriel não acalentou nenhum dos três grandes monoteísmos do mundo seiscentista, menos por deliberação que por desvios plasmados no fundo de um ânimo inquieto<sup>7</sup>. Realmente, não foi embalde a menção, em seu *Exemplar Humanæ Vitæ*, do vitupério atroz, quicá retrato de sua condição: “ele não tem religião nenhuma; não é judeu, não é cristão, não é maometano”<sup>8</sup>; assim o acusavam aqueles aos quais ele chamou de fariseus. Sobre as desavenças religiosas, pairava o ódio comum dirigido a todo renegado que se desobrigasse da adesão a um credo, fosse qual fosse; Uriel por isso figurou entre os contemporâneos como monstro terrível e paradigmático<sup>9</sup> — na esteira de Pierre Bayle, por exemplo, colocar-lo-

<sup>6</sup> RÉVAH, “La religion d’Uriel da Costa”, p. 16.

<sup>7</sup> Sobre o tema da identidade religiosa, vejam-se as pp. 180-183 de Yirmiyahu YOVEL, *Espinosa e outros hereges*, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, Lisboa. Consoante Yovel, nesta situação esteve Espinosa ao longo de toda a sua vida.

<sup>8</sup> *Exemplar Humanæ Vitæ*, p. 59. Citamos pela tradução de Epifânio da S. Dias, de 1901, *Espelho da vida humana*, reeditada em edição bilingüe in Uriel da COSTA, *Três escritos*, Lisboa, Instituto de Alta Cultura-Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 1963. Tomamos a liberdade de, sem alterar o conteúdo da tradução, optar por algumas variantes vocabulares mais correntes no português brasileiro. É imprescindível também a consulta à tradução anotada de J. — P. OSIER in *D’Uriel da Costa à Spinoza*.

<sup>9</sup> É curioso notar que *exemplar* traduz, no latim escolástico, o grego *paradeigma*; daí as traduções: exemplo, modelo, espelho.

íamos sob um estigma: ou a crença ou o pensamento, um destrói forçosamente o outro.<sup>10</sup>

Pouco antes do suicídio, de sob a pena de Uriel da Costa saiu este belíssimo libelo que é o *Exemplar Humanæ Vitæ*. De tintura autobiográfica e polemista, obra que toca profundamente não poucos de seus leitores, o *Exemplar* ganhou a luz pelas mãos do pastor reformado Philippe van Limborch, posto como apêndice ao *De Veritate religionis Christianæ amica collatio cul erudito judæo*, de 1687, portanto, quase meio século após a redação e o suicídio de seu autor. Num livro polêmico, em que responde *amistosamente* ao judeu Oróbio de Castro, como indica o título da obra, Limborch crê estar bem servindo à cristandade ao alvejar, num só tiro, dois inimigos: “Seguramente, diversos são os adversários dispersos por todo o universo que se opõem à sua verdade [a do Cristo]; em nossa pátria eles são principalmente de dois tipos: os judeus e os ateus ou deístas [...] Preservar a verdade da religião cristã dos ataques dos dois partidos é o primeiro dever de um cristão.”<sup>11</sup>

Tal sorte editorial, à qual se acresce a redação latina, gerou dúvidas acerca da autenticidade do *Exemplar* ou da interpolação de trechos apócrifos na obra, principalmente pelo uso que dele fará o proselitismo cristão<sup>12</sup>. Evidentemente, temos em conta as incertezas; porém, como fuge ao nosso intento discuti-las, haja vista a espinhosidade e largura da tarefa, simplesmente tomamos o texto como sendo de Uriel, o que parece fazer a maior parte dos comentadores<sup>13</sup>. Segundo Limborch, “o texto [...] compreende duas partes: na primeira o autor relata a história trágica de sua vida — nada aí parece pedir observações de nossa parte; a segunda compreende um ataque vivíssimo contra os judeus, em que se lastimava por ter sido gravemente ferido por eles e submetido a tratamentos indignos. Ora, ele mistura neste ataque argumentos

<sup>10</sup> Cf. *infra*, parte II.

<sup>11</sup> Prefácio a *Urielis Acosta Exemplar Humanæ Vitæ*, anexo do citado *De Veritate religionis*. A apresentação e refutação de Limborch estão em OSIER, *op. cit.*, pp. 167-184.

<sup>12</sup> O primeiro a fazer tal uso é o pastor anti-semita hamburguês Johannes Müller, em 1644, alertando contra a excessiva liberdade concedida aos judeus e sobre a existência de heterodoxos “saduceus” entre eles; cf. ALBIAC, *op. cit.*, pp. 191-192.

<sup>13</sup> Salvo engano, I. S. RÉVAH é o único dos estudiosos por nós consultados que é categórico ao afirmar, sem explicações ou provas: “esta publicação comporta algumas passagens apócrifas, inseridas no *Exemplar* por um anti-semita assaz inábil”; cf. RÉVAH, “La religion d’Uriel da Costa”, p. 48.



opostos a toda revelação divina, reduzindo de maneira odiosa para alguns toda religião a um erro forjado por fraude humana.”<sup>14</sup> Deste amálgama sobreveio a força do texto, *et pour cause*, não é má a fórmula que o define como “uma luta pelo reconhecimento”<sup>15</sup>.

Ao fim desta apresentação sumária, poderíamos dizer de Uriel da Costa, que é um daqueles personagens aos quais não iriam mal uns versos de Dante:

*Per me si va nell'eterno dolore,  
Per me si va tra la perduta gente.*

A gente de Uriel: *perduta gente*, sem dúvida. Metido na condição paradoxal do *intermezzo* trágico-religioso está o marrano ou o cristão-novo<sup>16</sup>: nem judeu, nem cristão; judeu numa sociedade cristã que lhe veda o acesso aos textos sagrados de seu culto; convertido à força que, no seio da família, clandestinamente, mantém

<sup>14</sup> Limborch, *loc. cit.*, p. 171.

<sup>15</sup> Este é o título do terceiro capítulo de *D'Uriel da Costa à Spinoza*.

<sup>16</sup> Marrano, cristão-novo, judeu, judaizante e cripto-judeu, são designações que se confundem e em cada autor parecem assumir um matiz próprio. A fim de evitar ambigüidades, façamos as seguintes distinções: *cristão-novo* — todos os descendentes dos judeus convertidos a partir do século XV; *marrano* — cristão-novo mantenedor de uma tradição própria, consciente de pertencer a um grupo definido e que no âmbito familiar mantém algumas práticas religiosas de origem judaica, as quais eram para a Inquisição sinais de cripto-judaísmo, mas que para o marrano nem sempre significavam rituais judaicos; *judeu* — aquele que retornou ao judaísmo fora de Portugal (observe-se que, se se pode alardear uma consciência marrana dos judeus que aportavam na Holanda, *stricto sensu* não há marranos em Amsterdam, muito menos dentre os que aí nasceram e nunca viveram na península, tal como Espinosa). De um modo geral, nessas especificações seguimos as propostas do Prof. Robert ROWLAND em sua conferência “A Inquisição e o problema da identidade marrana em Portugal”, proferida no Departamento de História-USP, em 26 de maio de 1995. Para uma visão ampla do problema marrano/cristão-novo/judeu no século XVII, inclusive para determinações diversas das aqui adotadas, além das obras já citadas, ver: I. S. RÉVAH, “Les marranes” *Revue des études juives*, troisième série, CXVIII, tome 1, 1959-60, pp. 3-76; Henry MÉCHOULAN, “Quelques remarques à propos du marranisme: un concept à tout faire”. *Ethnopsychologie*, 33 (1), 1978, pp. 83-100; Jean-Pierre OSIER, *Une polémique sur l'identité juive au XVIIème siècle (Faut-il lire Léon de Modène)* in Léon de MODÈNE, *Le bouclier et la targe*, Paris, Centre d'Études Don Isaac Abravanel, 1980; António José SARAIVA, *Inquisição e cristãos-novos*, Lisboa, Imprensa Universitária/Estampa, 1985; J. Lúcio AZEVEDO, *História dos cristãos-novos portugueses*, Lisboa, Clássica, 1975; Joaquim Mendes dos REMÉDIOS, *Os judeus portugueses de Amsterdam*, Coimbra, F. França Amado Editor, 1911; Yosef KAPLAN, *From Christianity to Judaism. The story of Isaac Orobio de Castro*, Oxford, The Littman library of Jewish civilization 1989; e os números especiais das revistas *XVIIe Siècle*, n. 183: Israël et les nations au XVII siècle, Avril-Juin 1994; *Cahiers Spinoza*, n. 3.

ritos mosaicos; ou ainda, crente honesto na verdade cristã, perseguido por seu sangue contaminado em razão da ascendência judaica<sup>17</sup>. Duplicidade, fuga, ambigüidade e dissimulação, tortura e fogueira, interioridade da crença, às vezes, dúvida e descrença também; estes serão os traços característicos das massas que, expulsas em 1492 da Espanha, convertidas à força em Portugal sob D. Manuel I<sup>18</sup>, acabarão ou nas celas inquisitoriais e nos *autos-da-fé* ou alcançando a segurança em alguma das poucas comunidades judaicas espalhadas pelo continente, especialmente a de Amsterdam.

Em uma família de cristãos-novos nasceu Gabriel da Costa. Do pai, Bento da Costa Brandão, ele diz ser um “verdadeiro cristão observantíssimo dos preceitos da honra e grande prezador da honestidade dos costumes.”<sup>19</sup> Educado na fé católica romana, Uriel matricular-se-á na Universidade de Coimbra em Cânones, isto é, direito eclesiástico, e por isso muitas vezes será referido como jurista, embora nunca se tenha formado. À época de estudante, começaram-lhe já as “dúvidas” que o colocariam numa primeira crise espiritual: “Pelo que respeita à religião, padeci na minha vida cousas inacreditáveis. Fui criado, segundo o costume daquele reino, na religião católica, e sendo já rapaz feito, com grande temor da condenação eterna, desejava observar pontualmente todos os preceitos religiosos. Aplicava-me à leitura do Evangelho e de outras obras espirituais, percorria as Sumas dos confessores, e quanto mais me entregava a estes estudos, maiores dificuldades se me alevantavam. Acabei por cair em inextricáveis enleios, em ansiedades e aperturas de coração. Ia-me finando de melancolia e mágoa.”<sup>20</sup>

A trajetória do jovem Uriel inicia-se no ninho em que mais tarde encontrará o desfecho fatal: na *dúvida*. De início, talvez, apenas

<sup>17</sup> Os *Estatutos de limpeza de sangue* começaram a ser aplicados com valor legal na Espanha e, em seguida, também em Portugal. Aos cristãos-novos, mesmo aos insuspeitos, era vedado o acesso a cargos e auxílios públicos, certas posições sociais, o casamento com cristãos-velhos; como ilustração, veja-se o *Exemplar*, em que Uriel relata as dificuldades em abandonar o reino português em virtude das proibições que recaiam sobre os descendentes de judeus. À certa altura, a Inquisição chegou mesmo a condenar pessoas com 1/4 ou 1/8 de sangue judeu (o professor Robert Rowland na supra-referida palestra chegou a mencionar um caso de 1/32 de sangue judeu). O problema marrano ganhara então tintura de problema racial e o cristão-novo era perseguido não por seu credo — oficialmente, o católico — mas por seu sangue.

<sup>18</sup> Cf. pp. 31-32, RÉVAH, “Les marranes”

<sup>19</sup> *Exemplar*, p. 37.

<sup>20</sup> *Exemplar*, p. 37

uma inquietação tênue comum à raça que os antigos chamavam mortais; o temor da morte, todavia, no jovem portuense assoma-se a um grau pouco comum à maioria das pessoas. O apego ao viver choca-se com a certeza do fim e com tribulações da existência produzindo a interrogação abrupta a respeito da vida eterna, dos castigos e recompensas *post mortem*. Já antes da formatura em Cânones, Gabriel assumiu a tesouraria de uma Colegiada, não obstante, as agruras da consciência intensificarem-se: “*cum vero in Christiana Religione Pontificia quietem non invenissem* (não tendo encontrado repouso na religião católica romana)”<sup>21</sup>. O jovem debate-se: pergunta-se pelo acordo entre a fé e a razão, lê atenciosamente o Antigo Testamento, questiona a complexidade dos códigos e da especulação cristãos; termina por defrontar-se com passagens contraditórias do texto bíblico e opta pela simplicidade do Antigo Testamento e pela lei mosaica: “acabei por entender, acreditando em Moisés, que devia obedecer à Lei, visto que ele afirmava ter recebido tudo de Deus”<sup>22</sup>.

Não há por que não concordamos com Carolina Michaëlis de Vasconcellos quando designa o *Exemplar* como “história de uma consciência”<sup>23</sup>; apesar da deliberada simpatia da estudiosa dirigida ao seu biografado e dos cuidados necessários com relação a qualquer texto autobiográfico, a fórmula é verdadeira. Ao leitor do *Exemplar Humanae Vitae* logo se afigura o vigor dos relatos de conversão, não os sistemáticos e teóricos, tais como o *Discurso do método* ou o *Tratado da reforma do intelecto*, mas aqueles que nos despertam a comoção. Junto do autor vamos e vimos, paramos e duvidamos na busca de um ponto firme e tranqüilizador, ou seja, em busca da certeza íntima. Assim avaliado o texto de Uriel da Costa poderia ser posto junto, por exemplo, das *Confissões* de Agostinho: “nada se pode ter como certo para a conduta da vida?”, “...o desejo de saber o que devia considerar como certo”<sup>24</sup>.

Uma vez convertido à lei mosaica, Uriel da Costa, ainda Gabriel, decide abandonar o reino e consigo leva os familiares: “movido pelo amor fraterno, eu comunicara o que sobre a religião me havia parecido mais consentâneo, embora tivesse dúvidas acerca de

<sup>21</sup> *Exemplar*, p. 39.

<sup>22</sup> *Exemplar*, p. 39

<sup>23</sup> C. M. VASCONCELLOS, *op. cit.*, p. 5.

<sup>24</sup> *Confissões*, São Paulo, Paulus, 1984, livro VI, caps. 11 e 5, respectivamente.

alguns pontos e esta comunicação podendo redundar em grande mal para mim.”<sup>25</sup> Este passo do *Exemplar* merece ponderação, aí surge a figura de sua mãe, Branca da Costa. Embora afirme ter iniciado seus familiares no judaísmo, pesquisas de I.S. Révah nos arquivos da Inquisição portuguesa revelaram uma tradição marrana no lado materno da família de Uriel, com vários de seus parentes tendo passado pelos cárceres inquisitoriais<sup>26</sup>. No caso, a prática judaizante não significava propriamente judaísmo, mas sim a coexistência de uma religiosidade exterior, a católica, e de uma série de ritos, interdições alimentares e atenções dispensadas ao calendário e às festas da religião, o que constituiria um “judaísmo empobrecido”<sup>27</sup>. Nos processos inquisitoriais estudados por Révah, dois acusados confessaram ter sido convertidos à fé judaica por Uriel da Costa<sup>28</sup>; por sua vez, sua irmã, Maria da Costa, que não acompanhara a família rumo a Amsterdam, declarou ter sido iniciada pela mãe, Branca. Além desses, outros nomes manchados pela acusação de cripto-judaísmo entrecruzam-se sobre a família de Uriel da Costa, inclusive o caso trágico de Guiomar Rodrigues, tia de Branca da Costa, queimada em Coimbra, no auto-da-fé de 1568. Firmado na copiosa documentação, Révah concluiu uma arraigada tradição marrana na família materna de Uriel: “nesta família, sobretudo entre as mulheres, o marranismo devia perpetuar-se no estado ‘potencial’ e Gabriel da Costa terá sido o catalisador do cripto-judaísmo familiar, quando a morte eliminou o obstáculo que constituía seu pai, o verdadeiro católico Bento da Costa Brandão.”<sup>29</sup>

Esse quadro dá conta de explicar de modo plausível a conversão de Uriel, assegurando-lhe um lugar numa tendência generalizada?<sup>30</sup> Dois problemas surgem e, embora nada intentemos concluir sobre eles (o que seria abusivo, haja vista a complexidade do tema), não seria de bom alvitre deixar de referi-los. Primeiro, se o *Exemplar*, por um lado, afirma: “meus progenitores, pessoas bem nascidas, descendiam de judeus, que em tempo haviam sido forçados

<sup>25</sup> *Exemplar*, p. 39.

<sup>26</sup> Cf. RÉVAH, “La religion d’Uriel da Costa”

<sup>27</sup> *Idem*, p. 60.

<sup>28</sup> São eles: Leonor de Pina, aprisionada em 1618, parente distante de Branca da Costa; o cunhado Álvaro Gomes Bravo, marido de Maria da Costa, encarcerado no mesmo ano. Cf. RÉVAH, “La religion d’Uriel da Costa”, pp. 53-55.

<sup>29</sup> RÉVAH, “La religion d’Uriel da Costa”, p. 73.

<sup>30</sup> Révah ressalta que “a tendência a retornar a uma espécie de judaísmo era bastante comum dentre os Cristãos-novos do Porto”; “La religion d’Uriel da Costa”, p. 73.

neste reino a abraçar a religião cristã”<sup>31</sup>; por outro lado, Uriel é firme ao dizer que “instruiu” os familiares na lei mosaica<sup>32</sup>. O segundo problema, este de maior envergadura, é metodológico. Em *Inquisição e cristãos-novos*, António José Saraiva bateu-se com os pesquisadores que se servem dos processos inquisitoriais para a reconstituição do mundo cristão-novo, especialmente Révah. Argumenta Saraiva a artificialidade dos testemunhos e confissões; no “labirinto infernal” que eram os processos da Inquisição só havia um meio de não ser relaxado e entregue ao braço secular, ou seja, dado às chamas: confessar tudo, o real e o forjado, acusar a todos, os cúmplices e os inocentes. A acusação de Maria da Costa, dirigida contra sua mãe, por exemplo, tem lugar no dia mesmo de sua condenação à fogueira<sup>33</sup>; verdade ou desespero? No entender de Saraiva, Uriel não foi um judaizante, tampouco conhecia algo do judaísmo; seria tão-somente um espírito cético preocupado com o problema da salvação da alma, por isso pusera-se a estudar a Bíblia e findara por negar o cristianismo e, num judaísmo “imaginário”, buscar uma alternativa; a tradição judaica familiar seria uma fraude. Um cético *tout court*<sup>34</sup>.

A metrópole em que a família Costa Brandão aporta é uma cidade excepcional. A República das Províncias Unidas era o contraponto de uma Europa ainda dominada pelas instituições religiosas. Terra florescente, pelo comércio enriquecida, onde os mercadores em ascendência reorientavam as artes e a tolerância religiosa era instituída; situação ímpar — apesar das idas e vindas políticas — num continente em que ardiam as fogueiras inquisitoriais. A florescência intelectual fazia de Amsterdam centro de convergência de pensadores e praça em que pululavam incontáveis seitas e grupos religiosos maiores e menores, advogando desde a negação da trindade e o fim da religião institucional até a pena de morte para os descrentes. Aí instalam-se, desde o final do

<sup>31</sup> *Exemplar*, p. 37.

<sup>32</sup> Em seu belo estudo, Albiac afirma, dando razão a Révah: “Sob o signo da inominada mãe, que [...] foi a verdadeira mantenedora do fogo judaico na família, Gabriel faz sua entrada na Lei de Moisés. Quando crê dirigir, é dirigido”. Cf. ALBIAC, *op. cit.*, p. 208.

<sup>33</sup> “Detida em 19 de setembro de 1618, ela negou durante três anos qualquer relação com o cripto-judaísmo. É então condenada a ser relaxada ao braço secular, isto é, queimada. Em 26 de novembro de 1621 a sentença lhe é notificada, e como se fazia com todos os condenados à morte, prendeu-se-lhe as mãos. Na mesma hora ela pediu audiência com os inquisidores e confessou ter sido iniciada no marranismo pela sua mãe, Branca da Costa”, RÉVAH, “La religion d’Uriel da Costa”, p. 53.

<sup>34</sup> Saraiva, *op. cit.*, pp. 155-157.

século XVI, os judeus provindos da península ibérica, e, quando da chegada de Uriel, a comunidade sefardita — dividida em três sinagogas — já demonstra grande vigor. Poder econômico, alto nível cultural, imprensa ativa, uma mundivivência latente de pessoas que se haviam dedicado com afinco às artes, ao pensamento e ao comércio e assimilado importantes tópicos da Reforma. O substrato da aventura sefardita, no entanto, é outro: o desafio é possibilitar o retorno ao judaísmo ortodoxo à massa de gente que chegava das “terras de idolatria” e invariavelmente havia esquecido a religião tradicional — quando muito mantinham aquela sorte de culto marrano, judaísmo empobrecido, de que nos fala Révah. Na famosa fórmula de um erudito alemão, o marrano é “um católico sem fé e judeu sem conhecimento, se bem que judeu por vontade própria”<sup>35</sup>; a constante da vida judaica à margem do Amstel, por conseguinte, será um esforço doutrinário no qual o aprendizado dos ignorantes, capitaneado pelos detentores do judaísmo tradicional, muitas vezes resvalou para o despotismo: “El medio unico para saber es sujetarse a ser enseñado, es humillarse a recibir doctrina de quien puede comunicarla.”<sup>36</sup>

Regras rígidas, profusão de livros pedagógicos, rotineira tradução de textos hebraicos para as línguas ibéricas; mão forte sobre os que em Espanha e Portugal eram tidos como judeus e, em Amsterdam, são tomados por católicos. Esta é a receita para fazer renascer a religião judaica, ou, se se preferir, redefinir o judaísmo, criá-lo *ex nihilo*<sup>37</sup>. Posto ser esta a regra, amiúde a ortodoxia e o despotismo doutrinário produziram seu reverso: a heterodoxia, sempre camuflada sob as designações de saduceísmo e epicurismo, dúvida e soberba doentias. Embora o personagem mais conhecido dentre os heremizados pela comunidade amsterdamesa evidentemente seja Espinosa, deve-se observar que o caso mais estrondoso foi o de Uriel, até mesmo pelo seu desfecho. Já em 1618,

<sup>35</sup> Carl GEBHARDT, “Le déchirement de la conscience” extrato da introdução a *Die Schriften des Uriels da Costa* (1922), traduzido por J. — P. Osier in *Cahiers Spinoza*, n. 3, pp. 135-141.

<sup>36</sup> Oróbio de Castro, prólogo da *Epistola Invectiva*. Parte da obra foi publicada como anexo a I. S. RÉVAH, *Spinoza et le Dr. Juan de Prado*, Paris-Haia, Mouton & Co, 1959, pp. 86-129.

<sup>37</sup> Nesses termos Yosef Kaplan resume a situação a ser enfrentada pelas autoridades comunitárias, cf. p. 44, “A comunidade portuguesa de Amesterdã no século XVII, entre tradição e mudança” in *Portugueses em Amesterdão: 1600-1680*, Amsterdam, Amsterdams Historisch Museum/De Bataajsch Leeuw, 1988.

Uriel é declarado herege pelas comunidades judaicas de Hamburgo e Veneza; em 1623, depois de vários entreveros, pertinaz nos questionamentos e sempre ameaçado, Uriel é enfim *heremizado* e apartado da comunidade de Amsterdam; vejamos o teor do anátema:

Os snnores Deputados da nação fazem saber a Vsms. como tendo noticia que hera vindo a esta Cidade hu home que se pôs por nome Uriel Abadot. E que trazia m.<sup>tas</sup> opinioes erradas, falsas e hereticas cõtra nossa santissima lei pellas quais já em Amburgo e Veneza foi declarado por herege e excomungado e dezejando reduzilo á verdade fizeraõ todas as dilig.<sup>as</sup> necessarias por vezes cõ toda suavidade e brandura por meo de Hahamin e Velhos de nossa nação, a q ditos snnrs. deputados se acharaõ presentes. E vendo qpor pura pertinacia e arrogancia persiste em sua maldade e falsas opinioes ordenaõ cõ os Mahamadot dos ehilot. E cos de ditos hahamim apartalo como homeja enhermado, e maldito da L. del Dio, e que lhe não fale pessoa algũa de nenhũa qualidade, ne home ne molher, ne parente ne estranho, ne entre na casa onde estiver, ne lhe dem fauor algu , ne o comuniquem cõ pena de ser comprehendido no mesmo herem e de ser apartado de nossa communicação. E a seus Irmaõs por bons resp.<sup>tos</sup> se concedeu termo de outo dias p.<sup>a</sup> apartarem delle. Amsterdam 30 del homer 5383 [30 de janeiro de 1623].

Samuel Abarvanel, Binhamin Israel, Abraham Curiel, Joseph Abeniacar, Rafael Jesurum, Jacob Franco.

No mesmo ano Uriel prepara uma justificação: *Exame de tradições farisaicas*, a qual, entregue ao impressor, é confiscada pelas autoridades comunitárias<sup>38</sup>. Do texto conhecemos os capítulos XXIII-XXV, transcritos no *Tratado da Imortalidade da Alma* de Semuel (ou Samuel) da Silva, escolhido pelo rabinato para responder a Uriel e à afirmação da mortalidade da alma<sup>39</sup>. Reformulado, o volume ganha o

<sup>38</sup> Sobre alguns aspectos da censura na comunidade judaica, vide I. S. RÉVAH, "Les écrivains Manuel de Pina et Miguel de Barrios et la censure de la communaute judeo-portugaise d'Amsterdam", *Tesoro de los judios sefardies*, v. 8, 1965, pp. 74-91.

<sup>39</sup> *Tratado/ da/ Imortalidade:/ Da alma/ composto pelo Doutor Semuel da Silva, em/ que Tambem se mostra a ignorância de certo contra-riador de nosso tempo que entre outros muytos erros deu neste delirio de ter para si & publicar que/ a alma de homem acaba juntamen-/ te com o corpo// A Amsterdam, Impresso em casa de Paulo Ravesteyn. / Anno da criação do mundo 5383.* O texto dos capítulos XXIII-XXV do *Exame* pode ser consultado em Uriel da COSTA, *Três Escritos*; C. M. de VASCONCELLOS, *Uriel da Costa*; e na tradução francesa anotada de OSIER, *D'Uriel da Costa à Spinoza*. Infelizmente não tivemos acesso ao texto integral de Semuel da Silva, que consta ter sido reeditado na década passada: *Tratado da Imortalidade da alma*. Fixação do texto, prefácio e notas de Pinharanda GOMES. Lisboa, Colecção Pensamento Português, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1982.

prelo em 1624 sob o título de *Examen das Tradiçoens pharisaicas conferidas con a Ley escrita por Vriel Jurista Hebreo cum reposta a hum Semuel da Silva seu falso calumniador*. Por esta publicação Uriel é encarcerado pelo Magistrado holandês, mediante acusação formal das autoridades judaicas, que denunciaram o livro como contrário à religião cristã; ao cabo de alguns dias Uriel é solto, depois do pagamento de uma multa, e os exemplares de seu livro são apreendidos e queimados por ordem do magistrado<sup>40</sup>.

Afastado do meio comunitário, Uriel aprofundou-se na meditação e, conta, pôs-se a perguntar-se acerca da lei mosaica e de seu fundamento divino, do seu acordo com a natureza, da sacralidade das Escrituras. O leitor do *Exemplar Humanæ Vitæ* acompanha um *crescendo* que o conduz à conclusão decidida, a qual, para os contemporâneos de Uriel merecia o nome de deísmo, ateísmo, saduceísmo ou epicurismo, todos estigmas da mesma lavra:

Assentei por fim que a Lei de Moisés não era de Deus, mas somente invenção humana, como outras sem conto que têm havido no mundo. É que muitos pontos brigavam com a lei na Natureza, e Deus, autor da Natureza, não podia estar em contradição consigo mesmo, e estar-lo ia se propusesse aos homens praticarem atos contrários à Natureza, de que se dizia autor.<sup>41</sup>

Não obstante, alegando a solidão e o desconhecimento da língua holandesa, Uriel reconciliou-se com a Sinagoga e retornou ao seu seio. Logo em seguida, porém, em 1633, em virtude de novas denúncias sobre sua impiedade, é novamente *heremizado* — não possuímos o texto deste segundo anátema — e fulminado pelas massas e pelo rabinato, ao menos nos dizeres de Uriel, segundo quem eles bradavam: “crucificai-o, crucificai-o”<sup>42</sup>. Este novo período de separação durou sete anos; ao fim do qual, espoliado pelos irmãos, velho, doente (conforme a letra do *Exemplar*), Uriel cedeu às pressões da autoridade comunitária (desde 1639 unificada sob o nome de *Talmud Tora*) e concordou com a reconciliação: “Cumprirei tudo

<sup>40</sup> Consoante Henry MÉCHOULAN, p. 344, nota 23 a “La mort comme enjeu théologique, philosophique et politique à Amsterdam au XVIIe siècle” *XVIIe Siècle*, n. 183, o texto completo do primeiro *Exame* foi redescoberto por H. P. Salomon, quem recentemente o deu à impressão em tradução inglesa: Uriel da COSTA, *Examination of Pharisaic Traditions supplemented by Semuel da Silva: Treatise on the Immortality of the soul*, Leyde-Ney York-Cologne, Brill, 1993. Não consultamos esta edição.

<sup>41</sup> *Exemplar*, p. 45.

<sup>42</sup> *Exemplar*, p. 47.



quanto me impuserdes”<sup>43</sup>. Para a suspensão do *herem* de 33, Uriel teve de submeter-se ao ritual de retratação:

Entre na Sinagoga, que estava cheia de homens e mulheres, e quando foi tempo, subi ao taburno de madeira que está no meio da Sinagoga para o serviço dos sermões e demais atos do culto; li em voz alta o escrito, redigido por eles, em que eu confessava que merecia morrer mil vezes pelos pecados por mim cometidos [...] e que em satisfação de tais culpas eu queria obedecer ao que me ordenassem e cumprir as penas que me impusessem, prometendo não tornar a cair de futuro em semelhantes iniquidades e malfeitorias. Acabada a leitura, desci do taburno e acercou-se de mim o venerando presidente, dizendo-me ao ouvido que fosse para um outro canto da Sinagoga. Assim fiz; então o porteiro ordenou-me que me despi. Despi-me até à cintura, atei um lenço à cabeça, descalcei os sapatos e ergui os braços, pondo as mãos em uma espécie de coluna. Chegou-se a mim o porteiro e atou-me as mãos à coluna com uma faixa. Depois veio o precentor [*præcentor*] e, pegando de um couro, deu-me trinta e nove tagantes conformemente à prática tradicional — a Lei prescreve que não sejam mais de quarenta, e sendo então varões tão escrupulosos observadores das leis, guardam-se de cair em pecar por excesso<sup>44</sup>. Durante a flagelação cantava-se um salmo. No fim assentei-me no chão, e o grão-rabino — que ridículas que são as cousas do gênero humano! — chegando-se à minha beira, levantou-me a excomunhão; destarte já me estava aberta a porta do Céu, que antes disto, de valentemente trancada, me impedia de entrar. Depois tornei a vestir-me e fui para a entrada da Sinagoga. Prostrei-me no chão, amparando-me o guarda a cabeça. Então todos quantos desciam, passavam por cima de mim [...] Isto praticavam todos, moços e velhos [...] No fim, quando já não restava mais ninguém, ergui-me, e tendo-me limpo do pó, com a ajuda daquele que estava ao meu lado, voltei para casa.<sup>45</sup>

Nos dias seguintes ao suplício, Uriel da Costa redigiu o *Exemplar Humanæ Vitæ*, autobiografia e denúncia dos algozes, e suicidou-se com um tiro.

<sup>43</sup> *Exemplar*, p. 51. O leitor deve notar a semelhança deste trecho de Bayle com o fragmento 259 dos *Pensamentos* (São Paulo, Nova Cultural, 1988) de Pascal: “há os que não podem deixar, assim, de pensar e pensar tanto mais quanto lho proibem. Esses desfazem-se das falsas religiões, e até da verdadeira, se não encontram razões sólidas.”

<sup>44</sup> A lei referida é Deuteronômio, 25, 2-3: “Se o culpado merecer açoites, o juiz o fará deitar-se e mandará açoitá-lo em sua presença, com um número de açoites proporcional à sua culpa. Fa-lo-á açoitar quarenta vezes, não mais; não aconteça que, caso seja açoitado mais vezes, a ferida se torne grave e o teu irmão fique aviltado a teus olhos.” Cf. *Bíblia de Jerusalém*, São Paulo, Paulinas, 1993.

<sup>45</sup> *Exemplar*, pp. 51-53.

## II

Dentre as desculpas que os intelectuais encontraram para os carrascos [...] a mais deplorável é a desculpa de que o pensamento da vítima, responsável por seu assassinato, fora um erro.

Adorno e Horkheimer, *Dialética do esclarecimento*

Muitas vezes somos tocados pela impressão de que Uriel não encontrou leitores. Não produziu um sistema, nem se alinhou aos grandes de seu tempo, nem foi mártir de sua religião; seus escritos não foram difundidos (antes foram confiscados, queimados e serviram ao proselitismo religioso) e a pecha de renegado sem religião ainda o persegue<sup>46</sup>. Deve-se pesar o fato de que a intensificação dos estudos dedicados ao judaísmo amsterdâmenseiscentista e ao fenômeno marrano em geral algumas vezes tendeu para a condenação dos que não teriam compreendido as especificidades dos problemas comunitários, fosse questionando a tradição, fosse afundado-se na heterodoxia, de tal sorte que ora Uriel é dito o monstro terrível da irreligiosidade, ora insensível perturbador e polemista desmedido; certos modernos parecem ser a antístrofe daqueles que horrorizaram Uriel da Costa e refutaram-no através dos séculos. Como então ler Uriel e como resgatar-lhe o itinerário? Como avaliar-lhe o pensamento? Há o judaizante de Révah, cujo destino, mesmo excepcional, ao menos de início alinhou-se às práticas familiares marranas; o monstro pintado por Limborch, malgrado a compaixão despertada pelo trágico suicídio; o Uriel de Bayle, fruto da inexorabilidade de um caráter pervertido pelas más idéias e que, com o tempo, desembocaria no ateísmo; o do ceticismo

<sup>46</sup> Para que o leitor tenha uma idéia do estigma que paira sobre a figura de Uriel da Costa, transcrevo uma curiosa conversa entre Gabriel Albiac e um ancião sefardita sobre o caso Espinosa, em outubro de 1982, na biblioteca Ets Haim, em Amsterdam: "Recordo ter introduzido em nossa calma conversa o nome de Uriel da Costa. O rosto e o ar de meu interlocutor mudaram bruscamente. Seu charmoso castelhano (era um dos últimos a conservá-lo, me explicara, numa sociedade agonizante após o extermínio nazista e a posterior imigração para Israel dos mais jovens sobreviventes) se tornou duro. 'É outro caso', me disse, 'Uriel estava louco'.

— Porém, o *Exemplar Humanæ Vitæ* — tratei apenas de objetar — dá uma imagem tão terrível da comunidade na primeira metade do XVII...

— O *Exemplar Humanæ Vitæ* — sentenciou secamente — é um apócrifo, um invento dos inimigos de Israel." Cf. ALBIAC, *op. cit.*, p. 187.

mundano de Saraiva, plasmado pela maquinaria inquisitorial e pela mundivivência-*incroyance* de sua época; há a conversão impossível de Osier; há o Uriel referido por Voltaire como sujeito que trocou a religião pela filosofia. Também alguns, herdeiros de Semuel da Silva, reduziram o caso e a polêmica em torno de questões como a imortalidade da alma e a sacralidade das Escrituras a uma escolha — evidentemente errônea — pelo saduceísmo; esta fórmula tudo reduz a um mero conflito interno ao judaísmo e a um confronto de seitas<sup>47</sup>. Em suma, não faltam generalizações para todos os gostos; sobre algumas delas, gostaríamos de tecer considerações.

## LIMBORCH E O EXTRAORDINÁRIO

A refutação preparada pelo protestante Philippe von Limborch é conduzida, sobretudo, pela afirmação da superioridade da moral cristã em relação à lei natural, defendida por Uriel no *Exemplar*. Segundo este, a observação dos sete mandamentos comunicados a Noé, portanto anteriores à lei mosaica e ao pacto da nação israelita com Iaweh, seria suficiente à salvação, dados que foram à guisa de lei racional universal<sup>48</sup>. Ao proclamar a universalidade de tais

<sup>47</sup> A título de curiosidade, vale ressaltar também a atoleimada fraseologia de um certo proselitismo cristão hodierno: “Se nos fora permitido, à base da Psicologia Moderna, recorrer aos *testes* para avaliar do comportamento moral, político e económico desses homens [os judeus], verificaríamos, sem dúvida, que notória porção deles vivem numa angústia profunda e sem serenidade de consciência. Se ainda nos fora dado realizar esses *testes*, encontraríamos, certamente, muitos deles, quer no campo religioso, quer no campo económico, quer até nas relações político-sociais, que constituiriam a prova evidente da revivescência da mentalidade de Uriel, encarnada no espírito judaico dos nossos dias. Com efeito, a personalidade individual ou colectiva dos judeus (salvo honrosas exceções), mostra bem que neles não existe crença convicta, procedimento estável. Nesta instabilidade vive escondido o tal *demónio* que empurrou Uriel para o judaísmo e depois o não deixou renegar esse judaísmo, quando francamente reconheceu o passo em falso que tinha dado. Não terá nascido daí aquele momento de desespero que o levou ao suicídio? [...] Meditem os judeus, espalhados por todo o mundo, na essência das verdades do cristianismo, pois só elas os poderão libertar da angústia de consciência em que possam viver, proporcionar-lhes tranquilidade espiritual e uma eficaz colaboração humana para a união cristã.” Cf. pp. 341-342, J. A. Pinto FERREIRA, “Uriel da Costa (pensador quinhentista e portuenses): redivivo no séc. XX?” in *Revista Portuguesa de Filosofia*, n. 25, 1969.

<sup>48</sup> Cf. *Exemplar*, p. 61: “Digo pois, que esta lei é comum a todos os homens e neles inata pelo fato de serem homens. Liga a todos uns aos outros pelos laços de mútuo amor, desconhecendo divisões [...] Tudo quanto há excelente na lei de Moisés ou em qualquer outra, a lei natural encerra-o integralmente na perfeição” A discussão em torno de um *credo minimum* levou a busca de um núcleo de preceitos que seriam universais; o fito era

princípios, e sua suficiência, o judeu Uriel da Costa (não nos esqueçamos de que, mesmo *heremizado*, ele permanece um filho de Israel) confronta-se, por um lado, com a eleição do povo hebreu, por outro, com as particularidades de cada religião; este é o campo de batalha em que se move o *Exemplar*. Destarte, Uriel participa do amplo debate iniciado no século XVI, e que atravessa o XVII e atinge seu apogeu no XVIII, acerca duma religião natural; inerente a todos os homens, esta sobrepor-se-ia aos particularismos de cada religião e cuidaria de entre elas estabelecer a paz. No caso de Uriel, tais princípios estariam postos numa certa razão natural que determinaria o que é capital em qualquer religião e da qual, portanto, homem nenhum poderia afastar-se sem perder sua condição humana; nela teríamos uma norma de conduta universal, tanto princípio moral como princípio ordenador da vida.

Piedoso cristão, Limborch não poderia admitir tais considerações, que forçosamente selariam a sorte de seu credo revelado. “É verdadeiro dizer que uma lei comum a todos os homens é inata: seus primeiros princípios aparecem com evidência própria à sua luz, são deduzidos da razão humana.”<sup>49</sup> O erro de Uriel, dirá Limborch, é querer como desnecessário para a salvação e, pior, como antinatural, tudo o que não está englobado nessa lei inata. Com

desvelar o que é *essencial* à qualquer crença e o que é *indiferente* e particular a cada religião. A religião de Noé era uma das alternativas; posição assumida por Uriel e Grotius, dentre outros. Os princípios noaquitais teriam sido comunicados a Noé depois do dilúvio e marcado a aliança entre os homens, todos eles, e Deus: “Eis que estabeleço minha aliança convosco e com os vossos descendentes depois de vós, e com todos os seres animados que estão convosco: aves, animais, todas as feras, tudo o que saiu da arca convosco, todos os animais da terra” (Gn 9, 9-10). De modo geral, os preceitos reduziam-se à afirmação da existência de Deus e da providência, da necessidade de um culto, da recompensa e da punição. Esta universalidade da aliança deve ser confrontada com a particularidade da outra aliança selada no Sinai quando da entrega a Moisés das tábuas da Lei; então Deus fala à “casa de Jacó” e aos “filhos de Israel” e arremata: “vós sereis para mim um reino de sacerdotes e uma nação santa” (Ex 19, 3-8). A aliança é particular e assinala a eleição do povo hebreu; de sorte que, argumentam no XVII, tais leis designariam uma particularidade do povo judaico, elas dizem respeito não a todos os homens (obrigados com Deus apenas pela primeira aliança), mas só aos filhos de Israel (eleitos na segunda aliança). Veja-se Jacqueline LAGRÉE, *La raison ardente. Religion naturelle et raison au XVII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Vrin, 1991, pp. 31-33; e a última nota de ESPINOSA ao capítulo V do *Tratado teológico-político* (Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1988, p. 188): “Os judeus pensam que Deus deu sete mandamentos a Noé, os únicos a que estariam sujeitos todas as nações, mas que teria dado muitos mais ao povo hebreu, a fim de o tornar superior aos outros em beatitude.”

<sup>49</sup> LIMBORCH, *loc. cit.*, p. 172.

efeito, “Deus não pode ser contrário a si próprio; ora, dar-se-ia tal caso se ele ordenasse por via de revelação o que interdita a lei de natureza ou se ele interditasse o que ela prescreve”<sup>50</sup>. Obviamente, o caso é outro. Como argumentar com aquele que não crê na revelação, ou quando muito crê numa revelação de sete princípios universais, nunca numa revelação particular?

Diz Limborch que os mandamentos cristãos ajuntam-se à lei natural “a título de virtude extraordinária e verdadeiramente heróica”<sup>51</sup>. Atos permitidos pela natureza, revides ao agressor, por exemplo, são proibidos pela moral cristã, o que é figurado pelo lugar-comum do esbofeteado que oferece a outra face. “Sobre este ponto a religião cristã é mais perfeita que a lei de natureza, visto que tal comportamento defeituoso a lei da natureza tolera e aprova como estando de acordo com ela; aquela [a religião cristã] disso se apropria para condenar severamente como um pecado contrário à caridade [...] Por conseguinte, não é permitido na religião cristã vingar-se das injustiças”<sup>52</sup>. A argumentação do pastor reformado é clássica; para lembrarmos de um antecedente notório, basta mencionar o *Livre-arbítrio*, de Agostinho, em que se dá a distinção entre o *poder* matar um agressor e o *dever* de não matar um agressor; o homicídio legal, justificado perante a lei humana, é crime perante a corte celeste. Os termos em questão, em um e outro, Limborch e Agostinho, e aí não só restritos ao âmbito religioso, é a cristalização duma moral do *dever-ser* contraposta ao que o homem *é*, tende a ser naturalmente. A fé exige a piedade, o perdão e o amor; posto que a natureza, a vingança. Logo, “a religião que ordena o amor aos inimigos é mais perfeita que a religião da natureza”<sup>53</sup>. O cristianismo e os seus mandamentos seriam um acréscimo à natureza humana, aperfeiçoando-a, processo obviamente mediado pelo código de remuneração que tem como corolário a “esperança da vida eterna”, âmagos da abnegação de todo crente; reftreando os impulsos naturais, “obedeceremos a Deus e obteremos por recompensa desta obediência a coroa da vida eterna.”<sup>54</sup>

Grosso modo, este núcleo básico está presente em grande parte dos credos, e justamente contra isso bate-se o *Exemplar*:

<sup>50</sup> *Idem, Ib.*, p. 172.

<sup>51</sup> *Idem, Ib.*, p. 174.

<sup>52</sup> *Idem, Ib.*, p. 174.

<sup>53</sup> *Idem, Ib.*, p. 174.

<sup>54</sup> *Idem, Ib.*, p. 175.

Alguém dirá que a lei de Moisés ou a lei do Evangelho contém alguma coisa mais alevantada e perfeita, e vem a ser o amarmos os nossos inimigos, preceito que não se contém na lei natural. Respondo-lhe como acima disse. Se nos apartamos da Natureza e pretendemos descobrir alguma coisa mais levantada, para logo surge a luta, perturba-se o sossego. De que serve ordenarem-se-me impossíveis que eu não tenho forças para cumprir?<sup>55</sup>

Uriel segue com a lembrança do passo do *Gênesis* em que, chamado à prova por Deus, Abraão decide-se pelo sacrifício de seu filho: “uma lei assim quer uma coisa superior ao que pode ser efetuado por criaturas humanas, e que, se se efetuasse, seria o maior atentado contra a Natureza sendo que a Natureza tem horror a semelhantes atos”<sup>56</sup>. A altivez propugnada pela lei revelada seria o afastamento da natureza humana travestido de aperfeiçoamento. O mundo das religiões reveladas tal como ideado por Limborch (a terra dos heróis zelosos pelo céu, e que tal praça somente alcançam pela negação de sua própria natureza), a morte do filho pelo pai, não são “virtudes extraordinárias”, antes são a perversão de nossa natureza, bizarras dos que ostentam a sacralidade. Este é o ponto preciso das objeções de Uriel. O que mais pode resultar ao homem desse processo de rejeição de sua natureza que não a tristeza do espírito? Ao passo que Limborch afirma “a maldade do gênero humano, a força de sua concupiscência”<sup>57</sup>, para concluir a precisão duma lei religiosa suprema e transcendente, a imanência do universo de Uriel, avesso aos prêmios pela virtude e crente na ação conforme a razão universal, propugna também um dever-ser, mas aquele instaurado na condição racional humana. Aos que não crêem na só lei natural e afirmam a necessidade das penas eternas, Uriel responde:

Mas conceda-se que é grande a malícia humana [...] procurai então remédios de grande eficácia, que sem maior dano façam desaparecer esta doença de todos os homens em geral, e deixai-vos de papões, que só têm efeito em crianças e tolos. Se, porém, esta enfermidade é incurável no gênero humano, deixai-vos de mentiras e não prometais, à guisa de médicos charlatães, a saúde que não podeis dar. Contentai-vos com estabelecer entre vós leis justas e racionais, premiar os bons, punir devidamente os maus, livrar de violências os que padecem violências, para que não bradem que neste mundo não se faz justiça e que não há quem salve o fraco das garras do forte.[...] Proceder de

<sup>55</sup> *Exemplar*, pp. 61-63.

<sup>56</sup> *Exemplar*, p. 63.

<sup>57</sup> LIMBORCH, *loc. cit.*, p. 178.

modo contrário é proceder contrariamente à natureza humana; e se muitos destes actos se praticam, é porque os homens têm inventado diversas leis opostas à Natureza, e uma pessoa irrita a outra com as suas malfetorias. Muitos há que andam hipocritamente, fingindo-se por extremo religiosos, e iludem os incautos cobrindo-se com a capa da religião para apanharem os que podem. Semelhante gente pde bem comparar-se ao ratoneiro noturno, que insidiosamente acomete quem está adormecido e não espera por tal.<sup>58</sup>

Nesse despertar racional aposta o *Exemplar*; nele a fé na Razão e na justiça terrena substituem o fideísmo judaico-cristão, a justiça terrena substitui os castigos *post mortem*, a universalidade e a autodeterminação desfazem as dissensões e põe a humanidade em seu devido lugar, lugar consoante à sua dignidade.

## BAYLE E A FILOSOFIA PERIGOSA

Grande referência do pensamento de sua época, o *Dictionnaire historique et critique* de Pierre Bayle, publicado em 1696, trazia um curiosíssimo artigo *Acosta*; todo calcado no texto do *Exemplar Humanæ Vitæ*, que ganhara o prelo 9 anos antes, o texto merece nosso interesse, tanto pelas suas considerações quanto por esse prócere da *Republique des lettres* ser das figuras mais influentes na opinião de sua época. Na esteira das acusações da comunidade judaica, Pierre Bayle enxergou em Uriel aquele que “não era nem judeu, nem cristão, nem maometano”<sup>59</sup>, e não pestanejou em asseverar: “Eis um exemplo que favorece os que condenam a liberdade de filosofar sobre as matérias de Religião, pois argumentam que tal método conduz pouco a pouco ao Ateísmo ou ao Deísmo.”<sup>60</sup>

O esquema de irreligiosidade proposto pelo artigo *Acosta* é marcado pela rigidez das categorizações e descrição das *etapas*, bem como pela tenacidade de suas conclusões. O movimento de Uriel seria o seguinte: 1) não aquiescência à fé católica, que não estaria acorde com a *sua* razão; 2) entrada no judaísmo; 3) crítica das tradições judaicas, rejeição da imortalidade da alma; 4) negação da divindade da Lei de Moisés; 5) adesão à religião natural, mais conforme ao divino legislador. “Se ele tivesse vivido ainda seis ou

<sup>58</sup> *Exemplar*, p. 67.

<sup>59</sup> Artigo *Acosta* BAYLE, *Dictionnaire historique et critique*, anexo a *D'Uriel da Costa à Spinoza*, p. 191-199.

<sup>60</sup> BAYLE, *loc. cit.*, p. 194.

sete anos, talvez negasse a Religião natural, porque sua miserável razão ter-lhe-ia feito encontrar dificuldades na hipótese da providência e do livre-arbítrio do Ser eterno e necessário.”<sup>61</sup> Uriel não teria assentado em lugar nenhum, de credo em credo; adesão e rejeição perfilam-se num itinerário atravessado por certo elemento que, embora não diretamente designado por Bayle, estaria no cerne da trajetória do autor do *Exemplar: a dúvida*. Descrevendo a situação do português aos 22 anos, Bayle acerta a mão: “eis o estado em que ele se encontrou: ele duvidou (*il douta*).”<sup>62</sup> A dúvida seria o elemento propulsor e promotor dos elos entre uma e outra fase. A observação de Jean-Pierre Osier sobre a prodigalidade da adjetivação possessiva de Bayle é sintomática: “sua razão” (*sa raison*), “sua luz” (*ses lumières*); o recurso a esta caracterização de entendimento e razão como absolutamente individuais serve ao confronto, destrói a argumentação do *Exemplar*, que busca alicerçar-se numa razão universal. À particularização, pois, cabe a demonstração da excepcionalidade de seu caso, atribuindo-o a uma inteligência perturbada, individualista e embriagada pela dúvida pertinaz.

Deixemos Bayle por um instante e façamos um pequeno excursão.

Ao longo da leitura dos vários textos disponíveis que de uma forma ou outra ligam-se à comunidade judaica de Amsterdam, o que mais nos impressiona é a cristalização de dois campos opostos. O primeiro, formado pelas idéias de soberba, dúvida, futilidade, saber idólatra, contaminação; o segundo, por certeza, disposição para aprender, obediência, esperança. Da oposição entre estes grupos, porém, é a dúvida que sobressai; explicitamente, e aliás com frequência espantosa, ou camuflada sob outras expressões: nos “ataques frívolos”, nas várias formulações dos *herem*, etc.

Num trecho do terceiro discurso de sua *Epistola Invectiva*, Oróbio de Castro esboça um quadro classificatório interessantíssimo, em que um dos principais intelectuais da comunidade divide “en tres clases los sequaces de la impiedad, opugnadores de la virtud, amigos de su propio entender”:

<sup>61</sup> *Idem, Ib.*, p. 198.

<sup>62</sup> *Idem, Ib.*, p. 192.



Los primeros y de peor calidad son los infandos Atheistas que osarom negar la Sagrada Escritura, aunque mas se excusen con confessar la Primera Causa;

Los segundos son Isrraelitas, creen en Dios, assienten al Sagrado Texto, y abominan la explicacion que el mesmo Dios, con summa providencia, concedió a la Ley; [...]

resta la tercera en que se constituyen los que son verdaderos observantes de la Ley de Moseh, que creen no solo lo Escrito, sino tambien la Sagrada Tradicion o Ley Mental que recibieron y observaron nuestros mayores, mas descaecen miserablemente en la observancia de los sagrados preceptos, juzgando la mayor imperfeccion por excusable, teniendo las persuaciones que precaucionam de la prevaricacion por inutilis. Y passa a mas la confianza propia, que osan calumniar los medios que para este fin inventó la piedad y la sabiduria de nuestros Doctores, no solo como superfluos, mas por contrarios a lo escrito en la Ley; y creen que se deroga el divino precepto de no quitar ni añadir a sus decretos con la providencia de los llamados bien propiamente "Vallados", pareciendoles que se multiplican las ordenanzas y se acrecientan los estatutos contra la voluntad de Dios, haciendo obligatorio en el fuero interior lo que nació de la disposicion humana.<sup>63</sup>

A escala gradativa refere-se a um só elemento, sentimento pernicioso: a dúvida. Esta determina a gradação e a mobilidade entre os três estágios. Um grupo de ateus convictos, um segundo grupo crente em Deus e na Sagrada Escritura e que nega a lei oral, um último grupo de crentes que consideram Deus, as Escrituras, a lei oral, mas que pouco a pouco começam a questionar esta última. Neste grupo já está alojada a perigosa semente da descrença, sempre alimentada pelos desmandos ocasionais dos Doutores da Lei, os rabinos e, com mais propriedade no dizer, dos que detinham o poder na comunidade: os *parnassim* do *Mahamad*.

O mais curioso nessa gradação é a possibilidade daquilo que o texto denomina "infelice viaje": o salto do ínfimo questionar à mais alta certeza atéia; sempre carregando no bojo a semente da dúvida.

Ora, o *il douta* do artigo de Bayle é idêntico ao *philosopho medico que dudava*, fórmula pela qual Oróbio refere-se ao herético Juan de Prado; alguns anos separam as formulações e, sobretudo, a incrível distância entre um intelectual judeu desconhecido, guardião da

<sup>63</sup> Oróbio de CASTRO, *loc. cit.*, p. 126-127.

ortodoxia, e o avatar da Europa culta, às vezes tido por iluminista *avant la lettre*, contribuinte do pensamento do XVIII<sup>64</sup>. *Sa raison/ses lumières/amigo de su propio entender*: dúvida. Decerto Uriel duvidava, e a dúvida acompanhou-o por todo o itinerário; o problema é a junção entre dúvida e fidelidade a si mesmo/ soberba/ individualismo continuamente levada a cabo. Esta armação é que precisa ser desmontada.

Outro passo da argumentação de Bayle também pode ser compreendida a partir de Oróbio de Castro: onde pôr a dúvida? Se o judeu juntava filosofia e dúvida, Bayle, por seu turno, faz o mesmo: “Quem quer que seja, não há ninguém que, servindo-se da razão, não tenha necessidade da assistência de Deus, pois, sem isso, ela é um guia que se desencaminha: e se pode comparar a Filosofia à poeira corrosiva [...] a Filosofia refuta de início os erros, mas, se se não a detém aí, ela ataca as verdades.”<sup>65</sup>

Como faz a maioria dos adversários de Uriel da Costa, Pierre Bayle é presa dum fideísmo atroz: a filosofia termina onde encontra verdades incontestes, insistir na investigação é incorrer na monstruosidade, deter-se, filosofar. Uriel é só um produto desse processo destrutivo, ou, como Oróbio dizia, “infelice viage” À filosofia o limite é a fé, uma *regula fidei*, e por isso mesmo, diz o artigo *Acosta*, Uriel é motivo suficiente para aventar-se o controle da atividade filosofante. Seu espírito irrequieto e imbuído de dúvida já negara Cristo e Moisés, humanizara o texto bíblico, deixamo-lo por sua própria conta e o estrago será maior. Bayle apregoa tal qual o sacerdote kantiano: “não raciocineis, mas crede”<sup>66</sup>; em praça oposta está Uriel e o *Exemplar*: “tem coragem de fazer uso de teu próprio entendimento”<sup>67</sup>.

<sup>64</sup> “Tendo consagrado sua vida ao estudo e suas forças à luta pela tolerância e pela liberdade de consciência, que ele não cessa de defender — o que faz ver nele já um homem do século XVIII. ” Françoise CHARLES-DAUBERT e Pierre-François MOREAU, “Biographie de Pierre Bayle” in Pierre BAYLE, *Écrits sur Spinoza*, Paris, Berg International, 1983.

<sup>65</sup> BAYLE, *loc. cit.*, p. 198.

<sup>66</sup> Immanuel KANT, “Resposta à pergunta: que é esclarecimento/Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?” in *Textos seletos*, Petrópolis, Vozes, 1985, p. 104

<sup>67</sup> KANT, *op. cit.*, p. 100.

## JEAN-PIERRE OSIER E O RESSÔO DA COMUNIDADE

O primeiro capítulo do estudo de Jean-Pierre Osier é, de início pelo menos, uma contraposição ao esquema de Pierre Bayle, substituído por um outro: o da “impossível conversão” ou “conversão única”; vejamos:

Em Uriel a desilusão e a conversão fazem-se também, por assim dizer, instantaneamente: não descobre, tão logo circuncisado, mais exatamente ‘alguns dias depois’, que o judaísmo amsterdamês não responde ao que esperava? A questão que se coloca, infinitamente mais admirável, ainda que desprovida do elemento maravilhoso, parece antes ser esta: à idéia de uma sucessão de conversões não é preciso substituir *uma conversão única* que comandaria todas as outras, as quais não seriam senão manifestação confirmada? [...] Não se pode considerar, com efeito, que tudo se passa como se Uriel confrontasse uma sorte de escolha fundamental, feita de uma vez por todas e correspondendo a certos valores éticos bastante simples (sobretudo o amor ao próximo) com diversas realidades produzidas pelas instituições religiosas, no caso a Igreja romana e a Sinagoga?<sup>68</sup>

Recém-chegado a Amsterdam, de fato, ao que tudo indica, logo Uriel desencantou-se com a comunidade judaica; segundo o *Exemplar*: “ao cabo de alguns dias tinha-me a experiência mostrado que os costumes e ordenações (*mores et ordinationes*) dos judeus estavam longe de casar-se com os preceitos de Moisés. Ora se cumpria observar a Lei com pureza, segundo ela própria requer, mal andaram os chamados Doutores dos judeus com tantas invenções, que de todo o ponto destoam da Lei. Assim que não pude acabar comigo que me contivesse, antes entendi que faria coisa do agrado de Deus, se defendesse a Lei com isenção.”<sup>69</sup>

À desilusão imediata é devido o germe que gradativamente plasmou o *Exame das tradições farisaicas*, em que a lei escrita, interpretada *ipsis litteris*, é confrontada com a realidade comunitária e com a lei oral, isto é, a tradição interpretativa dos primeiros textos sagrados, que no judaísmo determinam a vida social e religiosa. O que Osier denomina em 1983, ano da edição de *D’Uriel da Costa à Spinoza*, conversão única é o mesmo que três anos antes, em 1980, chamara “Judaísmo individualista”<sup>70</sup>, e em passagens de seu livro, as

<sup>68</sup> OSIER, *op. cit.*, p. 22.

<sup>69</sup> *Exemplar*, p. 41.

<sup>70</sup> Cf. OSIER, “Un aspect du judaïsme individualiste d’Uriel da Costa” *Cahiers Spinoza*, n. 3, pp. 101-110.

palavras *honor* e *hidalguia* ganham mesmo um especial relevo e Uriel é dito homem “de identidade e fidelidade a si mesmo”<sup>71</sup>. Talvez esse apego exagerado ao próprio eu seja um modo de demonstrar que, na verdade, Uriel pouco se importava com a comunidade e seus problemas maiores (os quais certamente não podem ser diminuídos); igualmente, desconheceria ele as funções da lei oral e da tradição interpretativa, encarregada de fazer com que a “cada opinião nova, em função das circunstâncias, o sentido do versículo recomece”<sup>72</sup>. A lei oral é a maneira de manter viva e adaptável à história um núcleo básico de textos sagrados, relidos a cada geração; Uriel não sabia disso e intentara a cristalização dum judaísmo mosaico em pleno XVII; de modo tal que as acusações de saduceísmo, provindas do rabinato, traduziriam “de maneira hostil um desconhecimento, por Uriel, de uma das especificidades da tradição judaica tanto como uma certa simplicidade, quase simplista, em matéria de hermenêutica.”<sup>73</sup>

Tais considerações são ponderáveis; no entanto, a nosso ver, aceitando-as sem mais corremos o risco de tão-somente fazer repercutir as acusações da comunidade e, pior, calar os textos de Uriel. Lançar a pecha de judeu individualista, *hidalgo*, desenraizar uma “fidelidade a si mesmo” é não ir muito além da letra dos documentos comunitários que a todo contendor qualificavam de pertinaz, “amigo de su propio entender”, atribuindo o descontentamento e polêmica à falta de humildade, à soberba e ao orgulho. É necessário observar que de soberbo para *hidalgo*, de “amigo de su propio entender” a individualista, resta a impressão de que os argumentos somente assumiram uma forma diversa, quiçá científica. A pertinácia do *herem* deu lugar ao “ato irredutível de uma liberdade afetada.”<sup>74</sup>

É verdadeiro dizer do português que não era um conhecedor da tradição judaica; entretanto, tal desconhecimento não importa em plena justificação da lei oral, combatida por ele, e no relevar o espírito de suas críticas. Todo pelo contrário, convém acentuar o *mores et ordinationes* que Uriel diz tê-lo espantado e a isso acrescentar a constatação do *Exemplar*, já mencionada: “muitos há que andam

<sup>71</sup> OSIER, *op. cit.*, p. 24.

<sup>72</sup> OSIER, *op. cit.*, p. 49.

<sup>73</sup> OSIER, *op. cit.*, p. 54. Para uma introdução aos problemas da lei oral, ver Maurice-Ruben HAYOUN, *La littérature rabbinique*, Paris, PUF 1990.

<sup>74</sup> OSIER, *op. cit.*, p. 23.

hipocritamente, fingindo-se por extremo religiosos, e iludem os incautos.” Uriel apercebe-se da função cumprida pela lei oral como instrumento de dominação: em certo momento histórico dela se apossara um grupo e por ela institucionalizara a vida duma comunidade; no caso amsterdamês, esse grupo pode ser identificado ao círculo do *Mahamad*. O sistema de *reeducação* é um exemplo disso e a *Epístola Invectiva* de Oróbio de Castro é um dos muitos documentos que se pode referir como fruto desse processo que na subserviência punha a maior parte dos que, fugindo da Inquisição, aportavam em Amsterdam buscando abrigo. O cárcere inquisitorial ou a pedagogia do rabinato: a última escolha, obviamente, era a mais comum.

Ademais, é preciso dizer que Uriel não estava “na situação desconfortável de quem está contra todos”<sup>75</sup>, nem seus entreveros com o rabinato podem ser qualificados de “mal-entendido”<sup>76</sup>. Não estava só porque no próprio meio judaico houvera problemas de divisão interna; por exemplo, em 1618, a criação da terceira sinagoga de Amsterdam fora resultado de um conflito acerca das tradições alimentares e, na década de 30, uma controvérsia dividira a comunidade opondo partidários e adversários da eternidade dos castigos e na ordem do dia colocando a discussão sobre o uso dos textos cabalísticos<sup>77</sup>. Do mesmo modo, Uriel também não estava só porque seus temas estão no seio da discussão sobre a religião natural e os abusos da religião revelada, e alguns tiveram forte ressonância no XVIII francês.

Em certas horas o polemista Uriel serve-se de esquemas cristãos para demonstrar suas teses, como apregoa Osier? “Este recurso [acusar de farisaica a comunidade que ele imaginara judaica] é de fato um retorno a um esquema cristão. Não que [...] Uriel volte a ser o apologista do cristianismo, mas ele retorna por sua conta à quão rica panóplia das acusações sustentadas pelos Pais e Doutores da Igreja no que concerne à falsificação ou manipulação dos textos pelos fariseus”<sup>78</sup>. Tal despraçamento — incapacidade de discernimento? —

<sup>75</sup> OSIER, *op. cit.*, p. 54.

<sup>76</sup> OSIER, *op. cit.*, p. 55.

<sup>77</sup> Cf. M. KAYSERLING, “Un conflit dans la communauté hispano-portugaise d’Amsterdam — ses conséquences” in *Revue des Études Juives*, n. 43, 1901, pp. 275-276; Alexander ALTMANN, “Eternality of punishment: a theological controversy within the Amsterdam rabbinate in the thirties of the seventeenth century” in *American Academy for Jewish Research Proceedings*, XL, New York, 1972-73, pp. 1-88.

<sup>78</sup> OSIER, *op. cit.*, p. 54.

todavia, não seria motivo para absolvermos os chefes comunitários que condenaram Uriel da Costa. Esta confusa mistura de elementos cristãos e judaicos não era rara e encontramos-la abundantemente, por exemplo, num texto como *La certeza del camino*, do ortodoxo Abraham Pereyra, em que páginas inteiras de tratadistas cristãos espanhóis — alguns anti-semitas, inclusive — são utilizados exaustivamente, e até mesmo as formas de tratamento judaicas dão lugar às da Bíblia cristã<sup>79</sup>. As gerações de marranos promoveram o sincretismo, mas este não era atacado quando, como no caso de Pereyra, servia aos interesses do *Mahamad* e à pedagogia do terror-esperança por ele levada a cabo. No fundo, em meio a esquemas cristãos e judaicos, a verdadeira questão parece ser a do poder e da obediência; nunca um aventado “fetichismo da lei escrita”<sup>80</sup>.

Move Uriel, ao menos no *Exame das tradições farisaicas*, o abrupto confronto entre a lei escrita e a realidade do judaísmo amsterdamês. O texto é preservado, bem como sua verdade revelada, e condenados os maus intérpretes que dele se apropriaram; de algum modo, pois, Osier está correto ao afirmar que o “fideísmo guarda então todos os seus direitos”<sup>81</sup>. Entretanto, no *Exemplar Humanæ Vitæ* o texto bíblico é nada mais que obra de mãos humanas — e por isso mesmo o fundamento moral é posto na Razão e nos simplíssimos sete preceitos noaquitas, universais e livres das particularidades de cada seita. Assim, afirmar que Uriel “ignora a filosofia ou a recusa em razão de sua permanência no interior de uma esfera de crença jamais confrontada com seu outro, o conhecimento científico”<sup>82</sup> é um tanto estranho, ainda mais se dessa maneira ele é inteiramente desqualificado como pensador; visto contentar-se com a crença, ser-lhe-ia impossível o filosofar<sup>83</sup>.

## URIEL E A FILOSOFIA

Seria Uriel da Costa um filósofo? Seguramente, não tem ele uma “filosofia moral”, como quer Carolina M. Vasconcellos, muito menos seus textos são atravessados pelas fórmulas da filosofia escolástica ou aquelas do grande racionalismo seiscentista. Se

<sup>79</sup> Cf. Henry MÉCHOULAN, *Hispanidad y Judaismo en tiempos de Espinosa*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1987.

<sup>80</sup> OSIER, *op. cit.*, p. 55.

<sup>81</sup> OSIER, *op. cit.*, p. 43. A situação de Uriel é comparada a de Tomás de Aquino.

<sup>82</sup> OSIER, *op. cit.*, p. 89.

<sup>83</sup> OSIER, *op. cit.*, p. 89.

confinarmos a filosofia a tal formato, Uriel não é filósofo; falta-lhe a *cientificidade*, recusada por Osier, e também a profundidade especulativa. Uriel não é pensador de sistemas metafísicos, nem pesquisador da filosofia da natureza; mesmo seu método de interpretação bíblica é muito pobre comparado àquele logrado pelo *Tratado teológico-político* de Espinosa. Talvez questione o leitor: então, por que filósofo o autor de páginas tão assistemáticas e simplórias, quando muito resgatadas pelo interesse histórico de um ou outro? Ora, para negarmos o *status* filosófico ao pensamento de Uriel, teríamos de bem definir o que é designado pelo adjetivo; somente assim poderíamos com certeza nomear o filósofo e o não-filósofo e ir além da mera atribuição tradicional. Na ausência de definições estreitas, não nos parece abusivo designar Uriel como filósofo e sua filosofia como portadora dum antifideísmo, se não radical, ao menos corajoso. Se, no *Exame*, o português manteve a fé inquebrantável na verdade bíblica, por ela guiando a argumentação, no *Exemplar* a razão universal ganhou lugar e o pensamento desfez os laços que o prendiam à autoridade transcendente e à ilusão.

Por que ler o relato de um judeu português suicida? Ainda mais, por que o nomear filósofo? Talvez possamos justificar nosso ponto de vista lembrando-nos de um belo estudo de Jacqueline Lagrée. Em *La raison ardente*, a estudiosa propõe-se a estudar homens cultivados que não formaram sistemas filosóficos mas discutiram questões vivas de sua época. Fossem ou não científicos ou filosóficos seus textos, no XVII homens escreveram sobre coisas que interessavam a outros homens; eram médicos, políticos, etc., mas foi como filósofos que intervieram nas questões mais relevantes de sua época e, uns mais, outros menos, influíram na opinião pública do tempo lançando as bases de sustentação do século vindouro: “Mais de um século antes do evento que se chamou o pensamento das Luzes, podemos constatar a entrada em cena dos laicos no campo teológico-filosófico. Isto corresponde sem dúvida a um efeito da Reforma protestante, mas a extravasa largamente; e além do que, isto responde a uma lição do humanismo do Renascimento, que difundiu largamente os grandes textos da cultura antiga para oferecer a cada um as chaves de uma reflexão pessoal e não dispensou ninguém do cuidado filosófico consigo, do cuidado de pensar, e, mais particularmente, de pensar sua vida. Esta última exigência é eminentemente uma exigência filosófica, é aquela também que

permite ao homem viver verdadeiramente, cumprir sua natureza de homem, como se sabe desde Sócrates ou Aristóteles.”<sup>84</sup> Dentre esses homens pomos Uriel. Nesse sentido específico, ele é um filósofo e merece, como tal, ser lido.

<sup>84</sup> Jacqueline LAGRÉE, *La raison ardente*, pp. 11-12.



# SOBRE A IMAGINAÇÃO EM HUME\*

LUIZ REPA

Mestrando em Filosofia

FFLCH-USP

Não é incomum traduzir um dos aspectos da filosofia humeana pela tarefa de elaborar uma geografia da mente. Em certo sentido, a comparação não deixa de ter sua adequação. Do registro do atomismo das percepções àquele do associacionismo, Hume vai detalhando o solo da natureza humana e sua atividade. Contudo, quanto às cartas aceitas por esta geografia, algumas reservas devem ser feitas. Se há um mapeamento das faculdades do espírito, sobretudo entre o entendimento e a imaginação, as fronteiras devem ser traçadas segundo diferentes perspectivas, e, mesmo assim, nunca de modo decisivo. “Quando oponho a imaginação à memória, entendo a faculdade que nos permite formar as idéias mais fracas. Quando a oponho à razão, entendo a mesma faculdade na exclusão de nossos raciocínios demonstrativos e prováveis. E quando eu não a oponho nem a uma nem à outra, pode tomar-se a palavra indiferentemente no sentido largo ou no estreito, ou pelo menos o contexto mostrará suficientemente o seu sentido.”<sup>1</sup>

De fato, Hume não se preocupa em precisar as fronteiras de cada faculdade, mas antes seu comércio. Em grande parte isto se dá pelo próprio caráter do método analítico-experimental, restrito ao dado da experiência. O espírito não oferece as condições de possibilidade da experiência pois é ele, *stricto sensu*, uma experiência reduzida a um dado, ou melhor, a um conjunto de idéias presentes na imaginação. Se no limite o espírito não é mais que uma coleção de idéias, e se o assentimento natural aos fatos depende exclusivamente

Esta dissertação foi escrita em 1991, no segundo ano de minha graduação, como trabalho final para a disciplina de História da Filosofia Moderna I, ministrada pelo Prof. Carlos Alberto Ribeiro de Moura. A presente publicação segue à risca o texto original, salvo a introdução do título, que antes não constava, e algumas correções estilísticas, a fim de atenuar a aversão do leitor. A fidelidade testemunha que jamais pretendi deixá-lo à prova da crítica dos ratos. De um tempo ingênuo, ele representa aquela divertida circunstância do período de graduação em que podemos ser provisória e semestralmente ora leibnizianos, ora cartesianos, ora rousseauístas, ora humeanos, sem culpa e sem prestar contas para o partido.

<sup>1</sup> David HUME, *Traité de la nature humaine*, t. I, III, 9, Paris, Aubier, nota da p. 196.

da força e vivacidade das percepções, a imaginação se instaura como a faculdade que comporta todas as outras. “A memória, os sentidos e o entendimento estão portanto todos fundados sobre a imaginação, sobre a vivacidade de nossas idéias.”<sup>2</sup> No fundo, não há uma diferença de natureza entre as faculdades, mas diferença de função inscrita no plano geral da imaginação. “A imaginação recobre todos os aspectos do espírito, desde os mais irregulares e os mais fantasistas até aos mais estáveis e aos mais regrados. Ela dá uma unidade ao menos plausível à diversidade dos comportamentos em jogo. É por esta razão que Hume lhe atribui onipotência e ubiqüidade: ela é o próprio espírito sob todas as suas formas. É porque também, se ela viesse a desaparecer, a natureza se desmoronaria.”<sup>3</sup>

Mas se a imaginação, em última instância, engolfa as demais “regiões” do espírito, se há uma homogeneização das faculdades, se não há enfim uma analítica transcendental de feição kantiana, isto tudo não impede que haja confrontos entre as faculdades, não impede que haja uma “dialética transcendental”, que pode, de imediato, ser exemplificada pela oposição entre o entendimento e a imaginação na formação e uso das regras gerais.

As regras, como se sabe, são fundamentais para a identificação dos fatores determinantes nas inferências causais, excluindo assim aqueles que apenas aparentemente são relevantes em uma certa relação causal. São estas as chamadas regras corretivas, cujo papel é justamente corrigir a extensão de outras, de algum modo anteriores e apresentadas como tendências naturais do espírito. Não têm um papel menor: contribuem para dar às experiências um caráter mais completo. Mas a correção de uma regra pela outra supõe um deslocamento do entendimento contra sua própria raiz, ou seja, a imaginação, tomada como fundamento não apenas de crenças mas de ficções e preconceitos. Mas esta inversão não é e nunca poderá ser definitiva. A razão não pode triunfar totalmente sobre a natureza em que está baseada. Neste sentido, talvez uma dissertação sobre a oposição acima mencionada entre imaginação e entendimento sirva como um comentário aos comportamentos do espírito, quanto às suas atividades, sendo a filosofia apenas uma entre outras.

<sup>2</sup> *Idem, Ib.*, t. I, Conclusão, p. 358.

<sup>3</sup> Y. MICHAUD, *Hume et la fin de la philosophie*, Paris, PUF, 1983, pp. 133-4.

## IMAGINAÇÃO E FANTASIA

A primeira concepção de imaginação apresentada no *Tratado da natureza humana* está sob a forma do princípio da ciência que Hume pretende constituir. Após estabelecer o princípio da prioridade das impressões sobre as idéias, o chamado princípio do empirismo — que terá um largo uso de verificação das noções comumente aceitas — Hume introduz um segundo: “a liberdade da imaginação de transpor e mudar suas idéias.” Há, é claro, uma caracterização mais prévia da imaginação por comparação com a memória. Contudo, a faculdade das idéias mais fracas e mais débeis não tem aí sua determinação positiva. Aliás, Hume observa nas seções sobre a crença que a memória pode perder a vivacidade de suas idéias, assim como pode ocorrer o inverso com as idéias da imaginação. A definição da imaginação, encarando-a diretamente, diz respeito antes ao seu quase ilimitado poder de composição; poder este comentado pelo segundo princípio da natureza humana.

Ao contrário do que poderíamos supor de imediato, este segundo princípio não é derivado apenas do primeiro, mas sobretudo de um outro, talvez ainda mais fundamental. No mesmo parágrafo, Hume continua: “Esta liberdade da fantasia não parecerá estranha se considerarmos que nossas idéias são cópias de nossas impressões, e que não há duas impressões que sejam perfeitamente inseparáveis. Sem contar que é uma consequência manifesta da divisão das idéias em simples e complexas. Todas as vezes que a imaginação percebe uma diferença entre as idéias, pode facilmente produzir uma separação.”<sup>4</sup>

Assim como o princípio do empirismo se vincula a uma primeira e imediata classificação das nossas percepções em impressões e idéias, o segundo princípio se une a uma segunda classificação das percepções em simples e complexas. A primeira estipula uma diferença de graus entre as percepções. A impressão sempre terá uma força e uma vivacidade que sua cópia, a idéia, nunca atingirá, cabendo-lhe receber um certo grau da matriz. Mas se há uma correspondência entre as percepções, uma continuidade pela qual flui intensidade, também haverá limites. “Um exame mais atento me mostra que tenho sido levado muito longe pela primeira impressão e que é preciso usar a divisão das percepções simples e complexas para restringir a generalidade desta asserção de que *todas*

<sup>4</sup> HUME, *Traité*, I, I, 3, p. 74.

*nossas idéias e impressões se parecem*”<sup>5</sup>. Do mesmo modo que a imaginação pode compor uma idéia complexa que não remeta a nenhuma impressão dessa ordem, também há experiências que abrangem muitos elementos e que jamais serão reproduzidas com fidelidade pela imaginação.

Mas o que significa aqui os qualificativos “simples” e “complexo”? Percepção simples é aquela que não admite “nem divisão nem separação”. As complexas, sejam dadas pela experiência ou sejam criadas pela imaginação, são compostas pelas percepções simples. Enquanto tal, são passíveis de divisão. Não ignoremos, todavia, o que está pressuposto nestas definições aparentemente tão pobres.

Um dado pode ser simples ou complexo, assim como a idéia que lhe corresponde. Se a imaginação só pode identificar uma diferença na concepção, é porque a experiência se define por um conjunto de elementos diferentes. Aquém do plano psicológico — impossibilidade por parte do sujeito de dividir um componente mínimo da idéia, o que o qualificaria como simples, ou a discernibilidade de um composto que pressupõe uma imaginação particular — há um plano anterior, próprio da experiência e essencialmente heterogêneo. É o plano dos sentidos, avesso a qualquer reformulação em si. Dele é tributário o nível das idéias, cuja ordem dos componentes simples, porém, está sujeita ao arbítrio da fantasia. Se o plano do dado empírico constitui a realidade, é então a diferença real que determina a distinção psicológica. “Lá onde há uma diferença real entre os objetos, o espírito pode produzir à parte os objetos diferentes e *vice-versa*, mas é a realidade da diferença que permite a separação. *Não há distinguível pelo pensamento senão o que é realmente diferente.*”<sup>6</sup>

A diferença não é uma relação de qualidades. Ao contrário, Hume a considera “a negação de uma relação como algo de real e positivo”<sup>7</sup>. Ela aponta para uma distância entre os objetos, enfim, uma separação. É um signo irremediável do objeto, do arquipélago de qualidades que, contudo, constituem as coisas. A idéia de uma substância qualquer será sempre o conjunto de idéias simples, sem que nenhuma delas contenha em si uma ligação com a vizinha. Eis

<sup>5</sup> *Idem, Ib.*, I, I, 1, p. 67.

<sup>6</sup> MICHAUD, *Op. cit.*, p. 79.

<sup>7</sup> HUME, *Traité*. p. 80.

porque o princípio da diferença é tão fundamental: ele remete a uma concepção *sui generis* da experiência. O mundo da experiência é um painel de fragmentos. Ausente qualquer intervenção do sujeito, os objetos são átomos isolados. A experiência imediata se funda numa ontologia do átomo.

O princípio de diferença tem grande importância para a análise filosófica na medida em que possibilita a distinção, ou seja, a separação de cada constituinte de uma idéia complexa. O sucesso ou fracasso deste empreendimento traz à idéia clareza ou obscuridade. O átomo, seja impressão, seja idéia, é algo indivisível. A molécula pelo contrário não é intangível à lâmina da imaginação. Havendo uma diferença entre as percepções, o pensamento pode separá-las e remanejá-las.

Deste modo, o primeiro comentário da imaginação está estreitamente vinculado ao que se convencionou chamar de atomismo humeano. Nesta primeira determinação, a imaginação é limitada apenas no estoque de idéias, dependente do fornecimento de impressões. Aqui, a imaginação não tem praticamente limites. “Nada é mais livre do que a imaginação do homem, e, se bem que ela não possa exceder o armazenamento original de idéias fornecidas pelos sentidos internos e externos, tem um poder ilimitado de combinar, misturar, separar e dividir essas idéias em todas as variedades de ficção e de visão.”<sup>8</sup> Mas a restrição da quantidade de idéias, consequência do princípio de prioridade das impressões, não é a única que a imaginação sofre. Há uma outra que será comentada mais tarde.

Até aqui se desenham dois mundos paralelos e equivalentes. O mundo da experiência onde os componentes não dizem nada além deles mesmos, sem relações entre os termos. O mundo da fantasia onde as relações entre as idéias não têm peso, percepções que fluem para qualquer direção.

Então, podemos formular duas perguntas. Como o mundo do puro dado torna-se verdadeiramente uma realidade? Como uma fluência de imagens possibilita o exercício de conhecer e a instauração da razão? As duas questões podem ser mais esmiuçadas. Como os átomos tornam-se coisas? Como a plena irregularidade torna-se uma regularidade mínima para a comparação de idéias? Também podem

<sup>8</sup> HUME, *Investigação sobre o entendimento humano*, Lisboa, Ed. 70, § 39.

ser mais generalizadas, seguindo a problemática deleuzeana: como o atomismo humeano franqueia um mundo consistente? Como o espírito torna-se uma natureza?

## IMAGINAÇÃO E ENTENDIMENTO

Logo após indicar a liberdade da imaginação como princípio da ciência da natureza do homem, Hume passa a delimitar este estado de contingência natural. A razão disso não deixa de ser simples. Longe de observarmos uma total ausência de ligação entre as idéias, nós a concebemos conectadas umas às outras, em grupos bastante regulares. “Já que a imaginação pode separar todas as idéias simples e pode uni-las de novo sob qualquer forma que lhe agrade, nada seria mais inexplicável que as operações desta faculdade, se alguns princípios universais não a guiassem, que a deixem uniforme, em uma certa medida, em todo tempo e em todo lugar. Se as idéias estivessem inteiramente destituídas de todo laço e de toda conexão, só o acaso as juntaria; e é impossível que as mesmas idéias simples se agrupem regularmente em idéias complexas (como elas o fazem correntemente), sem que um laço as unisse...”<sup>9</sup>

Há pois um princípio de união que conecta as idéias. Tomado como universal, ele regula a imaginação. Não veementemente, já que a fantasia pode por si só reunir duas idéias num laço inusitado. Sua força é “calma”, suave. Porém, determina a imaginação através de uma tendência natural de passar de uma percepção à outra.

O que era antes em si mesmo um fluxo de imagens, agora vai se impondo como um certo sistema de idéias. Mas se a imaginação não é no fundo mais do que uma coleção de idéias, como pode haver nela princípios de associação, forças que unem as idéias sem que sejam elas mesmas idéias, ou qualidades presentes nas idéias? A pergunta já traz em si a resposta. Não sendo eles mesmos idéias, os princípios de relação não têm o seu lugar na imaginação, não estão nela, mas fora.

Os princípios de semelhança, contigüidade e causalidade atuam de fora sobre a imaginação. Não são qualidades presentes nas idéias, mas qualidades exteriores a elas, e, portanto, exteriores à própria imaginação. “A associação em seus três princípios (contigüidade, semelhança e causalidade) ultrapassa a imaginação, é

<sup>9</sup> HUME, *Traité*, I, I, 4, p. 75.

outra coisa que ela. Ela a afeta. Ela encontra na imaginação seu termo e seu objeto, não sua origem. A associação é uma qualidade que une as idéias, não uma qualidade das próprias idéias.”<sup>10</sup>

A associação é uma qualidade do espírito. Ou melhor, uma qualidade da natureza humana. Há natureza onde há regularidade, uniformidade e constância. São os requisitos preenchidos pelos princípios de união. Lá onde há uma semelhança entre duas idéias, a imaginação, por força do princípio respectivo, conecta-as naturalmente. É assim também para os demais princípios.

Com a associação, a imaginação deixa de atuar às cegas. Torna-se uma faculdade. Com a associação vemos que a imaginação é apenas a superfície do espírito. Há por detrás dela uma natureza humana. Não se pode negar a existência de tais princípios. Seus efeitos são por demais manifestos. Porém, suas causas são obscuras. E Hume, seguindo seu método, renuncia a investigá-las. A natureza humana se impõe, deste modo, através dos seus efeitos sobre a atividade da imaginação, deixando-a regrada. É somente por seus efeitos na imaginação que podemos pressupor uma natureza humana. Os efeitos dos princípios de união são o que fazem deles algo de dado no espírito. Pela exigência metodológica de se manter no nível do dado, as causas dos princípios de união, que se pode travestir na questão sobre a causa da natureza humana, permanecerão intangíveis à ciência do homem. Cabe-lhe investigar somente seus efeitos.

Os efeitos dos princípios de união são as categorias lockeanas de relações, modos e substâncias. São idéias complexas formadas pela ação daqueles princípios. Interessa-nos, aqui, sobretudo as relações. Hume define uma relação filosófica como comparação arbitrária (*antes: deliberada\**) de duas idéias, por oposição à relação natural, introdução cômoda, consoante aos princípios de associação, de uma idéia por outra. Na verdade não se trata de uma oposição radical. Pelo contrário, há entre as duas classes de relações uma certa continuidade, um certo desdobramento. As sete fontes de relações filosóficas que Hume enumera são o resultado das relações naturais, ou seja, dos princípios de associação. Assim, o exercício da filosofia, o instrumento da razão, que é a comparação, funda-se na associação natural das percepções. Como poderíamos comparar coisa com coisa,

<sup>10</sup> Gilles DELEUZE, *Empirisme et subjectivité*, Paris, PUF, p. 4.  
Correção de Carlos Alberto Ribeiro de Moura.

se as qualidades do dado não fossem anteriormente unidas na imaginação? Por extensão, se a imaginação não fosse determinada a uma regularidade, comparável ao mundo físico, não haveria entendimento. Daí Deleuze comentar que “a razão é pois a imaginação tornada natureza, o conjunto dos efeitos simples da associação, idéias gerais, substâncias, relações. Somente neste sentido há dois modos de razões, já que há dois tipos de relações.”<sup>11</sup> Sejam relações que dependam inteiramente das idéias (“relações de idéias”), sejam aquelas que dependem da experiência (“questões de fato”), a raiz comum é a comparação, e o pressuposto desta, a associação.

Em outro lugar, Deleuze afirma: “a originalidade de Hume, uma das originalidades de Hume, provém da força com que afirma: *as relações são exteriores ao seus termos*.”<sup>12</sup> Não havendo nas qualidades das percepções nada que aponte a passagem para uma outra, próxima ou distante no tempo e lugar, é um outro que as unem. É o sujeito que, segundo os princípios naturais de associação, produz relações entre os termos.

A semelhança que o sujeito percebe entre dois objetos é o suficiente para que sejam unidos, ainda que estejam irremediavelmente distantes no tempo ou no espaço. A contigüidade entre os objetos se refere a uma organização espacial indiferente em si mesma. A causalidade apresenta uma influência mútua entre os objetos, que deles mesmos, isto é, das impressões, não pode ser inferida.

Com a associação os átomos tornam-se coisas, substâncias e modos. A associação possibilita um sistema do dado, ao qual assentimos por sua força e vivacidade. Havendo uma regularidade garantida pela natureza, o sistema formado pelo associacionismo garante uma lógica das relações, da qual do entendimento usufrui.

Esta lógica das relações<sup>13</sup> é o pano de fundo sobre o qual a fantasia recebe mais um limite.

A imaginação, já o vimos, pode por combinação recriar o universo. A associação, ao fornecer uma regularidade à imaginação,

<sup>11</sup> DELEUZE, *Op. cit.*, p. 60.

<sup>12</sup> *Idem*. “Hume” in François CHÂTELET (org.), *História da Filosofia*, IV, Rio de Janeiro, Zahar, p. 60.

<sup>13</sup> O termo é deleuzeano. Cf., *Ib*, p. 60.



dá a ela, ainda por cima, o material mais consistente para suas ficções. Por outro lado, esta usurpação leva consigo pelo menos uma barreira de caráter ao mesmo tempo lógico e psicológico, inscrita na máxima do concebível.

Dizer que tudo que concebemos clara e distintamente, isto é, sem nenhuma parte oculta ou confusa, é possível, não é outra coisa senão enunciar que tudo que não é contraditório é também possível. Determinada pela associação, a imaginação não pode conceber relações contraditórias. Pode imaginar uma montanha de ouro, mas não uma montanha sem vale, isto é, um objeto que não apresente contigüidade com um outro. No limite, o princípio lógico da não-contradição confina o poder da imaginação. Contudo, concertada ao princípio da diferença para a concepção clara e distinta, a máxima do concebível dá à imaginação o estatuto de dizer o que pode ser ou não. “A imaginação recebe assim uma dignidade excepcional: por suas suposições e suas incapacidades absolutas, ela delimita o que pode ser. Não se pode imaginar o que seria contrário à lógica e também não se pode experimentá-lo. *Se o princípio de prioridade constitui um princípio de determinação do estoque de nossos conceitos, aquele do concebível determina o campo das combinações possíveis mediando os critérios lógicos do princípio de diferença.*”<sup>14</sup>

Do atomismo, de que parte Hume, ao associacionismo, a imaginação passa da pura fantasia ao entendimento. Paralelamente, há a passagem de um turbilhão de dados que é o mundo a um mundo organizado e sistematizado. Toda esta passagem, de um espírito a princípio imerso em sua própria indiferença e delírio a uma imaginação esquematizante, é tributária do associacionismo. Agora o espírito é uma natureza humana.

Princípio ou qualidade da natureza humana, a associação, no entanto, não é a única. Há um outro princípio que talvez lhe seja ainda anterior.

## O HÁBITO

Ninguém ignora a importância da relação causal. Havíamos dito que a associação fazia de uma mera coleção de percepções um sistema. Na realidade, podemos distinguir dois sistemas de objetos. Aquele referido aos dados dos sentidos ou às idéias da memória —

<sup>14</sup> MICHAUD, *Op. cit.*, p. 89.

que por sua natureza estável são quase experiências presentes — e um outro, o sistema do juízo. No primeiro atuam com mais relevância os princípios de semelhança e contigüidade. Os sentidos nos apresentam objetos semelhantes e contíguos. Enquanto tais, nada mais é acrescentado. O espírito permanece na imanência do dado. O sistema do juízo vem a suprir esta carência. Vinculado ao primeiro pela relação de causalidade, este sistema permite à imaginação representar o universo. De um dado dos sentidos ou da memória, a causalidade remete a imaginação a algo além do alcance daquelas faculdades. “É este último princípio que povoa o mundo e nos dá o conhecimento dos seres que, em razão de sua distância no espaço e no tempo, encontram-se fora do alcance dos sentidos e da memória.”<sup>15</sup> Neste nível de realidade, a contigüidade e a semelhança são coadjuvantes da causalidade: fixam com mais força a idéia na imaginação.

Hume nos oferece duas definições de causa, segundo dois prismas de observação. Tomada a causalidade como relação filosófica, como comparação deliberada de duas idéias, a causa é definida como “um objeto anterior e contíguo a um outro e tal que todos os objetos semelhantes ao primeiro sejam colocados em relações de anterioridade e contigüidade por relação aos objetos semelhantes ao segundo.” Mas também há a definição de causa segundo uma relação natural de causalidade, ou seja, segundo o princípio de associação causal: “uma causa é um objeto anterior e contíguo a um outro e que lhe é unido, de tal maneira que a idéia de um determina o espírito a formar a idéia de outro e a impressão de um a formar de outro uma idéia mais viva.”<sup>16</sup>

A primeira definição é objetiva, mas muito pobre. Não apresenta senão dois aspectos da relação causal, anterioridade da causa em relação ao seu efeito, contigüidade e conjunção constante entre eles. Colocar objetos em condições similares a uma relação causal já observada, ainda que se bastem em qualidades temporais e espaciais, constitui um projetar do passado no futuro, pressupõe uma regularidade de influência entre a causa e seu efeito. Em que se baseia esta projeção? Por que supomos uma regularidade na natureza?

<sup>15</sup> HUME, *Traité*, p. 186.

<sup>16</sup> *Idem*, *Ib.*, pp. 256-257.

A segunda definição de causa é tida por mais completa. Apresenta os aspectos de anterioridade e contigüidade mais aqueles da determinação que o espírito sente ao passar da percepção-causa à percepção-efeito, ou vice-versa, e o da passagem de força e vivacidade da impressão presente ou idéia da memória à idéia que lhe corresponde. Apresenta pois a idéia de necessidade que liga os objetos e a crença na idéia inferida do dado. Necessidade causal e crença: dois critérios para a definição de causa segundo a relação natural. Se a análise objetiva só apresenta anterioridade, contigüidade e conjunção constante, a análise subjetiva da relação causal enquanto própria à natureza humana fornece os motivos pelos quais julgamos a causa e o efeito como fenômenos íntimos e porque acreditamos na inferência. A análise objetiva não podia chegar a qualquer idéia de necessidade real entre o objetos. Não há nada nos objetos que indique qualquer poder de produção, e a relação entre eles lhes será exterior. A relação filosófica de causalidade também não poderia acrescentar nada de relativo à convicção pela qual cremos na inferência. Se os objetos não apresentam qualquer índice de poder causal, muito menos influem nos nossos juízos. Mas então cabe perguntar: por que temos uma idéia de necessidade causal? Por que cremos na inferência causal?

Como já foi dito, conhecer não é mais que comparar idéias. Seja no domínio das relações de idéias, seja no domínio das questões de fato, o raciocínio é constituído por comparação. Estes domínios se distinguem apenas porque em um deles nada mais é requerido do que as idéias mesmas. Isto é, só a razão é requerida. Por isso se fala que é este o domínio da certeza, do conhecimento verdadeiro. Ao outro domínio não bastam as idéias somente, não basta somente a natureza humana. É exigida a experiência para sustentar e confirmar as relações. Ora, não havendo na experiência nada de necessário e universal, este será o domínio do provável, não da certeza, mas da crença.

Das setes fontes de relações filosóficas, identidade, situação de tempo e lugar, causalidade, semelhança, quantidade e contrariedade, as três primeiras dizem respeito às questões de fato. Há, contudo, uma especificação. Na medida em que as relações de identidade e de circunstâncias espaço-temporais têm seus objetos presentes aos sentidos, serão vias de raciocínio somente quando vinculadas à causalidade, “a única que pode rastrear mais além dos sentidos e que nos informa acerca de objetos existentes que não vemos nem

tocamos.”<sup>17</sup> A causalidade está portanto no âmago deste domínio, o domínio da probabilidade.

Um raciocínio provável se caracteriza pela inferência de um dado dos sentidos ou da memória a uma idéia até então ausente. Há uma ultrapassagem da impressão imediata. Em que se baseia esta inferência? Não pode ser na necessidade lógica da relação causal, visto que nenhuma qualidade objetiva apresenta qualquer poder de produção. É preciso experiência. Esta nos informa uma conjunção constante entre determinados objetos. A observação constante leva-nos a inferir de um objeto dado um outro comumente conjugado a ele. Mas a passagem de um objeto a outro no espírito pressupõe que o passado dá a regra do futuro. Como podemos inferir que uma conjunção constante observada no passado deva se realizar no presente ou no futuro?

Onde se funda pois a probabilidade, a suposição de uma semelhança entre objetos observados e outros ainda não observados? É evidente que não pode ser a própria racionalidade probabilística o fundamento da projeção. “O mesmo princípio não pode ser ao mesmo tempo causa e efeito de um outro; e esta é, talvez, a única proposição quanto ao assunto desta relação, que seja certa, intuitiva ou demonstrativamente.”<sup>18</sup>

A racionalidade aqui é fortemente cerceada. Em parte porque a natureza não traz em si nenhuma racionalidade. Não apresenta nenhum *logos* entre os objetos, senão que é o sujeito que lhes atribui relações. Em parte porque esta atribuição depende da experiência, das circunstâncias de uma observação. As circunstâncias observáveis numa relação causal se limitam à contigüidade entre a causa e seu efeito, a sucessão temporal e a conjunção constante. Por que veiculamos duas idéias como causa e efeito, e por que supomos uma semelhança entre o passado e o futuro, as respostas a isto não se encontram na razão. O que equivale dizer que tampouco se encontram na imaginação. A esta faculdade só resta conceber a idéia inferida, não por ela mesma, mas por uma força que lhe é alheia. Não podemos esquecer a irregularidade própria da imaginação, que destoa da inferência causal, sempre com um quê de necessário. A solução não pode ser dada no domínio das faculdades. Se a inferência causal é em última instância uma associação de idéias não

<sup>17</sup> *Idem*, *Ib.*, I, III, 2, p. 147.

<sup>18</sup> *Idem*, *Ib.*, I, III, 6, p. 167.

arbitrárias, isto é, não racional ou filosófica, seu fundamento está na natureza humana. "Assim, que a causalidade seja uma relação filosófica enquanto implica contigüidade, sucessão e conjunção constantes, é somente na medida em que ela é uma relação natural e em que engendra a união de nossas idéias, que nós somos capazes de raciocinar por ela ou dela destacar alguma inferência."<sup>19</sup>

Esta inflexão leva-nos novamente ao terreno difícil de escrutar que é o da natureza humana. Leva-nos ao princípio da associação, e, marcadamente, ao princípio de causalidade. Aqui devemos sempre nos manter no plano dos efeitos. Um desses efeitos é aquele de assentimento à idéia inferida, ao objeto distante dos sentidos e da memória.

Em uma indução causal, há a passagem de um dado a um não-dado. Por que acreditamos na existência desse último? A imaginação pode ela mesma em seu delírio usar da associação para dar mais peso aos seus devaneios. Em que consiste portanto a diferença entre crença e ficção? Não pode, mais uma vez, consistir no objeto. A diferença está nas percepções, naquilo que as distingue: na força e na vivacidade que as acompanham. Mas se a idéia da imaginação é sempre definida como mais fraca e mais débil que as impressões dos sentidos e a idéia da memória, como então alcançam aquela energia pela qual assentimos a ela? A resposta de Hume será em termos de um comércio de energia entre o dado e a idéia referida. A crença é uma idéia vivaz relacionada a uma impressão presente, na medida em que através dessa união recebe a energia desta última.

Neste sentido, uma crença necessitará sempre de uma impressão presente, ou melhor, sempre vai carecer da força e vivacidade de um dado. Mas uma impressão não pode produzir uma comunicação de energia com a idéia que lhe corresponde. A correspondência é o produto da conjunção constante. Ora, a crença é um fenômeno interno, subjetivo. Observar objetivamente uma conjunção constante entre dois objetos não nos reenvia à subjetividade, exceto se a conjunção constante tiver algum efeito sobre o espírito.

Esta conjunção constante se pauta pela repetição. A veiculação repetida entre uma impressão com as suas conseqüências é o fundamento da crença. Mas como esta repetição marca o espírito de

<sup>19</sup> *Idem, Ib.*, p. 168.

tal forma que ele seja levado a transpor a energia da impressão à idéia da imaginação?

A resposta, como era de se esperar, é o levantamento de mais um princípio da natureza humana: o hábito ou o costume. Dada uma repetição de conjunção a imaginação imediatamente concebe o termo anteriormente ausente da relação. É um princípio que atua imediatamente, sem qualquer intervenção da razão. Neste sentido, é o “grande guia da vida humana.” A razão, lenta demais, não pode ser responsável por um ato tão indispensável à vida prática como a inferência causal.

Pelo costume estamos propensos a aparentar futuro e passado. Dado uma repetição de conjunção, o espírito é levado a crer que esta repetição acontecerá no futuro. É ele pois que funda os raciocínios prováveis.

Também é ele que produz aquela determinação do espírito de passar do dado à idéia. Determinação sentida pelo espírito. Enfim, uma impressão de reflexão. Sua origem é a repetição de uma relação causal. Seu efeito, a idéia de necessidade que transpomos à causa.

Mais que um princípio da natureza humana, o hábito é o *princípio da natureza humana*. Como observa Bento Prado Jr., seguindo o raciocínio de Deleuze, “Hume não pensa o hábito como efeito da repetição das impressões ou das relações entre os estímulos. Pelo contrário, as associações são fruto do hábito que as precede como ‘princípio da natureza humana’”<sup>20</sup>

Hume certamente não explicita a anterioridade do hábito frente aos princípios de associação. Mas é o que fica claro quando toma o hábito como fundamento da relação natural de causalidade. É o que podemos supor, também, nas primeiras páginas relativas aos princípios de associação, no *Tratado*, ou, pelo menos, em relação à qualidade associativa por contigüidade. “É igualmente evidente que, já que os sentidos, quando mudam de objeto, são forçados por isto a mudar de maneira regrada, tomando os objetos em sua ordem de contigüidade uns com o outros, a imaginação deve, por costume

<sup>20</sup> Bento PRADO JR., “Hume, Freud, Skinner (em torno de um parágrafo de G. Deleuze)”, in *Discurso*, n. 12, p. 21.

prolongado, adquirir o mesmo método de pensar e percorrer as partes do espaço e do tempo quando concebe seus objetos.”<sup>21</sup>

A associação por semelhança parece menos afeita a alguma ação anterior do hábito. Mas não se pode deixar de enfatizar a vinculação do hábito com a associação por causalidade. O hábito é o fundamento da relação natural de causalidade; por ele, mas não somente por ele, inferimos. Se a causalidade era o objeto da razão experimental, o hábito deve ser a base dessa. “Derivar a causalidade da probabilidade é confundir esta formação progressiva de um princípio de que a razão depende com o progresso de um raciocínio. Com efeito, a razão experimental nasce do hábito, não o inverso. O hábito é a raiz da razão, o princípio de que ela é o efeito.”<sup>22</sup>

A razão experimental não depende inteiramente, contudo, do hábito. Um raciocínio provável pode se fundar em um, dois, em experiências. Em termos gerais, o grau de crença depende do número de experiências observadas. Dada uma impressão ou idéia da memória, de uma gama de idéias que possivelmente se associariam a ela, apenas uma recebe força e vivacidade, justamente aquele objeto que mais se apresentou em conjunção constante com o dado. Assim, a repetição, ou a experiência, é também fundamental ao raciocínio sobre a probabilidade. Ora, a repetição só influi no espírito se há o hábito a lhe registrar sua incidência. Por outro lado, o hábito só é suscitado se houver uma repetição. “O paradoxo do hábito é que, ao mesmo tempo, ele se forme por graus e seja um princípio da natureza humana.”<sup>23</sup>

Deste modo, a razão experimental tem em vista uma experiência cujo sentido é determinado pelo hábito. Mas o hábito só se realiza em consonância com a experiência, ou com a repetição desta. Ambos os princípios, o da repetição e o do hábito, atuam sobre o espírito na produção da crença. Constituem, pode dizer-se, o mecanismo da crença.

Mas se a crença está de tal modo na base do conhecimento empírico, a descrição do seu mecanismo, longe de especificar as inferências corretas, acaba por alargar seu horizonte.

<sup>21</sup> HUME, *Traité*, I, I, 4, p. 76.

<sup>22</sup> DELEUZE, *Empirisme et Subjectivité*, p. 62.

<sup>23</sup> *Idem*, *Ib.*, p. 62.

O hábito não é a repetição. É a condição exigida para que a repetição se torne uma progressão. A repetição é a condição de atuação do hábito na formação da crença. Ora, repetição não é inteiramente sinônimo de experiência. A educação, por exemplo, é um caso de repetição não de experiências reais, mas de simulacros de experiências. A repetição freqüente de uma norma faz com que seus termos se vinculem de tal modo pelo costume que ocorre passagem fácil de força e vivacidade de um termo a outro. Neste sentido, a linguagem substitui a experiência. As palavras ocupam o lugar do dado. "Nós estamos tão acostumados aos nomes de Marte, Júpiter, Vênus, que, da mesma maneira que a educação grava uma opinião, a constante repetição dessas idéias as faz penetrar facilmente no espírito..."<sup>24</sup> Assim se dá também com a poesia e com todo tipo de preconceito. Mesmo enquanto ficções, recebem o tratamento de crenças. A natureza do hábito é tal, que tudo pode, com efeito, tornar-se crença. Do ponto de vista do entendimento, a ficção é uma crença ilegítima. Uma das tarefas da razão é apontar o caráter fictício desse tipo de crença.

Porém, a linguagem não é a única fonte de crenças ilegítimas. Sua atuação indica apenas a tomada do acidental por essencial numa relação causal. Ora, uma relação causal sempre apresenta circunstâncias essenciais e outras supérfluas. Mas por que, com efeito, a imaginação faz esta inversão de atenção, que produz um hábito falho do ponto de vista do conhecimento? Como o entendimento pode corrigir um "mal hábito"? Como identificar uma verdadeira causa?

## AS REGRAS GERAIS

O hábito não é apenas fonte dos princípios de associação. Ou pelo menos não forma com eles o mecanismo total da atividade da imaginação. Como nota Michaud, o associacionismo não dá conta de toda atividade espiritual e Hume freqüentemente recorre a "conceitos subsidiários como aqueles de disposição, de propensão ou tendência"<sup>25</sup>. São os casos daquela "tendência à projeção", que explica por exemplo por que supomos haver necessidade entre os objetos numa relação causal; daquela "tendência a completar o que é delineado", motivo pelo qual se acrescenta uma gama de relações a

<sup>24</sup> HUME, *Traité*, I, III, 10, p. 200.

<sup>25</sup> MICHAUD, *Op. cit.*, p. 116.



uma outra a fim de uniformizar a experiência. Enfim, Michaud observa também uma “tendência à assimilação do semelhante”, e pela qual o espírito acaba confundindo idéias próximas<sup>26</sup>.

As famosas regras gerais, continua ainda Michaud, não têm outra natureza. Como, no entanto, é possível comentar as regras em termos de tendências? Ou melhor, o que significa tomá-las como uma direção natural do espírito na medida em que elas não são totalmente solidárias entre si?

Hume introduz o tema das regras gerais enquanto origens de probabilidades não-filosóficas por oposição àquelas que “são aceitas pelos filósofos que as reconhecem como bases razoáveis de crença e opinião.”<sup>27</sup> Já aí podemos entender que nos encontramos no terreno da ficção, ou, se quisermos, das crenças ilegítimas ou preconceitos.

“Um irlandês não pode ser espiritualoso, um francês não pode ter seriedade.” O que leva um inglês a criar tais preconceitos? Por que formamos regras gerais?

Hume responde diretamente: “Nossos juízos sobre causa e efeito provém do hábito e da experiência; quando tivemos o costume de ver um objeto unido a um outro, nossa imaginação passa do primeiro ao segundo por uma transição natural que precede a reflexão e que esta não pode operar. Ora, é da natureza do costume não somente operar com sua plena força quando os objetos se apresentam como exatamente idênticos àqueles aos quais estávamos acostumados, mas também operar em um grau inferior quando descobrimos objetos apenas semelhantes.”<sup>28</sup>

Eis que o hábito está também na raiz da questão das regras. Hume observa nesta passagem apenas uma tendência a relevar elementos parecidos com aqueles dados numa experiência anterior. Esta tendência, que podemos aproximar àquela de assimilação, não é o único resultado das regras. Podemos acrescentar aquela tendência a atribuir importância às circunstâncias acidentais de uma relação causal, em detrimento das circunstâncias essenciais. “Em quase todos os gêneros de causa há uma mistura de circunstâncias das quais algumas são essenciais e outras supérfluas [...] Ora, podemos observar que quando estas circunstâncias supérfluas são numerosas,

<sup>26</sup> *Idem, Ib.*, pp. 126-7.

<sup>27</sup> HUME, *Traité*, I, III, 13, p. 227.

<sup>28</sup> *Idem, Ib.*, p. 231.

notáveis e freqüentemente unidas às circunstâncias essenciais, elas têm sobre a imaginação uma tal influência, mesmo na ausência dessas últimas, que nos levam a conceber seu efeito habitual e a dar a esta concepção uma força e uma vivacidade que a deixam superior a puras ficções da imaginação.”<sup>29</sup>

Esta tendência se explica pelo mesmo processo da educação. A repetição dos elementos acidentais faz deles, aos olhos da imaginação, circunstâncias determinantes numa relação causal. Assim se dá também com a tendência a assimilar semelhanças. Na realidade esta propensão do espírito está incluída naquela outra. As circunstâncias semelhantes são tomadas como essenciais na identificação de uma experiência dada, na medida em que a repetição desta apresentou signos referentes a outros objetos. Mas estes signos não formam o conjunto total da experiência; são apenas parcelas do conjunto de circunstâncias acidentais e essenciais. Há portanto uma imparcialidade virtual na tomada desse conjunto de signos. O hábito é imparcial porque é essencialmente cego. Ele não se conforma apenas à experiência, mas a tudo que equivale a uma experiência repetida.

Todos os aspectos de uma experiência são generalizados. Esta generalização, que se funda sobre o hábito e é o resultado das regras gerais, tem o caráter de tendência natural. Tendência que tem como contrapartida uma determinação. Na causalidade real o espírito é determinado a conceber uma idéia correlata à impressão presente. Como já foi dito, esta determinação é uma impressão de reflexão, origem da idéia de necessidade. Também no caso das regras gerais há determinação. Como no caso da impressão de necessidade, o hábito impulsiona o espírito a passar de uma percepção a outra. Só que aqui há impulso a generalizar, a uniformizar a experiência. O passado todo se situa como paradigma completo do futuro.

A imparcialidade do hábito é o elemento natural que possibilita esta identificação. É ele que possibilita a ficção que ultrapassa a experiência, e é superior àquelas da pura fantasia.

O que é importante observar sobretudo é que a imparcialidade do hábito apenas possibilita a uniformização da experiência. De fato imparcial, o hábito não reflete nem atua por conta própria. Tampouco neste registro atua imediatamente o entendimento.

<sup>29</sup> *Idem, Ib., p. 232.*

Se o hábito e a associação deram à imaginação uma segunda natureza, então regularizada, a primeira se manteve sob esta, mas não de forma passiva. No fundo, e Hume não o deixa de destacar diversas vezes, a imaginação é virtualmente delírio, produtora de ficções. O que ocorre no caso das regras é uma atuação da fantasia a favor e contra sua segunda natureza. As ficções não devem ser tomadas como fruto arbitrário do espírito. Pelo menos não no caso das regras gerais. A ficção aqui é o produto de uma tendência à normalização. Tendência só produz ficção se possibilita algum tipo de sentimento. Este sentimento sempre será traduzido em termos de força e vivacidade, isto é, crença. Quanto mais fácil é a passagem de um dado à idéia, mais forte a crença. Esta é, de certo modo, paixão. Porém, trata-se de uma paixão que requer, cada vez mais, força. Neste sentido podemos falar de uma tendência à repetição, para influir no hábito e possibilitar uma passagem maior de intensidade.

O que impede um aumento dessa passagem é, por exemplo, a contradição de possibilidade no interior de uma probabilidade causal ou filosófica. Com a uniformização a contradição se esvanece, e a imaginação ganha em vivacidade. É o que acontece no caso do homem enjaulado. O medo da queda, originado pelo costume, faz com que a segurança da gaiola seja ignorada. “No fundo, Hume concebe a imaginação como uma espécie de máquina para saturar o mundo, superando as contradições e produzindo sistemas, de maneira a dar uma interpretação de experiência a menos desagradável possível,” comenta Michaud<sup>30</sup>.

Podemos falar que há na imaginação um interesse de conhecer. Mas longe de ser um interesse puramente teórico, à maneira kantiana, é um interesse passional. A fantasia atua a favor da imaginação na fabricação de ficções necessárias, do ponto de vista da afetividade, para realizar uma passagem mais cômoda de força e vivacidade. Atua contra a imaginação enquanto esta se dirige como entendimento que tem um interesse realmente teórico ou filosófico.

Mas até aqui falamos de regras como se estivessem todas no mesmo plano. As regras tratadas até aqui são aquelas chamadas de extensivas. Excedem a experiência na tendência a generalizar. O termo regra só terá sentido estrito quanto à segunda classe de regras, tidas por corretivas.

<sup>30</sup> MICHAUD, *Op. cit.*, p. 132.

De tal modo ameaçada pela regras extensivas, a razão formará um contra-ataque, construindo outras “segundo a natureza de nosso entendimento e nossa experiência de suas operações nos juízos que constituímos dos objetos. Elas nos ensinam a distinguir as circunstâncias acidentais das causa eficazes.”<sup>31</sup>

Como se realiza esta distinção? Talvez uma das regras gerais corretivas para juízos sobre causa e efeito nos ilustre o processo. Tomemos a regra sete:

“Quando um objeto cresce ou diminui com o crescimento ou a diminuição de sua causa, é preciso observá-lo como um efeito composto, derivado da união de vários efeitos diferentes que nascem cada um de uma parte diferente da causa. A ausência ou a presença de uma parte da causa é acompanhada sempre, se admite, da ausência ou presença de uma parte proporcionada do efeito.”<sup>32</sup>

A concepção de uma causa composta invariavelmente ligada a um efeito composto supõe a vinculação de cada parte da causa com outra parte do efeito. O vínculo pode ser confirmado por ausências respectivas. O fundamental, no entanto, é a possibilidade de decompor o objeto e perscrutar cada uma de suas partes. Aqui intervém o princípio de diferença. Onde há diferença o entendimento pode provocar uma separação. Cada elemento separado permite uma correspondência entre a essencialidade da causa e seu efeito. As circunstâncias acidentais são assim afastadas e consideradas dispensáveis. Neste sentido, o processo de distinção das circunstâncias não difere muito do processo de clarificação e distinção de uma idéia.

O resultado mais importante das regras gerais corretivas é a transposição de probabilidades não-filosóficas às filosóficas, através da denúncia dos elementos fictícios. O processo é o mesmo que tentei apontar acima. Se a experiência nos determina a inferir por ação conjunta do hábito e da repetição, ela mesma é um conjunto de partes. Tomada enquanto tal, a experiência é objeto do entendimento, que instaura um cálculo de probabilidades, estabelecendo os limites do seu objeto e coibindo a transcendência. A repetição, entendida como número, terá sua ação medida, no plano passivo do hábito ou da crença, pelo entendimento, que pode determinar cada parte da

<sup>31</sup> HUME, *Traité*, I, III, 13, pp. 233-4.

<sup>32</sup> *Idem*, *Ib.*, I, III, 15, p. 261.

série, denunciando aquelas que não formam objetos de experiência. Como diz Deleuze, “é preciso determinar o número das experiências passadas, a oposição das partes entre elas e seu acordo quantitativo.”<sup>33</sup>

Estas regras gerais visam, portanto, corrigir a extensão das primeiras, que sempre ultrapassam as experiências. O interessante, contudo, é a própria criação das regras corretivas. São obra do entendimento, que percebe o funcionamento do juízo causal, isto é, percebe o fundamento das inferências causais, o hábito, e o rearticula a favor do conhecimento provável. Deste modo, também o segundo tipo de regra tem sua origem no hábito. Mas não o hábito em seu sentido original, e sim num sentido reflexivo.

As regras corretivas marcam uma inversão do curso do espírito por força do entendimento. Anterior a este giro, há um franca oposição entre imaginação e razão, ilustrada pela atuação oposta das regras. “Assim nossas regras gerais são de algum modo estabelecidas em oposição umas às outras.” Mas este entrave tem início quando o entendimento verifica a ilegitimidade das crenças de uniformização, e lhes opõe correção. No primeiro momento portanto agem as regras extensivas. “Quando um objeto aparece [...], a imaginação nos leva naturalmente a conceber vivamente o efeito habitual, ainda que o objeto difira desta causa pelas circunstâncias as mais importantes e eficazes. Tal é a primeira influência das regras gerais. Mas quando nos voltamos sobre este ato do espírito e o comparamos com as operações as mais gerais e as mais autênticas do entendimento, descobrimos que é de natureza irregular e que destrói todos os princípios os mais estabelecidos do raciocínio, o que nos leva a rejeitá-lo.”<sup>34</sup>

Ora, o raciocínio o mais seguro é indissociável do hábito. Mas se o hábito se apresenta como precursor das crenças ilegítimas, da ficção e dos preconceitos, assim como das crenças legítimas, o raciocínio correto deve tomar o hábito segundo uma reflexão indireta. Por outro lado a razão deve fixar suas conclusões pela experiência, pelas partes da experiência.

Mas como a razão pode angariar tal força de controle, ou promover tal inflexão no curso da natureza humana? Ambos os

<sup>33</sup> DELEUZE, *Empirisme et subjectivité*, ed. cit., p. 70.

<sup>34</sup> HUME, *Traité*, I, III, 13, p. 234.

princípios, o da imaginação e o da razão, têm a mesma origem, o hábito; contudo, o entendimento saca da regularidade de seu funcionamento regras para impedir certa irregularidade da imaginação. Esta irregularidade, porém, é ainda mais original, na medida em que é puro hábito, ao passo que o hábito do entendimento é refletido e de algum modo angulado pela repetição. Por que em um momento prevalece a imaginação, em outro o entendimento, se se confirma a naturalidade do ato da fantasia, em oposição à arbitrariedade da razão?

Na resposta aparentemente tão simples de Hume talvez consigamos caracterizar um pouco mais o jogo dessas faculdades e suas implicações.

### CONCLUSÃO: DISPOSIÇÕES FILOSÓFICAS

“É por vezes uma, e por vezes a outra [as regras], que prevalecem segundo a disposição e o caráter das pessoas. O homem comum é correntemente guiado pela primeira (regra extensiva) e os sábios pela segunda. Entre tempos, os céticos podem ter aqui o prazer de observar uma nova e manifesta contradição da nossa razão e de ver toda filosofia sobre o ponto de ser destruída por um princípio da natureza humana e salva uma vez mais por uma nova orientação deste mesmo princípio exatamente.”<sup>35</sup>

Detenhamos-nos na primeira parte da resposta. É evidente que a variação se dá, por princípio, segundo a disposição. O caráter não é mais que um prolongamento de uma certa disposição, não o prevalecimento definitivo de uma única. O que significa todavia encarar a oscilação entre fantasia e entendimento a partir da variação de disposições psicológicas? Em primeiro lugar, que a filosofia ou a ciência só tem privilégio nas alternâncias do espírito quando ela mesma está na extremidade relevada da balança. Cai no olvido, contudo, quando o espírito segue uma espontaneidade natural: delírio, ilusão indiferença, divertimento.

Em segundo lugar, que as posições filosóficas não são tampouco definitivas. O senso comum segue a imaginação por uma questão de caráter. Nada impede, porém, que o homem comum filosofe, e também o filósofo terá o seu momento de divertimento, de desvio, de igualar percepção e objeto. Esta intermitência insolúvel é ilustrada na conclusão do livro I do *Tratado*.

<sup>35</sup> *Idem, Ib.*, p. 234.

Primeiro, uma melancolia do espírito, a razão ilhada, cercada pelos impulsos da imaginação. Depois, o remédio à melancolia, o divertimento, o retorno ao mundo corrente, mundo de olvido. Logo em seguida, neste mundo terreno, o filósofo quer saber dos princípios disso e daquilo. Instala-se a razão novamente, depois, retorno à melancolia. A razão não pode vencer a natureza em que está inscrita.

Contudo, o filósofo é levado pela curiosidade a se indagar sobre os estados das coisas. Se o exercício da razão é de alguma forma contrário ao sentimento, contrário à natureza em que se inscreve, ele mesmo é uma parte constituinte dessa natureza. A oscilação entre imaginação e entendimento é também uma oscilação natural.

A partir dessa variação, como se nota na passagem mencionada, Hume faz um elogio ao ceticismo. Mas o ceticismo de Hume não é pirrônico, e nem pode ser, dada a natureza do homem. É impossível não crer. Se o que rege a razão experimental são princípios naturais, sentimentos de crença, a atitude cética, também racional, esvai-se frente à força e à vivacidade das impressões e idéias. É um ceticismo moderado, moderno.

Mas se a imaginação nos livra do ceticismo total, ela não nos conduz às grandes certezas. Não nos fornece os fundamentos de uma interpretação segura do mundo. A natureza humana sempre tende à transcendência da experiência, forma ficções, quase indistintas da crença, se não intervém o calculista racional. Não pode haver submissão total à natureza.

Em que consiste portanto o ceticismo humeano? De imediato não o podemos ver como uma posição filosófica. Uma posição filosófica se finca na escolha de uma das extremidades da oscilação, e, por extensão, na exclusão da outra. Mas não há escolha definitiva. "O ceticismo moderado, que não goza de nenhuma legitimidade superior, consiste neste saber das flutuações, um saber que pondera, equilibra as inclinações filosóficas pelas ocupações e as determinações naturais," comenta Michaud<sup>36</sup>.

É a prudência que caracteriza o ceticismo moderno de Hume. Prudência em relação à erupções metafísicas, sustentadas pela hora da convicção, pela hora da razão. Todavia, "em tal ocasião somos levados a esquecer não somente nosso ceticismo, mas ainda mesmo

<sup>36</sup> MICHAUD, *Op. cit.*, p. 264.

nossa modéstia.”<sup>37</sup> O ceticismo é também uma disposição do espírito. Um estado de alerta que também sofre oscilações.

Mais que na prudência, o ceticismo moderno encontra sua melhor disposição no humor crítico. Humor que põe em dúvida o poder da razão, desconfia da natureza humana, e tem a si mesmo como alvo. “Um verdadeiro cético desconfia de suas dúvidas filosóficas assim como de sua convicção filosófica”, escreve Hume<sup>38</sup>.

<sup>37</sup> HUME, *Traité*, I, Conclusão, p. 367.

<sup>38</sup> *Idem*, *Ib.*, p. 367.



# NOTAS PARA UMA LEITURA DE JEAN-JACQUES ROUSSEAU\*

EDUARDO GARCIA C. DO AMARAL

Graduando em Filosofia

FFLCH-USP

Aos olhos do pássaro de Minerva, a filosofia francesa do século XVIII é uma filosofia da recusa. Hegel, em suas *Lições sobre a História da Filosofia*, avalia que a Ilustração Francesa torna-se interessante sempre que tomamos seu sentido negativo; é menos pelo que afirma e propõe, menos pelo seu aspecto positivo, mas sim por suas recusas que adquire relevo histórico: “O pensamento se volta contra o estado universal vigente na ordem legal, contra a organização do Estado, contra a administração da justiça, o regime político e a autoridade política”<sup>1</sup>, em uma palavra, a filosofia bate-se contra a tradição e o já instituído — inclusa aí a religião e a metafísica de Descartes —, contra tudo o que lhe pareça alheio à sã razão comum e imposto por autoridade.

O conteúdo afirmativo da filosofia francesa — o que nem nos cabe falar, adverte Hegel — manifesta-se em suas tendências materialistas e naturalistas. A *concretude do mundo*, a matéria, a percepção, a sensibilidade, a natureza, eis o que existe; foi assim que a França recebeu e abraçou o empirismo inglês, sobretudo de Locke, e, conforme seu espírito, fez epifania da fórmula de Berkeley: *Ser é ser percebido*. Para além da concretude do mundo não há nada a se afirmar, de sorte que o deísmo francês é de um Deus vazio, definido por sua inapreensão.

Trabalho de aproveitamento do curso de Ética e Filosofia Política, ministrado pela Prof.<sup>a</sup> Maria das Graças S. do Nascimento, no primeiro semestre de 1996. À guisa de apresentação, tratamos aqui meramente de problematizar a leitura do *Contrato Social* de Rousseau a partir de certos pressupostos: por um lado, a ambientação histórica de Hegel da filosofia francesa do século XVIII; por outro lado, a interpretação que Kant dará à filosofia de Rousseau. No mais, fica apenas sugerida — e não demonstrada — uma possível leitura do *Contrato*, contrastada assim aos pressupostos kantianos; enfim, uma sugestão que serve ao leitor como um convite para reler Rousseau.

<sup>1</sup> G. W. F. HEGEL, *Lecciones sobre la Historia de la Filosofia*, t. 3, tradução para o espanhol de Wenceslao Roces, México, Fondo de Cultura Económica, 1954. p. 386.

O espírito de luzes dos franceses reconhecia no pensamento o poder de abarcar e compreender o mundo e mesmo de transformá-lo. A nada que fugisse ao crivo da razão ordinária poder-se-ia dar assentimento, vez que a razão impõe-se para bem guiar os homens para o progresso nas ciências e artes e na política, no esforço contínuo de ilustrar os costumes e, assim apostavam alguns dos nossos *lumières*, também ilustrar a Corte.

Neste ambiente traçado por Hegel, Rousseau é visado de modo ímpar: salta-lhe aos olhos a dimensão que o conceito de liberdade tomará no pensamento do cidadão de Genebra, mirando o germe que anuncia e que se desdobra no horizonte em filosofia prática na obra de Kant.

A liberdade, concebida no plano da subjetividade como livre-arbítrio, assume forma de lei enunciada pela vontade geral no regime civil: a conformidade com a lei assegura aos cidadãos sua própria vontade enquanto subsumida à vontade geral.

No ato do contrato, a multidão dispersa institui-se como povo; cada um doando-se por inteiro ao corpo político, ou, no dizer de Rousseau, “unindo-se a todos, só obedece contudo a si mesmo, permanecendo assim tão livre quanto antes”<sup>2</sup>. A legitimidade do contrato reside pois em preservar a liberdade dos particulares, ou, precisamente, assegurar a estes, doravante denominados cidadãos, a liberdade civil, o respeito e o zelo pela lei que se deram a si mesmos. A vontade geral é tal que não se confunde com um agregado de vontades particulares, não é demarcada e definida como generalidade expressa; longe disto, a vontade geral é a vontade de um corpo político do qual os particulares são membros, e não enquanto particulares, mas como *partícipes do Soberano*. A vontade geral volta-se e orienta-se para o bem-comum no silenciadouro das paixões, quando silenciam os interesses e veleidades individuais, galgando deste modo alguma sorte de universalidade.

“O conceito de liberdade”, dirá Hegel a este respeito, “não deve ser interpretado no sentido da arbitrariedade fortuita de cada qual, senão no sentido de uma vontade racional”<sup>3</sup>: é tão-somente da razão o poder de elevar-se ao bem-comum obnubilado por paixões

<sup>2</sup> Jean-Jacques ROUSSEAU, *Do Contrato Social*, L. I, Cap. VI. In: Coleção “Os Pensadores” (pp. 7-151), tradução de Lurdes Santos Machado, São Paulo, Abril Cultural, 1973, p. 38.

<sup>3</sup> HEGEL, *Op. cit.*, p. 400.

amotinadas e colocá-lo à luz da vontade para que dela emane a lei. Kant encontrará aí o arrimo de toda a moralidade: a liberdade da vontade que reclama a razão para seu governo, vontade que é lei para si mesma. Fraternidade entre razão e vontade, a liberdade preza-se como dignidade humana; *renunciar à liberdade*, escreve Rousseau, *é renunciar à sua condição de homem* — eis o eixo em torno do qual gira a moralidade kantiana, a formulação do imperativo ético, que legisla universalmente a razoáveis cidadãos do mundo, orientando-os no curso da história e no jogo da liberdade humana ao Supremo Bem, o Reino dos Fins, no qual os homens reconhecem-se intimamente como membros da espécie moral da qual, com efeito, fazem parte<sup>4</sup>.

Bem se diz que foi Kant, como ninguém, quem levou ao fim e ao cabo o projeto que se deslindava nos escritos de Rousseau. Cassirer observa ademais que Rousseau, “por todo o trabalho de seu pensamento, preparou, melhor do que nenhum outro pensador do seu século, o caminho de Kant. Este pôde apoiar-se em Rousseau, estribar-se nele para a construção sistemática do seu próprio mundo intelectual: esse mundo intelectual que venceu a filosofia do Iluminismo e que, no entanto, é sua derradeira transfiguração e sua mais profunda justificativa”<sup>5</sup>; se tomarmos a direção apontada por Cassirer, estamos diante da superação de todo o Iluminismo, reconhecendo assim o trabalho de pensamento pelo qual um pensador acolhe e abarca o pensamento de outro, colhendo deste seus temas e motivos.

\*

Em Kant, a vontade geral ganha nova dimensão, porque, formalizada, encontra-se no cerne da formulação do imperativo ético. Ora, o imperativo ético é como tal um dever e, por assim dizer, um querer incondicional, válido a qualquer ser razoável, porque formal: refere-se somente à forma do querer expresso num mandamento moral, a saber: “*Age segundo a máxima que possa simultaneamente fazer-se a si mesma lei universal*”<sup>6</sup>. O conteúdo material do querer é algo de alheio à verdadeira moralidade; nela, não há móveis de espécie

<sup>4</sup> Cf. Immanuel KANT, *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, tradução de Paulo Quintela, Lisboa, Edições 70, 1992. pp. 79-85.

<sup>5</sup> Ernst CASSIRER, *A Filosofia do Iluminismo*, tradução de Álvaro Cabral, Campinas, SP, Ed. UNICAMP, 1992. pp. 361-2.

<sup>6</sup> KANT, *Op. cit.*, p. 80.

alguma, nem desejos nem interesses que condicionem e determinem a vontade. A pureza da moralidade requer do homem que sua vontade converta-se em razão-prática, que quer incondicionada e necessariamente o bem, o respeito à lei.

O homem é um ser duplo: coexiste no mundo da natureza e no da inteligência, estando sujeito às legislações destes dois mundos. Enquanto pertencente a espécie natural, condiciona-se às leis da natureza, posto que enquanto espécie moral, porquanto ser dotado de razão e ingresso assim no mundo das inteligências, concebe-se a si mesmo como livre, dono de uma vontade incondicionada a qualquer móbil que lhe seja estranho, dono de uma vontade que é autônoma. Rousseau já havia identificado contudo a cisão da cultura com a natureza, como escreve Kant: “em seu livro sobre a influência das ciências e no que se ocupa da desigualdade entre os homens, mostramos com grande justiça a contradição inevitável da cultura com a natureza do gênero humano, em sua condição de espécie física”<sup>7</sup>. Como poder promover a moralidade se as ações e vontades dos homens são sempre determinadas por inclinações e apetites naturais, tão amiúde desconformes ao progresso do gênero humano rumo a seu fim último? A liberdade é liberdade do jugo da natureza, de suas determinações à vontade. Mas, como pensar em libertar-se da natureza sem, pelo que seria humanamente impossível, sair dela? Outrossim, Rousseau exasperava-se contrariando a voga dos *lumières*: o discurso sobre o restabelecimento e progresso das ciências e artes nega aquilo em que seus contemporâneos depositavam suas maiores esperanças. O desenvolvimento da cultura em nada reforma os costumes; entre homens entregues à suas inclinações naturais já depravadas, corrompidas e artificializadas, a cultura alimenta-se de idolatria e frivolidades e em muito distancia o homem da moralidade para qual deveria se encaminhar. As severas críticas de Rousseau marcarão profundamente o espírito de Kant: “Rousseau não estava tão errado ao preferir o estado dos selvagens, se se deixar de lado este último degrau que nossa espécie ainda tem que galgar. Mediante a arte e a ciência, nós somos cultivados em alto grau. Nós somos civilizados até a saturação por toda espécie de boas maneiras e decoros sociais. Mas ainda falta muito para nos considerarmos moralizados. Se, com efeito, a idéia de moralidade pertence à cultura, o uso, no entanto, desta idéia, que não vai além de uma aparência de

<sup>7</sup> *Idem*. “Comienzo presunto de la historia humana” In: *Filosofia de la Historia*, tradução para o espanhol de Eugenio Ímaz. México, Fondo de Cultura Económica, 1992. p. 79.

moralidade no amor à honra e decoro exterior, constitui apenas a civilização”<sup>8</sup>.

A natureza e a cultura parecem irreconciliáveis entre si, separadas como por um abismo. Nesta promiscuidade de paixões e razões sem sabedoria, a sociedade é sociedade ressentida. Ante ao estranhamento a esta forma histórica que a sociedade tomou, escreve Cassirer: “O filósofo da vida social deve então ceder o passo ao filósofo da história e apurar por que caminhos a sociedade chegou à sua presente forma, desvendando assim as forças que continuam a movimentá-la e a governá-la. Entretanto, essa parte de sua tarefa não foi concebida nem realizada por Rousseau num sentido puramente histórico”<sup>9</sup>. A tarefa, lê-se nas entrelinhas, será levada ao fim nas mãos de Kant.

Dirá Kant, a história (*Weltgeschichte*) mantém-se e prossegue segundo um fio-condutor, um propósito da natureza neste *curso absurdo das coisas humanas*. A natureza é determinada e regulada por leis constantes e necessárias, mas também, e por isso mesmo, porquanto seria um absurdo aos ditames da razão, não é desprovida de finalismo: “A natureza não faz verdadeiramente nada de supérfluo e não é perdulária no uso dos meios para atingir seus fins”<sup>10</sup>, é o que reza a doutrina teleológica da natureza. Como seres razoáveis que somos, dotados da faculdade de razão, *as disposições naturais que convergem para o pleno desenvolvimento desta precisam ser, ao menos na idéia dos homens, o objetivo de seus esforços*<sup>11</sup>. Para tanto, a natureza libertou a espécie humana de todo instinto do mecanismo natural, deixando-a à sua própria sorte, por dispor de perfectibilidade, seu caráter distintivo — “é a faculdade de aperfeiçoar-se, faculdade que, com o auxílio das circunstâncias, desenvolve sucessivamente todas as outras (Rousseau)”<sup>12</sup>.

A natureza serve-se do moto-contínuo do antagonismo entre os homens para que estes, embatendo-se uns aos outros, saiam do seu estado bruto e animal e se realizem homens tanto quanto sua perfectibilidade possa efetivar, num constante progresso até o

<sup>8</sup> *Idem*. *Idéia de uma História Universal de um ponto de vista Cosmopolita*, tradução de Rodrigo Naves e Ricardo Ribeiro Terra, São Paulo, Brasiliense, 1986. p. 19.

<sup>9</sup> CASSIRER, *Op. cit.*, p. 357.

<sup>10</sup> KANT, *Idéia...* p. 12.

<sup>11</sup> *Idem*, *Ib.*, p. 11.

<sup>12</sup> ROUSSEAU. *Discurso sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens*. In: ROUSSEAU, *Op. cit.* (pp. 207-326), p. 249.

melhor, a saber, uma perfeita constituição civil. Neste embate de homem contra homem, nesta insociável sociabilidade humana, deposita-se a esperança do horizonte ético, de se atingir a máxima liberdade, quando da “mais precisa determinação e resguardos dos limites desta liberdade — de modo a poder coexistir com a liberdade dos outros”<sup>13</sup>, após inúmeros percalços e tentativas de consolidar o estado civil, aquele no qual a liberdade é regrada, liberdade sob a lei. Ecoam-se as palavras de Rousseau: “Embora nesse estado se prive de muitas vantagens que frui da natureza, ganha outras de igual monta: suas faculdades se exercem e se desenvolvem, suas idéias se alargam, seus sentimentos se enobrecem, toda sua alma se eleva a tal ponto que, se os abusos dessa nova condição não o degradassem freqüentemente a uma condição inferior àquela donde saiu, deveria sem cessar bendizer o instante feliz que dela o arrancou para sempre e fez, de um animal estúpido e limitado, um ser inteligente e um homem”<sup>14</sup>.

Kant encontrará sem obstar entre as linhas do *Contrato Social* a solução a este problema, de “como tem de prosseguir a cultura para que se possam desenvolver as disposições da humanidade, considerada como espécie moral, de forma congruente com seu destino, de sorte que não se contradiga a espécie natural”<sup>15</sup>. O *Contrato* apresenta-se pois como uma idéia pela qual se deve direcionar todos os esforços dos homens no sentido de alcançar uma perfeita constituição civil. Tomado então como idéia reguladora, os princípios do direito político, suas condições de legitimidade (*conditio juris*), enformam a boa política, exprimem a forma na qual ela deve se dar, exprimem seu dever-ser deduzido pelas luzes da razão, em suma, exigem a conversão de um estado de coerção a um estado de conformidade à razão.

Se é assim, o *Contrato Social* é manifestamente um ideal-transcendente, uma *respublica noumenon*, “uma norma eterna para toda a constituição civil em geral”<sup>16</sup>. Em uma palavra: é a forma desencarnada, desprovida de qualquer conteúdo material, em seu estado de absoluta pureza a-histórica, e enquanto tal, bastaria que a

<sup>13</sup> KANT. *Idéia...* p. 14.

<sup>14</sup> ROUSSEAU. *Contrato*, I, VIII. ed. cit., p. 42.

<sup>15</sup> KANT. “Comienzo...”, pp. 79-80.

<sup>16</sup> *Idem*. “Questão Renovada: estará o gênero humano em constante progresso para o melhor?” In: *O Conflito das Faculdades*. tradução de Artur Morão. Lisboa, Edições 70, 1993. p. 108.

política se desse conforme a forma prescrita para assegurar sua correção, seu rumo ao horizonte ético. Pelo curioso que agora se apresenta, cito Kant: “Reinar autocraticamente e, no entanto, governar à maneira republicana, i.e., no espírito republicano e analogamente a ele, tal é o que contenta um povo em relação à sua constituição”, “apenas segundo o modo de governar, fazendo administrar o Estado na unidade do chefe (do monarca) em analogia com as leis que um povo a si mesmo daria de acordo com os universais princípios do direito”<sup>17</sup> Reedição da República de Platão, na qual o filósofo, tendo visado a Idéia do Bem, é convocado a governar por manter em seu espírito o modelo da Cidade perfeita? A vontade geral sucumbe formalizada e capitula ao despotismo — esclarecido e iluminado, de quem se arroga a autoridade da razão a falar em nome do povo, povo emudecido, porque também um povo *em geral*, um povo nenhum.

Tomado como *respublica noumenon*, o *Contrato Social* serve como norma que exprime um ideal, um conceito, o conceito de direito. O advento da Revolução Francesa faz antever o horizonte ético, enchendo os corações dos homens de entusiasmo — sinal que pode demonstrar a tendência do gênero humano para a verdadeira moralidade. Mas o entusiasmo refere-se tão-só à idéia, adverte-nos Kant, e que não traz consigo nenhuma intenção de cooperação com a revolução; o entusiasmo — moral — é distante e descomprometido<sup>18</sup>. “É, no entanto, doce imaginar constituições políticas que correspondem às exigências da razão (sobretudo do ponto de vista do direito)”, escreve Kant, mas adverte-nos ainda: “é temerário propô-las, e punível sublevar o povo para a abolição da que agora existe”<sup>19</sup>. — Entrementes, os franceses pegaram em armas pregando a dita doutrina de Rousseau...

A apropriação kantiana de Rousseau reserva em si aquilo que Lebrun chamou de remanejamento de conceitos, uma “triagem sem escrúpulos que opera um filósofo entre os conceitos de seus predecessores, ou a interpretação anacrônica que lhes dá”<sup>20</sup>. A agudíssima interpretação que Kant oferece como desdobramento do horizonte ético desenhado por Rousseau impele o leitor a ler este

<sup>17</sup> *Idem. Ib.*, pp. 104-5.

<sup>18</sup> Cf. *Idem. Ib.*, pp. 101-3.

<sup>19</sup> *Idem. Ib.*, p. 110, nota.

<sup>20</sup> Gerárd LEBRUN, *Kant e o Fim da Metafísica*, tradução de Carlos Alberto Ribeiro de Moura, São Paulo, Martins Fontes, 1993. p. 12.

último sob o filtro da filosofia kantiana, tomá-lo pelo título de precursor ou predecessor, como pré-história crítica, deixando escapar do espírito e das letras rousseauianas os compromissos com sua própria história. O *Contrato Social*, arrancado de sua motivação íntima, apartado no mundo das idéias, presta-se à sua própria idolatria, contra o que Rousseau tanto se agastava.

\*

“Quel est le premier droit de l’humanité?  
La liberté.”

*Catéchisme d’un Peuple Libre*

“O que é uma revolução? É uma crise pela qual o povo, envelhecido nos males, readquire o vigor da juventude e escapa dos braços da morte”<sup>21</sup>. O *Contrato Social* de Jean-Jacques Rousseau excitou os espíritos franceses que deflagraram em seu nome a Revolução. Qual a “verdade” do *Contrato*? Não é meramente um edifício racional da *conditio juris* do poder político, tampouco uma *política transcendental* (Salinas) ou *vontade de reforma* (Cassirer<sup>22</sup>) balizada num ideal-transcendente; antes, seu sentido mais entranhado é o da recusa condescida ao Antigo Regime, da resistência a toda forma de despotismo, do solapar as bases nas quais este quer se assentar, num jusnaturalismo forjado pela tradição que pouco discerne o estado de natureza e o civil. Da agonia do velho engendra-se o novo: a República.

Em uma palavra, a doutrina de Rousseau está impregnada das invocações históricas então presentes, destituindo o regime de sua propalada legitimidade quer fosse a partir do poder de um patriarcado expansivo desde o soberano até os cidadãos, ou do direito natural do mais forte, fosse da escravidão presumidamente autorizada por natureza, que, sem embargo, nada disto autoriza e dá aval. Servidão e opressão são frutos maturados da vida civil de uma sociedade ressentida porque cindida da natureza, depravada — afastada e desviada da natureza. A sociedade, a vida civil, não somos impelidos a elas por qualquer pulsão natural, e não é portanto na natureza que se deve encontrar sua justa causa: elas são artifícios e

<sup>21</sup> *Catecismo de um povo livre* In Revista *Gaia*, ano I n°2: São Paulo, 1989. [traduzido por Marta Regina Torquetto do original anônimo *Catéchisme d’un Peuple Libre*, Londres, 1789, In *Jean-Jacques Rousseau dans la Revovolution Française (1789-1801)*. Paris, Editions d’Histoire Sociale, 1977]

<sup>22</sup> Cf. CASSIRER, *Op. cit.*, p. 346.



assentam-se tão-somente em convenções. O jusnaturalismo que encontre na natureza as leis que presidem a vida civil falseia a vida civil e a natureza.

A Cidade projetada por Rousseau manifesta seus compromissos históricos e não pode ser da história arrancada, desencarnada de toda sua motivação. A história do despotismo é a história da desigualdade entre os homens. A Cidade que de olhos vendados dissimula sua história, tomando o tempo presente como tempo da natureza (jusnaturalismo), e por conseguinte tornando-se a-histórica, esconde-se na estagnação de sua história, teme lançar-se à *deriva no elemento móvel da historicidade*<sup>23</sup>; idolatra a si mesma, sacraliza-se; e o tempo abole o tempo, aniquila a história tragada pelas águas do esquecimento. E os homens patácudos imaginarão e farão imaginar serem eles agraciados, de boa-sorte: afortunados, rendendo-se a idolatria, tornando-se plutocratas e timocratas<sup>24</sup>, sucumbindo da memória dos homens a genealogia do que os fez tão desiguais. Mas a história marca a cidade deixando nela cicatrizes insuspeitadas, como memória que desvanece de esfoladuras de outrora.

A verdade do *Contrato*, sua força de mover homens em armas, consiste em tocar nas esfoladuras. A radicalidade da recusa a todas as faces do despotismo encerra em si uma práxis revolucionária e libertária — malgrado, talvez, o próprio autor do *Contrato*. *Qual é o primeiro direito da humanidade? A liberdade*. Se recordar é — como nos recorda Alfredo Bosi<sup>25</sup> — repor no coração, Rousseau faz os homens recordarem-se de sua liberdade quando não há liberdade, recordarem-se da razão enquanto “uma criança mandar num velho, um imbecil conduzir um sábio ou um punhado de pessoas regurgitar superfluidades enquanto à multidão faminta falta o necessário”<sup>26</sup>. E sabemos, desde Marx:

“As armas da crítica não podem, de fato, substituir a crítica das armas; a força material tem de ser deposta por força material — mas a teoria também se converte em força material uma vez que se apossa dos homens. A teoria é capaz de prender os homens desde que demonstre

<sup>23</sup> Bento PRADO JR., “Gênese e Estrutura dos Espetáculos: notas sobre a *Lettre à D’Alembert* de Jean-Jacques Rousseau” In: Estudos CEBRAP nº14; São Paulo, Ed. Brasileira de Ciências, 1975. p. 08.

<sup>24</sup> Cf. PLATÃO, *A República*, Livro VIII, quanto ao emprego do termo *timo* (honra).

<sup>25</sup> Alfredo BOSI, *O Ser e o Tempo da Poesia*, São Paulo, Cultrix, 1993.

<sup>26</sup> ROUSSEAU. *Discurso sobre a Desigualdade*, p. 288.

sua verdade face ao homem, desde que se torne radical. Ser radical é atacar o problema em suas raízes. Para o homem, porém, a raiz é o próprio homem.”

*(Crítica à filosofia do direito de Hegel, 1844)*

# LITERATURA E ESQUECIMENTO: RECORDANDO A CINZA DAS HORAS...

JOSÉ LUIZ HERENCIA DE CASTRO

Graduação em filosofia

FFLCH-USP

*"Et le nuage le plus vague  
La parole la plus banale  
L'objet perdu  
Force-les à battre des ailes  
Rends-les semblables à ton coeur  
Fais-leur servir la vie entière."*

Paul Eluard

*"... simples queixumes de um doente desenganado,  
o que pode ser comovente no plano humano, mas  
não no plano artístico."*

Manuel Bandeira, *Itinerário de Pasárgada*.

Sofrendo dessa sorte, foi impresso nas oficinas gráficas do Jornal do Comércio, há oitenta anos, *A Cinza das Horas*, primeiro livro de versos do poeta Manuel Bandeira, com a humilde tiragem de duzentos exemplares. Se o vigor da memória do autor nos ajuda a reencontrar as origens psicológicas de sua arte, de certo não nos proíbe o esforço de interpretar os mais antigos de seus versos. É notável uma certa insistência, por parte da Crítica, em inscrever as composições de *A Cinza das Horas*, sem interpretá-las, em algum capítulo marginal da história de nossa literatura. Um gesto que vem servindo, raras as exceções, para se atingir depressa os livros considerados mais "interessantes" do poeta.

O presente ensaio se abre, assumidamente, como um recurso à imaginação. Se a vida de Manuel Bandeira guarda, aos nossos olhos, a promessa de uma obra, somente através de sua poesia tivemos a oportunidade de conhecer algumas das circunstâncias que envolveram o homem real: do bem nascido menino pernambucano ao doente de tuberculose, do arquiteto falhado ao grande escritor. Sua vida, anterior à obra e dela separada, não logra explicar as realizações do artista. Aliás, esta pretensão é descabida. Da intenção original que anima uma obra pouco podemos dizer. Uma boa interpretação vale pela força com que sugere, com que insinua. Ela habita, a bem dizer, na própria insuficiência.

## DUAS IDADES

Em suas páginas na edição das poesias reunidas de Manuel Bandeira, *Estrela da Vida Inteira*, Antonio Candido e Gilda de Mello e Souza perceberam uma característica marcante dos primeiros livros do poeta, uma certa imprecisão que dissolvia as formas e os sentimentos, descaracterizando-os, bem à maneira do simbolismo tardio. A obra madura de Bandeira consistiria, portanto, em recharacterizar “os objetos perdidos na fluidez crepuscular, definir os sentimentos por um contorno nítido e ordenar uns e outros em espaços inventados ou observados com arbítrio muito mais poderoso” Vejamos:

Chora de manso e no íntimo... Procura  
Curtir sem queixa o mal que te crucia:  
O mundo é sem piedade e até riria  
Da tua inconsolável amargura.

Só a dor enobrece e é grande e é pura.  
Aprende a amá-la que a amarás um dia.  
Então ela será tua alegria,  
E será, ela só, tua ventura...

A vida é vã como a sombra que passa...  
Sofre sereno e de alma sobranceira,  
Sem um grito sequer, tua desgraça.

Encerra em ti tua tristeza inteira.  
E pede humildemente a Deus que a faça  
Tua doce e constante companheira...

*Renúncia*, soneto de desenho italiano escrito em Teresópolis no ano da graça de 1906, deixa entrever algumas das motivações que atravessam a obra de Bandeira. A tuberculose, descoberta em Itaipava nas férias de julho de 1904, se fazia calvário da vida e lavoura do espírito. Ao jovem de vinte anos, já proscrito de saúde, resta o amargo consolo de Cioran: assegurar uma carreira à doença. A dor, quando amada, se converte em “alegria” e “ventura” De todo aceita, em “doce e constante companheira” A poesia, arrancada ao coração, nasce da visão da morte, em meio ao espetáculo — não menos impiedoso — da vida. Mas a madureza nasceria da dissolução deste penumbismo. Lembrando, em *Belo Belo*, o mundo sem piedade da infância em Pernambuco, diria:

Uma noite a minina me tirou da roda de coelho-sai, me  
[levou, imperiosa e ofegante, para um desvão

[da casa de Dona Aninha Viegas, levantou a  
 [sainha e disse mete  
 Depois meu avô... Descoberta da morte!  
 Com dez anos vim para o Rio.  
 Conhecia a vida em suas verdades essenciais.  
 Estava maduro para o sofrimento  
 E para a poesia.

Aqui, o amor feito às pressas, meio às escondidas, é tão brutal quanto a morte do avô. O desvã do sobradinho de Dona Aninha Viegas revela tanta virulência, ou bem mais, quanto o falecimento de um parente próximo. A alegria do menino de oito anos que, como nas palavras de Gilberto Freyre, não morreria senão com o velho de oitenta, é desfolhada, à força, tanto pelo rompimento com a inocência, o sexo, como pelo rompimento com a vida, a morte. Verdades essenciais que preparam o homem para o sofrimento e para a poesia, doravante inevitáveis. Contudo, de *Renúncia*, certamente um de seus primeiros poemas, à *Infância*, algo mudou em sua poesia. Que se preste atenção a uma característica que imprime notável diferença, à primeira vista apenas formal, entre os dois poemas.

O verso livre, como o empregado em *Infância*, é aquele que não possui um número determinado de sílabas, obedecendo à necessidade interior do poeta e tendo como limite sua respiração normal. Permite, decerto, uma transposição maior de um sentimento ou conceito para a poesia. Em *Renúncia*, o poeta busca fazer da dor, que ama e aceita, sua companheira. Precisa, para tanto, dominá-la; o que acredita ser possível ritmando e medindo o insustentável do coração.

Ora, a primeira arte de Bandeira se configura, acredito, como a expressão de um diálogo com o presente. Duma feita, eu soube de um menino que, do baixo de seus onze anos, leitor fervoroso dos livros da Bíblia, costumava fantasiar sobre a natureza dos acontecimentos. Para ele, toda a história da humanidade, dos amores às revoluções, não passavam de episódios ocorridos ao longo do descanso divino, no sonho mesmo de Deus, ao cabo do sexto dia de criação. Reduzindo assim toda a prosa da história a uma fabulação, a criança se sentia enredada, conduzida, quase uma personagem. A expressão artística de um diálogo com o presente, no mais das vezes, ocorre desta maneira. Enredado, conduzido, o artista se exprime de maneira tumultuada e confusa, desgovernada, como se visse, na folha branca, a sombra de uma balaustrada. Apenas mais tarde,

retirado do diálogo com o presente tumultuoso, é que eu posso revisitá-lo, reintegrá-lo à minha vida, supracumprá-lo e transformá-lo num momento importante, ou não, de minha história. E a poesia de Bandeira esteve extremamente enredada nos acidentes de sua vida durante o período que compreende a composição de *A Cinza das Horas*, passa por *Carnaval* e atinge parte de *O Ritmo Dissoluto*. A partir de *Libertinagem* é evidente que o poeta domina com mais efeito os elementos de sua vida, que continuarão servindo como tema de boa parte de seus versos.

Envolvido pelas brumas do ambiente cultural em que nasceu, *A Cinza das Horas* apresenta um frouxo parentesco com a poesia do lirismo português, do simbolismo francês (conhecido durante os anos de sanatório em Cladavel, na Suíça) e com o impressionismo nas artes plásticas e na música. Valorizando o registro da realidade em seu caráter instantâneo e efêmero, quase fragmentário, sem qualquer ingerência intelectual, Monet, Renoir e, um caso à parte, Paul Cézanne aproveitaram ao extremo as cenas ao ar livre. Em sua música, Claude Debussy propunha um som com nuances que, consoante ao espírito do simbolismo, sugerisse ao invés de descrever. A música do russo Scriabin, na intenção de superar os acordes da harmonia convencional, pretendia “exalar cheiro”, “provocar visões” e “sugerir cores”. A poesia de *A Cinza das Horas*, por sua vez, é tomada à beira d’água (“*À Beira D’água*”), à sombra das araucárias (“*À Sombra das Araucárias*”), sob o luar (“*O Inútil Luar*”), dentro da noite (“*Paisagem Noturna*”), enquanto a chuva cai (“*Enquanto a Chuva Cai*”) ou durante a leitura da correspondência familiar (“*Cartas de Meu Avô*”). O autor tenta, com toda a força de sua primeira poesia, eternizar a impressão de um instante único, fugidio, prestes a se perder. Ao fundo, reverbera o grito agonizante do penumbrismo belga:

— Eu faço versos como quem morre.

(“*Desencanto*”)

Mas agora é preciso parar, devolver ao poeta a palavra que, à rigor, jamais lhe foi roubada. Suas obras, seus livros, tanto merecem quanto precisam ser lidos. Mas não se trata, cumpre lembrar, de distribuir justiça. Uma obra goza de autonomia somente durante aquele tempo em que *é lida*, em que os nossos olhos percorrem sua letra. Interpretar é assumir a recordação de uma leitura. Recordar é restitui-la ao coração.

Carnaval, publicado em 1919, ao menos não sofreu a indiferença a que foi consagrada *A Cinza das Horas*, recebido com entusiasmo apenas pelo seu antigo professor, o crítico João Ribeiro, sob a estampa de *O Imparcial*. Excomungada pela crítica aguada, *Carnaval* trazia no rosto, como disse Ronald de Carvalho, “o claro riso dos modernos” Bandeira o encerraria com o belo *Epílogo*, que reproduzo por inteiro:

Eu quis um dia, como Schumann, compor  
Um carnaval todo subjetivo:  
Um Carnaval em que o só motivo  
Fosse o meu próprio ser interior...  
Quando o acabei — a diferença que havia!  
O de Schumann é um poema cheio de Amor,  
E de frescura, e de mocidade...  
E o meu tinha a morta morta cor  
Da senilidade e da amargura...  
O meu Carnaval sem nenhuma alegria!...

*Carnaval*, *Opus 9* é, como se sabe, uma das principais peças pianísticas do compositor alemão R. A. Schumann (1810-1856). Dividida em vinte belos segmentos, o *epílogo*, a que se refere Bandeira em seu poema, é a “Marcha dos Companheiros de David contra os Filisteus” Os “Companheiros de David” constituíam uma magnífica sociedade secreta, imaginada pelo compositor, que reunia, a um só tempo, Bach, Mozart, Beethoven, Berlioz, Chopin... Sua principal atividade era investir contra os críticos “filisteus”, que costumavam barrar os novos talentos musicais, como Chopin e Mendelssohn.

Em matéria de Crítica, não há o que justifique a pretensão de ser exaustivo, a crença em estudos definitivos, daqueles que portam uma Verdade sobre o assunto. Uma verdade sobre a arte exterior à própria arte é um despropósito, um atestado de morte a credito. O crítico, ao dar um sentido propriamente humano àquilo que estuda e interpreta, passa a jogar com a possibilidade do erro. Não se trata de fazer o elogio do erro, que é coisa diversa, mas de assumir a condição de um pensamento que, jovem e vivo, está em plena formação. Perdida no culto extremado do detalhe, daquilo que é *especial*, *específico*, a Universidade tem perturbado a vida, enterrando o berço do crítico: um homem que precisa pôr em movimento — mobilizar — toda a cultura, outros homens, seu tempo e lugar, na tarefa infinita de ir inventando um espaço em que seja possível viver.





# CONSIDERAÇÕES SOBRE O MÉTODO CRÍTICO DE ANTONIO CANDIDO NO ENSAIO “DE CORTIÇO A CORTIÇO”

SIMONE ROSSINETTI RUFINONI

Mestranda no Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas

FFLCH-USP

o ensaio não quer captar o eterno nem destilá-lo  
do transitório; prefere perenizar o transitório  
[...]

T. Adorno, *O ensaio como forma*.

O ensaio de Antonio Candido “De cortiço a cortiço” (1973), juntamente com “Dialética da malandragem”(1970), são considerados textos fundadores da crítica literária dialética no Brasil. A peculiaridade do raciocínio do crítico cujos pressupostos estão atrelados à idéia de *Formação*, termo clássico na ensaística de explicação do caso brasileiro, traduz-se na busca de linhas evolutivas da “história dos brasileiros no desejo de ter uma Literatura”<sup>1</sup>, percurso este que por sua vez consiste no momento formativo de uma outra história: “a dos brasileiros no desejo de ter uma crítica literária”<sup>2</sup>. O redimensionamento e a valorização da função estruturadora da forma como elemento moldado pelas mediações da vida social configuram a originalidade do crítico, como ressalta Roberto Schwarz, uma “estrutura de estruturas”<sup>3</sup>, que promove o reconhecimento da forma social engendrada pela disposição e pelos núcleos de significado das configurações artísticas.

O método de Candido implicaria, então, a revitalização da crítica sociológica rastreando um percurso interpretativo que não se deixaria levar pela linhagem crítica que compreendia a obra como mera duplicação tautológica e, portanto dispensável, da realidade ou pelo extremo oposto que incorreria na ilusão da autonomia da obra de arte com relação ao sistema no qual está inserida, concebendo a

<sup>1</sup> Antonio CANDIDO, *Formação da Literatura Brasileira*, São Paulo, Martins, 1969, p. 25.

<sup>2</sup> Paulo ARANTES, “Providências de um crítico literário na periferia do capitalismo”, In *Dentro do texto, dentro da vida*, São Paulo, Cia das letras, 1992, p. 25.

<sup>3</sup> Termo empregado por Roberto Schwarz no ensaio “Pressupostos, salvo engano, de dialética da malandragem”, In *Que horas são?*, São Paulo, Cia das Letras, 1987, p. 140.

interpretação como recurso desprovido de categoria hermenêutica. Dupla articulação portanto, a reflexão sobre as formas implica a percepção do complexo de relações que a sociedade articula, ao contrário da supervalorização autárquica da estrutura que nada mais é do que sua subestimação, pois ao privá-la da sua substância mais produtiva, a historicidade, é irremediavelmente confinada àquela posição de generalidade sem objeto, sensoria das formas sem referencial.

Assim, como ocorre em “Dialética da malandragem”, ensaio sobre *Memórias de um Sargento de Milícias*, o método consistiria em identificar o movimento interno, que vem da forma e redimensiona seu papel como estrutura de compleição e referência prático-histórica, através do qual o contexto social, a configuração das classes e os esquemas peculiares à formação da sociedade burguesa no país eram expressos. Neste caso reconhecendo o movimento social de fins do XIX no “balanceio” entre o eixo da desordem (pré-burguês) e da ordem (burguês) próprios da pequena burguesia da época, sem embargo da operação final totalizadora, ressaltada por Roberto Schwarz<sup>4</sup>, incompatível com os parâmetros tomados à tradição dialético-marxista não mencionados mas largamente acolhidos pelo crítico.

Tratando de distinguir os temas e elementos tomados à *L'Assomoir* de Zola, da reordenação do modelo ao contexto local a partir da configuração das condições próprias ao meio brasileiro, Antonio Candido coloca seu método analítico como uma questão de “filiação de textos e de fidelidade aos contextos”<sup>5</sup>, de onde a peculiaridade da forma no romance de Aluísio Azevedo funcionaria como força criativa nova e eficaz, fazendo da obra um “mundo” sem a ilusão da originalidade absoluta, já que a obra é também “filha do mundo”. Da natureza ambígua das mediações, o crítico expõe as semelhanças; ambas as narrativas são de pobres habitações coletivas, onde a promiscuidade e a violência culminam na degradação e animalização dos indivíduos, e realça as diferenças; enquanto em Zola cada romance representa um núcleo temático da sociedade francesa, em Aluísio, dada a condição de um país de economia

<sup>4</sup> As considerações de Roberto Schwarz a respeito do ensaio “Dialética da malandragem” de Antonio Candido fazem parte do ensaio citado na nota anterior.

<sup>5</sup> Antonio CANDIDO, “De cortiço a cortiço” In *O discurso e a cidade*, São Paulo, Duas Cidades, 1993, p. 124..

periférica semicolonial, é possível a coexistência e portanto o confronto entre o explorador e o explorado. E é dessa relação do capitalismo primitivo com suas características de amealhamento ligado ao projeto do acumulador de dinheiro e explorador do trabalho quase servil, tudo isso em torno das transformações por que passa o cortiço, que afirma a produção de uma obra de valor artístico superior às fontes primeiras que lhe serviram de empréstimo; força da fidelidade ao meio mesmo que filiada a outros, trazendo como evidenciará a investigação da superação do enfoque ideológico do romance rumo ao amplo alcance do valor mimético da forma, as condições do subdesenvolvimento configuradas pelo ritmo da acumulação do capital. Espécie de dialética do local e do universal, ou dupla fidelidade; ao elemento local e às mediações externas que possibilitam, através do processo de acumulação da tradição literária em seus acertos e desacertos, o aprofundamento da história contemporânea. Dialética como oscilação de opostos, como incessante movimento pendular mas também como princípio de síntese, salto no sentido de incorporação do nacional ao universal. Andamento da sociedade quando concebida como resultante de forças organizadoras profundas da experiência estética, que pode vislumbrar, a partir da singularidade da feição interna do problema, a complexidade dos desdobramentos da história universal.

Seja para insistir na idéia social de forma, buscando a estrutura extra-literária que seria reordenada no interior da obra, seja para mostrar que a observação social pode preceder à observação estética, o crítico traz à tona um dito recorrente no Rio de Janeiro da época que diz: “para português, negro e burro, três pês: pão para comer, pano para vestir, pau para trabalhar”<sup>6</sup>. A gíria grosseira expressa a ideologia da época cujo emissor latente, o mesmo que orienta o enfoque narrativo do romance, seria o branco livre e pobre que não desejaria igualar-se ao negro ou ao português, ambos identificados com o trabalho visto como derogatório. A tomada de uma forma externa como o dichote a fim de entrever o caráter de classe que percorre a camada superficial da obra, mostra-se recurso fértil; o caráter ideológico do dito pode desvendar preconceitos e delinear relações sociais cujas resultantes estarão presentes na narrativa, mesmo que a compleição do movimento geral da estrutura as desautorize. Assim, a expressão ideológica dos pês desnuda uma

<sup>6</sup> *Op. cit.*, p. 128.

problemática de classe, onde “a sociedade figura por meio de um resultado seu”<sup>7</sup>, e passa a ordenação interna do romance; ao trabalhar como elemento formal o que parecia disposição externa, proporciona autonomia e dinamismo à estrutura a ponto de superar o que era estímulo, criar um “mundo” enérgico e violento cuja força é capaz de lançar novas luzes sobre a realidade externa. Ao contrário da linhagem que identifica na crítica de cunho dialético-marxista um reducionismo que submete a forma a papel secundário, o ensaio de Antonio Candido prova que o dado aparentemente extra-literário passa a elemento interno e a autonomia deste pode assumir valor de ruptura em relação ao conjunto de ideologias veiculado pelo romance; a interpretação desvenda a dissonância, motivo de força e independência das configurações artísticas, contra o papel redundante que pode ser promovido pela idéia de *mimese*.

Num primeiro momento o dito evidencia um sistema de reflexos e preconceitos de classe identificados com o naturalismo e o nacionalismo, que opõe o negro ao branco, o branco ao português, o clima dos trópicos (o efeito do sol como fomentador dos instintos) ao da Europa. O efeito de superfície do dito é o da ideologia do emissor, do homem branco e livre da época que pretende prolongar os privilégios da ordem colonial, mas num nível profundo a “verdade dos pés”<sup>8</sup>, ou como quer Roberto Schwarz, o “rendimento literário”<sup>9</sup> deste enfoque revela o mecanismo primário de acumulação de riqueza que redistribui os elementos desta trinca; “primeiro, o explorador capitalista; segundo, o trabalhador reduzido a escravo; terceiro, o homem socialmente alienado, rebaixado ao nível do animal”<sup>10</sup>.

Fiel ao “sentimento dos contrários”<sup>11</sup> que orienta sua crítica, cuja genealogia é tratada em seu ensaio “O significado de *Raízes do Brasil*”<sup>12</sup>, Antonio Candido articula o ritmo de dois movimentos opostos no romance, o que chama de “dialética do espontâneo e do

<sup>7</sup> Roberto SCHWARZ, “Originalidade da crítica de Antonio Candido” In *Novos Estudos Cebrap*, 1992, n° 32, P. 39.

<sup>8</sup> CANDIDO, *op. cit.*, p. 132.

<sup>9</sup> SCHWARZ, *op. cit.*, p. 40.

<sup>10</sup> CANDIDO, *op. cit.*, p. 118.

<sup>11</sup> Paulo ARANTES, *Sentimento da dialética na experiência intelectual brasileira*, São Paulo, Paz e Terra, 1992, p. 21.

<sup>12</sup> Antonio CANDIDO, “O significado de *Raízes do Brasil*” 1967; prefácio ao livro de Sérgio Buarque de Holanda.

dirigido”; de um lado, afinado com as características naturalistas, forças de caráter biológico que influem sobre a raça, o movimento centrípeto que atua de fora para dentro do cortiço; de outro lado, encarnando o projeto racional do ganhador de dinheiro, o movimento de dentro para fora que concentra a luta do estrangeiro para vencer o meio. Ritmo narrativo que insinua o movimento social, manifestando, através da passagem e supremacia do “dirigido” sobre o “espontâneo”, a lógica do processo de acumulação do capital. Como em “Dialética da malandragem”, os dois pólos coexistem e possuem dimensões opostas, o balanceio entre as duas ordens, Brasil burguês e pré-burguês, mimetiza o ritmo da sociedade, a dialética do espontâneo e do dirigido aponta para o sistema de relações ideológicas da época cujo dinamismo apreendido pela forma revela a dinâmica econômica de um país semicolonial. Ocorre que a estrutura literária imprime lastro local à discussão naturalista, atualizando temas que passam, graças ao dinamismo da forma, a abranger o país em sua totalidade, tornando-se ela mesma fonte de conhecimentos da realidade, incompatível com a base preconceituosa do emissor latente que parecia orientar a visão da vida social expressa no romance. A apreensão do processo “impessoal” de acúmulo de riqueza é o resultado da articulação profunda das linhas de força da configuração formal da obra; apresenta um desvio da idéia naturalista de mimese, abrindo a perspectiva de uma outra mimese que surge do interior do processo construtivo, do entrechoque contraditório das cargas ideológicas latentes, que desmobiliza as perspectivas particulares, invertendo os chavões naturalistas e trazendo para a dinâmica do romance a imitação do andamento da formação de um momento periférico da história do capitalismo. Marcha geral da sociedade que a estrutura contempla ao desautorizar as formas anteriores da obra; lutas de raças, o determinismo do meio, o nacionalismo ou a visão de classe promovida pelo dito dos pês, novamente a “estrutura de estruturas”, aspecto fundamental da experiência ensaística que desvenda e estetiza a maior contribuição da arte moderna; travejar na peculiaridade estética de toda história a especificidade da história contemporânea. Necessidades de representação da realidade que se tornam possíveis “graças a uma redução ao gratuito, ao teoricamente incondicionado, que dá ingresso ao mundo da ilusão e se transforma dialeticamente em algo empenhado, na medida em que suscita uma visão do mundo”<sup>13</sup>.

<sup>13</sup> Antonio CANDIDO, *Literatura e Sociedade*, São Paulo, Ed. Nacional, 1985, p. 55.

Mas além de imagem aterradora da realidade, o cortiço é ainda uma figuração do Brasil. Paradoxalmente o romance naturalista parece ir além da realidade observável, o que permite a apreciação do cortiço como retrato do país, uma espécie de Brasil miniatura devido à coexistência de tipos, raças e nacionalidades, todos em torno de um objeto físico, social e simbólico — o cortiço — e de um projeto primitivo de exploração capitalista. Ocorre que a necessidade de representar “antinaturalisticamente” o país por acréscimo, o que segundo o crítico não se apresentava para Zola, faz o jogo de mediações do romance adquirir valor alegórico, elemento cuja força representativa e formativa marca uma visão do país segundo as concepções do tempo. Essa espécie de “realismo alegórico” advém de uma camada implícita que suspende o curso da mimese e imprime um significado segundo ao peculiar conjunto de relações sociais engendrado pela ordenação da matéria literária. Nesse caso, o cortiço emerge como figuração do país, interpondo na cadeia de correlações que perfazem a apreensão literária da realidade, o sentido específico de cunho alegórico; o objeto cortiço é então o próprio Brasil, e muito da força do romance vem, para Antonio Candido, dessa contaminação entre os planos real e alegórico.

Alertando para o vínculo entre Formação e Representação literária da realidade, uma das providências formativas do crítico na posição de intelectual na periferia é a de responder à indagação formulada nos seguintes termos: qual o país que tal forma descortina? O sistema de mediações sulcado da experiência estética é muitas vezes parte da busca dessas linhas evolutivas que possam dar conta da construção nacional de uma tradição literária; processo cumulativo do influxo externo e salto qualitativo do exemplar local, cujo coroamento é a imitação em profundidade pela matéria literária da lógica interna que preside a história da vida social.

Mas, se em “De cortiço a cortiço” o fundamento para a análise da reversibilidade entre peculiaridade estética e experiência social é o lucro, através dos mecanismos próprios ao andamento do capitalismo periférico, em “Dialética da malandragem” a forma social cunhada a partir da observação da configuração estética insere-se num mundo onde a esfera do trabalho está ausente, já que não há escravos. Como lembra Roberto Schwarz em “Pressupostos, salvo engano, de *Dialética da malandragem*”, aqui o movimento dos contrários é específico da identificação de um “modo de ser” de uma camada da sociedade brasileira do XIX, que estendido à totalidade da

sociedade, culmina em uma espécie de síntese totalizadora expressa no “mundo sem culpa” O movimento ensaístico parte de um procedimento de pressuposição dialética mas opera uma totalização de cunho ideológico burguês, desvendando os eixos da ordem e da desordem como “polaridades historicamente descomprometidas”<sup>14</sup>. A totalização aponta para a ressalva de Roberto Schwarz face ao tratamento que privilegia a forma mas não a interpreta historicamente por sua vez; “a história não é o chão prioritário de tudo”<sup>15</sup>, espécie de mecanismo dialético que paradoxalmente opera de forma construtiva. Ou, orientando as observações de Adorno a propósito da arte para o próprio ato crítico; toda essência afirmativa tornou-se, perante a realidade, insuportável<sup>16</sup>. Ao minimizar a urgência da “genuína filosofia da história”<sup>17</sup>, não há unidade da luta humana a ser sulcada da experiência estética, nem insistência no caráter de identificação necessária do passado cultural, assim, por trás das superestruturas desvanece-se a busca do imperativo, em última instância, político. Com a insistência na história nacional desvinculada da História da Humanidade, o tom de “fábula realista composta em tempo de *allegro vivace*”<sup>18</sup>, descomprometido e exclusivo do “mundo sem culpa”, recai sobre a ilusão de um “reino da liberdade”, agora sob o signo da reificação da vida contemporânea, já que a totalidade emerge de um aspecto desprovido de causalidade histórica<sup>19</sup>. A peculiaridade desse procedimento dialético pressupõe, portanto, histórias particulares, o que afasta a solidariedade da luta humana integrada a uma práxis vital comum imanente à especificidade das formas, incorrendo numa concepção idealista tanto da arte quanto da sociedade que lhe serve de referência. (Ilusão ilustrada ou alienação face à onipresença da

<sup>14</sup> SCHWARZ, *op. cit.*, p. 153.

<sup>15</sup> *Idem.*, p. 151.

<sup>16</sup> Theodor W. ADORNO, *Teoria Estética*. São Paulo, Martins Fontes, 1988, p. 12.

<sup>17</sup> Fredric JAMESON, “A Interpretação: a literatura como ato socialmente simbólico”, In *O inconsciente político*. São Paulo, Ática, 1992, p. 16. Segue p. 16-17: “... apenas uma genuína filosofia da história é capaz de respeitar a especificidade e a diferença radical do passado sociocultural, revelando a solidariedade de suas polêmicas e paixões [...] minha posição aqui é a de que apenas o marxismo oferece uma resolução filosoficamente coerente e ideologicamente premente ao dilema do historicismo [...]”

<sup>18</sup> Antonio CANDIDO, “Dialética da malandragem”, In *O discurso e a cidade*, p. 54.

<sup>19</sup> JAMESON, *Op., cit.*, p. 18. Os projetos individuais pressupõem um reino da liberdade que só fortalece, na realidade, o controle da Necessidade já que a possibilidade de libertação ampara-se no reconhecimento da unidade da história coletiva, o que pressupõe a onipresença do inconsciente político presente nos artefatos culturais.

História?). É assim que, frente à construção totalizadora final de “Dialética da malandragem”, o ensaio de Schwarz insiste na importância formativa do texto de Antonio Candido identificando, ainda, a natureza das suas articulações. Afinado com as disposições de Adorno a respeito do gênero ensaio, os “pressupostos” críticos de Roberto Schwarz, análise notável e desmitificadora da engrenagem ensaística de Antonio Candido, esclarecem a intenção ideológica que orienta a urdidura particularmente dialética do referido ensaio sobre o romance de Manuel Antonio de Almeida.

É neste contexto que a “Dialética da malandragem”, tomada como representante da tradição dialética brasileira, no sentido da aproximação da configuração estética com o movimento social correspondente, não prossegue levando às últimas consequências os preceitos de um processo ensaístico que busca a desidealização das formas artísticas segundo as observações de Theodor Adorno no “Ensaio como forma”<sup>20</sup>. Nessa discussão, amparada na denúncia da crítica inserida no conservadorismo da tradição formal e no vislumbre da possibilidade da escritura como manifestação de um espírito emancipado, Adorno escreve um ensaio sobre o próprio gênero, matizando e desvendando o enigma da liberdade crítica. O caráter eminentemente negativo aliado à intenção desmistificadora, avessa à síntese, faz desse gênero fragmentário e dialético por excelência, crítica à ideologia, no sentido da renúncia a toda a verdade, da negação do procedimento científico e do combate à transformação das formações culturais em bens de consumo. O “mundo sem culpa” de Candido corre na contramão desse percurso; o procedimento dialético, ou como quer Paulo Arantes, o sentimento da dialética recorrente na obra do crítico (que também percorre a história da experiência intelectual brasileira), revela-se como uma espécie de movimento dos contrários tão caro à obra de Candido, segundo a qual o crítico buscava encontrar em cada tendência a sua componente oposta. A síntese de Antonio Candido contrapõe-se à heresia do gênero ensaio, oferecendo ao movimento permanentemente destrutivo e negativo, a ilusão da verdade presente nas formações culturais. O ensaio é a crítica que desconfia de si mesma; protesto contra a reificação da arte e a institucionalização do pensamento.

<sup>20</sup> Theodor W. ADORNO, “O ensaio como forma”, In *Sociologia*. São Paulo, Ática, 1986.



“O ensaio tem que conseguir que a totalidade brilhe por um momento em um traço escolhido ou encontrado, sem que se afirme que ela esteja presente”<sup>21</sup>; a totalidade do ensaio de Antonio Candido, ao contrário, foi afirmada: a síntese do mundo sem culpa. Providências de uma crítica que busca as linhas de força de um sistema literário inconsistente, onde a palavra dialética pode então assumir o sentido de dualidade, antagonismo ou síntese, solução no sentido de integração; passando do pólo negativo ao positivo e insistindo na história da formação da aspiração coletiva de uma História literária nacional. Aspectos e riscos da experiência ensaística de um intelectual na periferia do capitalismo cuja história marca a passagem da crítica preocupada com a edificação nacional à crítica que concorre para sua historicidade, sobretudo empenhada na identificação da continuidade de um sistema literário.

<sup>21</sup> ADORNO, *Op. cit.*, p. 180.



# BREVE HISTÓRIA DA EVOLUÇÃO POLÍTICA DO BRASIL, DE CAIO PRADO JR.

MARISA M. DEAECTO

Mestranda em História Social

FFLCH-USP

“Os homens que estão um pouco para cá ou um pouco para lá dos seus cinquenta anos aprenderam a refletir e a se interessar pelo Brasil sobretudo em termos de passado e em função de três livros: Casa Grande & Senzala, de Gilberto Freyre, publicado quando estávamos no ginásio; Raízes do Brasil, de Sérgio Buarque de Holanda, publicado quando estávamos no curso complementar; Formação do Brasil Contemporâneo, de Caio Prado Jr., publicado quando estávamos na escola superior”<sup>1</sup>.

A afirmação entusiasta de Antonio Candido em relação a essas obras que são, indiscutivelmente, referências para a compreensão da cultura brasileira, desperta várias curiosidades. Seria interessante, por exemplo, uma história das edições dos referidos livros, que revelariam os momentos de projeção das idéias desses autores sobre o público leitor<sup>2</sup>. Ou, talvez, a busca de suas releituras, malgrado as críticas, resultando, daí, novas análises que se desdobraram nas gerações posteriores.

Curiosamente, o livro que será mote para o presente texto corresponde a um ensaio introdutório do pensamento de Caio Prado

<sup>1</sup> Antônio CANDIDO. “O significado de Raízes do Brasil” In: Sérgio Buarque de HOLANDA. *Raízes do Brasil*. p. xxxix.

<sup>2</sup> Se tomarmos como exemplo o trabalho de Sérgio Buarque de Holanda, veremos que no momento de sua publicação a tiragem foi insatisfatória. Ao contrário, dez anos mais tarde, quando enfim seria lançada uma segunda edição, o comportamento dos seus leitores foi diferenciado e o livro, que ainda se moldava em termos de forma e conteúdo, ganhava novo significado na produção do pensamento brasileiro. É preciso lembrar ainda que há sensíveis diferenças entre o texto apresentado na primeira edição, publicada pela José Olympio, na Coleção Documentos Brasileiros e a conhecida atualmente, em sua 20ª edição e tantas outras reimpressões.

Jr., que se insere exatamente neste momento de mudanças do que poderíamos chamar de “uma história oficial”, e de efervescência ideológica, o que se deu a partir da Revolução de 30. Não se trata de uma história de suas edições, mas da compreensão do momento em que foi pela primeira vez editado, em termos de conteúdo e de idéias que viriam a se solidificar nas décadas posteriores. Acreditamos que *Evolução Política do Brasil* representa esse embrião para uma nova geração que pensaria a história não somente em termos fatuais, mas pela afirmação de uma visão crítica e totalizante da gênese de nossa sociedade. Ser o *embrião*, talvez termo um tanto exagerado para o significado da obra no conjunto da historiografia brasileira, implica, particularmente nessa análise, em uma série de compromissos do autor em relação ao estudo da história brasileira, algo que será apresentado com mais profundidade e, certamente, maturidade, em *Formação do Brasil Contemporâneo*.

Escrita em 1933, *Evolução Política do Brasil* dá-se num momento em que o social é fator ainda pouco estudado, pouco avaliado; em que a participação das classes sociais, e o processo social, político e econômico são considerados secundários. A idéia de Caio Prado Jr. de constituir o marxismo como método de análise, coincide com a própria trajetória política do autor, cujo marco é seu ingresso no Partido Comunista em 1931.

Antes, porém, é preciso reconhecer o homem de família aristocrática, membro do Partido Democrático, que já desempenhava suas atividades políticas como delegado do partido, no interior de São Paulo, após a vitória de Getúlio Vargas. Conta-se que a mudança de postura partidária viera como consequência do desejo de conhecer o país, donde verificou uma situação de miséria e uma nação com evidentes diferenças regionais, acrescentando ao que apreendera em suas viagens a sua própria situação social: “ ‘Eu era na realidade um burguês rico, de educação e visão européia, acostumado ao conforto material. Ignorava até então a nossa realidade’ ”<sup>3</sup>.

Como militante do Partido Comunista, é preso em 1935. Em 1945, fica a favor das eleições e, dois anos mais tarde, é eleito Deputado Estadual. Tem um papel ativo na Assembléia Estadual Paulista, deixando o cargo com a cassação do PCB, entre os anos de 47 e 48. Na década de 50, funda a *Revista Brasiliense*, da qual é assíduo

<sup>3</sup> *Apud.* Maria Cecília Naclério HOMEM. “Do palacete à enxada” In: Maria Angela D’INCAO. *História e Ideal*. p. 47.

colaborador e, após o golpe de 1964, é novamente preso por se posicionar, em seus artigos, criticamente contrário ao sistema vigente. Ao longo de sua militância, que é constante, escreve livros sobre História e Filosofia. É de 1942 sua obra-prima, *Formação do Brasil Contemporâneo: Colônia*. Uma das particularidades dessa produção é que os muitos títulos publicados foram financiados pelo próprio autor.

Percebe-se, assim, que a concretização de ensaios sobre a história política do Brasil tem um caráter muito mais amplo na história brasileira. Se ela não se limita às particularidades do tema, ou seja, ao quadro evolutivo da política de nosso país, soma-se ao fato sua própria natureza histórica: a do autor e suas descobertas no campo socialista, e a da intelectualidade e sua abertura para interpretações mais abrangentes.

Apreende-se que “a sociedade brasileira é o reflexo fiel de sua base material: a economia agrária. Assim como a grande exploração absorve a terra, o senhor rural monopoliza a riqueza e com ela os seus atributos naturais: o prestígio; o domínio”<sup>4</sup>. Por isso, o autor segue um esquema de compreensão — semelhante ao que fará de maneira complexa no trabalho publicado em 1942 — que visa ao reconhecimento das especificidades da forma colonial através da ocupação do solo, que se deu pela formação de capitanias hereditárias, ou seja, de grandes propriedades, de caráter patrimonial; na forma como se deu a exploração do solo, pela monocultura, ou através da mineração, em suma, através de uma política de exploração das nossas riquezas naturais, destinando-as para a Europa; a distinção nítida entre as hierarquias sociais, numa sociedade de senhores e escravos.

Caio Prado Jr. propõe construir o que denomina como ensaio da evolução política do Brasil, uma vez que “nossos historiadores, preocupados unicamente com a superfície dos acontecimentos — expedições sertanistas, entradas e bandeiras; substituições de governos e governantes; invasões ou guerras — esqueceram quase que por completo o que se passa no íntimo da nossa história, de que estes acontecimentos não são senão um reflexo exterior”<sup>5</sup>.

<sup>4</sup> Caio PRADO JR. *Evolução Política do Brasil*. p. 22.

<sup>5</sup> Caio PRADO JR. *op. cit.* p. 1.

Seria inevitável a crítica do autor à historiografia nascida com a fundação do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, em 1838, onde participavam pessoas que tinham como interesse comum os estudos históricos, seja no que reconheciam como uma “História Geral” e, principalmente, nos interessados em construir uma História do Brasil. Através dessa instituição de eruditos, patrocinada pelo imperador, podemos reconhecer trabalhos de autores como o alemão Spix, que realizou ensaio percorrendo sobre o método de estudo e conhecimento da história brasileira, ou, ainda, Varnhagen, autor da primeira *História Geral do Brasil*.

Nesse sentido, veremos que serão constantes os intentos de traduzir e resgatar de arquivos e bibliotecas, além do Atlântico, documentos que relatam os primeiros momentos de organização nacional. Parte de Varnhagen e, posteriormente, de seu discípulo Capistrano de Abreu<sup>6</sup>, os muitos achados e traduções dos nossos cronistas. É o referido autor que anota e sintetiza toda a obra de Varnhagen, publicada em dois grossos volumes. Já existe um esboço interpretativo em seus trabalhos, quando vimos, por exemplo, que ele não considera a Inconfidência Mineira como capítulo à parte da realidade que está tratando.

Citaríamos ainda as obras de Capistrano de Abreu, demonstrativas do interesse do autor pela Geografia como ciência auxiliar da História, através de suas leituras de Ratzel. Ou ainda os estudos acerca do caráter do povo brasileiro, e as concepções de raça familiarizadas com teóricos como Gobineau e Darwin, por exemplo, *Populações Meridionais do Brasil*, de Oliveira Viana, que traz no bojo a defesa de uma elite política no Brasil, fundamentado pela noção de superioridade racial. O bandeirismo, que vinha enaltecer o passado da próspera cidade de São Paulo, tem como arauto Afonso de Taunay e, a partir de sua produção, todo o ideário de um povo homogêneo, que se confundiria com a própria criação dos paulistas<sup>7</sup>.

Por outro lado, a perseguição contínua de documentos referentes à história colonial do Brasil, que viria embasar o primeiro — e único — volume de *Formação do Brasil Contemporâneo: Colônia*, só seria possível graças as árduas pesquisas realizadas, até aquele

<sup>6</sup> Não se nega, aqui, o rompimento de Capistrano com Varnhagen, mas existe um elo de ligação temporal e institucional que só as posturas posteriores do pensamento de Capistrano revelarão uma ruptura.

<sup>7</sup> cf. Andrea SLEMIAN. “Taunay e o bandeirismo” In: *Revista Tempores*, 6:60.

momento, em arquivos europeus e à tradução de muitos de nossos conhecidos viajantes. A análise de Caio Prado Jr. não se limitou ao período colonial por escolha do autor, fato que se comprova pela indicação no volume citado — “Colônia” —, após o qual viriam suas análises sobre o Império e, quem sabe, da Primeira República. No entanto, a abundância de documentação referente ao Período Colonial, constituía-se em um contraste frente às informações documentais que se tinha sobre o Império. Basta olharmos toda a produção historiográfica brasileira para verificarmos que existem lacunas nos estudos sobre o século XIX no Brasil. Falamos aqui de análises amplas, e não de pesquisas temáticas.

Pensando em todos esses fatores, veremos que a própria organização do ensaio revela as referidas preocupações metodológicas e analíticas do autor. Assim, a primeira parte de *Evolução Política do Brasil* é dedicada à compreensão da colonização brasileira. Conforme vimos acima, Caio Prado Jr. reconhece nesta parte a importância dos elementos materiais que definirão a sua forma de organização sócio-econômica. Do quadro que descreve o autor, conclui-se que o excessivo poder senhorial, bem como sua atomização, advinda principalmente da articulação que há entre unidade econômica e núcleo familiar — através da Casa Grande e do Engenho — justificam, “na ordem política, um poder que de fato ofusca a própria soberania teórica da coroa. Até meados do século XVII, pode-se afirmar que a autoridade desta somente se exerce efetivamente dentro dos estritos limites da sede do governo geral [...] Via-se por isso uma administração colonial desarmada, a braços com a turbulência e arrogância dos colonos. Como alcançar através de tão extenso território estes vassallos desobedientes, que isolados nos seus domínios e cercados de sua gente, não trepidavam em receber com sua força os funcionários da Coroa acaso mandados para refrear-lhes os excessos e desmandos sem conta?”<sup>8</sup>.

A visão do Estado como instrumento da classe proprietária, rompendo-se, assim, a soberania da metrópole, marca a primeira fase da colônia. Após a ocupação holandesa, tem-se um outro quadro, advindo sobretudo da crise portuguesa e sua constante captação de riquezas na colônia americana. A partir daí, a intervenção se dá de maneira mais direta, pois as estruturas coloniais vão se tornando mais complexas, uma vez que as relações econômicas, políticas e

<sup>8</sup> Caio PRADO JR. *op. cit.* p. 28.

sociais vão se ampliando. O dimensionamento dialético entre as estruturas e as conjunturas redundam no reconhecimento de uma burguesia local, vinda principalmente da metrópole, que irá compor as cidades em seu processo de ascendência. À economia açucareira, soma-se, agora, o comércio realizado por reinóis, donde se encontra a gênese do desequilíbrio político do regime colonial: “o choque de forças, interesses nacionais e lusitanos, no terreno econômico; autonomia local, representada pela auto-administração dos colonos, e sujeição administrativa, representada pelo poder soberano da Coroa portuguesa, no terreno político; o choque destas forças assinala a contradição fundamental entre o desenvolvimento do país e o acanhado regime de colônia”<sup>9</sup>.

Pioneiro é o tratamento dado pelo autor à vinda da família real em 1808. O “processo de interiorização da metrópole”, tema que Maria Odila Leite da Silva Dias desenvolverá em ensaio do mesmo nome<sup>10</sup>, marca uma nova fase da política brasileira, singular na história colonialista. “São abolidas, uma atrás da outra, as velhas engrenagens da administração colonial, e substituídas por outras já de uma nação soberana. Caem as restrições econômicas e passam para um primeiro plano das cogitações políticas do governo os interesses do país. São estes os efeitos diretos e imediatos da chegada da Corte. Naquele mesmo ano de 1808 são adotadas as mesmas medidas que mesmo um governo propriamente nacional não poderia ultrapassar”<sup>11</sup>. É neste capítulo, não à toa denominado “Revolução”, que o autor desenvolve os elementos de contradição da sociedade: os conflitos entre interesses classistas e o contraste entre a nova e a antiga estrutura; a intervenção do Estado Imperial; o protecionismo face à intervenção econômica estrangeira, o que demonstra o descontrole da Coroa frente à situação européia na primeira metade dos XIX.

Discorrendo longamente sobre as sedições revolucionárias que marcaram esse primeiro quinquênio, o autor esboça uma síntese das transformações sócio-políticas da época e, nessas mesmas linhas, incorpora à dinâmica histórica grupos de homens livres até então abolidos pela historiografia. No contexto em que se trata, são eles

<sup>9</sup> *Idem.*, *Ib.* p. 41.

<sup>10</sup> cf. Carlos Guilherme MOTA. 1822: *Dimensões*. 1ª edição. São Paulo: Perspectiva, 1972. (Debates).

<sup>11</sup> Caio PRADO JR. *op. cit.* p. 45.



representantes de “camadas médias e inferiores e não atuavam sobre elas fatores capazes de lhes darem coesão social e possibilidades de uma eficiente atuação política. Havia nela a maior disparidade de interesses, e mais do que classes nitidamente constituídas, formavam antes simples aglomerados de indivíduos”<sup>12</sup>.

A inserção do país na economia capitalista — ainda que periférica — ocorre durante o Segundo Império. Neste momento, é possível entrever a formação de posturas políticas partidárias definidas, que tinha de se “inclinarem para a bandeira desfraldada desde 1866 pela Opinião Liberal, em que se inscreviam medidas radicais, como o Senado temporário e eletivo, o sufrágio direto e generalizado, a extinção do poder moderador, a substituição do trabalho servil pelo trabalho livre; ou então voltar ao ponto de partida — o *status quo*. É esta a alternativa adotada com a formação do gabinete de 16 de julho de 1868. O império se definia francamente pelo passado...Daí por diante é a degradingolada”<sup>13</sup>.

Vimos por esse brevíssimo cotejo entre momentos chave da obra, que as especificidades analíticas do autor recaem em dois pontos essenciais: a inserção do Brasil colonial na Época Moderna, o que implica em assumir que as relações econômicas se davam em termos comerciais, pré-capitalistas<sup>14</sup>; e a compreensão dos elementos étnicos estranhos ao português colonizador — como o índio e o negro africano — contrária às conceituações morais e mesmo preconceituosas de teóricos da pureza racial, tão seguidos por historiadores da antiga geração, através da inserção desses grupos como força produtiva e elemento indispensável para a manutenção da política econômica metropolitana e da própria sociedade brasileira.

Não vamos nos ater às críticas acerca do pensamento de Caio Prado Jr., uma vez que as mesmas avançam sobre os limites do presente texto. Entretanto, é possível reconhecer, já em *Evolução Política*, a trajetória de uma intelectualidade que se dedicou ao

<sup>12</sup> *Idem.*, *Ib.* p. 64.

<sup>13</sup> *Idem.*, *Ib.* p. 96.

<sup>14</sup> Análises posteriores revelarão a natureza vanguardista do autor, quando muitos intelectuais insistirão em reconhecer que houve relações de tipo feudal no Brasil. Por outro lado, sabemos que o debate se acentua em momentos políticos específicos, quando a postura de Caio Prado sobre o tema contrariará as teses do Partido Comunista, ao qual estava filiado, justamente porque seus companheiros pecavam numa leitura evolucionista de Marx.

conhecimento das raízes de nossa cultura através de suas idiossincrasias. O materialismo histórico instrumentalizou o autor para a compreensão de traços marcantes da cultura política brasileira — seja o mandonismo local, a interferência do Estado através de grupos aristocráticos — desde sua formação. Legou a futuros pensadores os elementos essenciais dessa “evolução do Brasil”, fato hoje marcante, tendo em vista que grandes pesquisas se destinam a uma análise vertical das apreciações realizadas tanto no livro tratado como em *Formação do Brasil Contemporâneo*<sup>15</sup>.

Entendemos *Evolução Política do Brasil* como um dos esforços da intelectualidade brasileira no sentido da renovação do tratamento dado à realidade do país. Essas tentativas vinham se consolidando desde os alardes de artistas modernistas nas décadas anteriores e, na década de 30, pela fundação da Faculdade de Filosofia — ainda que doutrinada pela escola francesa, assim como toda a cultura dominante, no período anterior à II Grande Guerra.

Sobretudo, acreditamos que se criava aqui um novo espírito, que será intensamente vivido pelos intelectuais da década seguinte, o que não pode se confundir com o caráter iconoclasta do ensaio escrito em 1933, que já evidenciava, com toda a sua simplicidade, a urgência de se pensar a sociedade brasileira como um fruto amadurecido e apodrecido pela velha tradição política oligárquica e mandonista. Esta compreensão se tratava, a nosso ver, em algo mais que uma

<sup>15</sup> Por exemplo, as análises sobre a inserção do escravo na sociedade brasileira, tanto como mão-de-obra, como pela sua interferência na cultura brasileira, foram levantadas por de Caio Prado Jr. e, num sentido diverso, por Gilberto Freyre, cuja obra *Casa Grande e Senzala* havia sido publicada no mesmo ano. Também o estudo da importância de capitâneas secundárias no contexto da monocultura exportadora, tanto sob o ponto de vista político, quando o autor aponta uma certa independência em relação à Coroa, quanto, de outro lado, pela existência de um comércio interno. Ou ainda, pela inserção dos homens livres na ordem escravocrata, termo que nos remete diretamente à obra da professora Maria Sylvia de Carvalho Franco.

visão de mundo, ou ideologia, mas da própria busca de alteridade e consciência do nacional, quando o país se preparava para uma série de transformações políticas, que culminariam na ditadura varguista.



# “UM PONTO DE INTERROGAÇÃO NO HORIZONTE MEDITERRÂNEO”: APROXIMAÇÃO AOS FILMES *A BOUT DE SOUFFLE* E *PIERROT LE FOU* DE GODARD

MANOEL RANGEL

Graduando em Cinema

ECA-USP

Editor do jornal *Novo Cinema*

“Velasquez, após os 50 anos, nunca mais pintou algo definido.  
Errava em torno dos objetos como o ar e o crepúsculo.  
Ele surpreendia, na sombra e na transparência dos fundos  
as palpitações coloridas tornadas por ele o centro  
invisível de sua sinfonia silenciosa.  
Ele só percebia no mundo as mudanças misteriosas  
que fazem se interpenetrarem as formas  
e os sons por um progresso contínuo  
do qual nenhum choque, nenhum sobressalto denuncia  
ou interrompe a marcha. O espaço reina.  
É como uma onda aérea que desliza sobre as superfícies  
assumindo suas exterioridades, para defini-las e moldá-las  
levando-as a todo lugar como um perfume, como um eco  
que delas dispersam no ambiente como poeira imponderável.  
O mundo em que ele vivia era triste.  
Um rei degenerado, infantes doentes, idiotas, anões, enfermos,  
palhaços monstruosos vestidos de príncipes  
cuja função era rir de si mesmos  
e fazer rir os fora-da-lei.  
Constrangidos pela etiqueta, pelo complô e pela mentira,  
ligados pela confissão e pelo remorso às portas,  
ao auto-da-fé, ao silêncio...”  
(Trecho de uma *História da Arte* lido por Ferdinand  
na seqüência de abertura de *Pierrot Le Fou*)

Em fins da década de 50, a Europa vivenciava profundas transformações sociais e econômicas decorrentes dos esforços de reconstrução pós Segunda Guerra Mundial. O horizonte que nos primeiros anos do pós-guerra era de destruição e miséria, com muito desemprego e crise social, começa a ser transformado pelos pesados

investimentos do Plano Marshall, que tinha por objetivo restabelecer a Europa sob a influência dos EUA, a fim de evitar os riscos de mais países, ao exemplo do leste europeu, se colocarem na esfera de influência da URSS.

Os sinais da reconstrução européia se manifestam no restabelecimento dos níveis de emprego, da capacidade industrial e do poder de compra. Rapidamente vão sendo estabelecidos novos parâmetros de vivência marcados politicamente pela guerra fria entre EUA e URSS, e economicamente pelo surgimento da sociedade de consumo, com grande ênfase na publicidade e na indústria do entretenimento.

Paralelamente aos investimentos do Plano Marshall, o restabelecimento dos canais de comunicação com os EUA, traz consigo a volta da forte presença dos filmes americanos nos cinemas europeus. Presença que não é apenas retomada de espaços anteriores nos mesmos termos, mas que traz no seu bojo as transformações ocorridas nesse cinema nos anos do isolamento, e mais, as próprias modificações econômicas ocorridas nos EUA durante a Segunda Guerra Mundial, que permitiram aos Estados Unidos viver um grande *boom* econômico e ingressar na era da sociedade de consumo mais cedo que o resto do mundo. Os anos 40 e 50 aí, são o grande momento do filme *noir* e do melodrama psicológico.

Na Europa devastada, o cinema que surge com força distancia-se da narrativa clássica e vai moldando um estilo próprio. Estilo que obedece aos imperativos do momento, baixo orçamento, atores não profissionais, filmagem em locações, reconstituição dos dramas da guerra e do desemprego, um certo olhar documental. Esse cinema que se origina na Itália, constitui o neo-realismo italiano e vai influenciar todo o cinema daí em diante.

É nesse contexto que Godard se aproxima do cinema, escrevendo críticas para os *Cahiers du Cinéma*, e realiza seus primeiros filmes nos anos 50. Sua força foi a capacidade de assimilar cinematograficamente o que parecia inconciliável, o filme *noir* americano e o neo-realismo italiano, subverter a linguagem e colocar todo esse instrumental a serviço da crônica do nascimento da sociedade de consumo na França. Nesse sentido, Godard não foi o único intelectual a ocupar-se do tema. Barthes dedicou-se, em *Mitologias*, a fraglar o cotidiano francês, e nele a afirmação de novos e velhos mitos da sociedade. O material da sua elaboração: os traços

publicitários e jornalísticos da sociedade de consumo. Godard parece ter realizado esse movimento em todos os seus filmes ao longo da década de 60, sempre atualizando seu discurso às questões do momento, retificando opiniões, lançando considerações que cada fato ou situação lhe provocavam. Certamente, a agilidade com que filmava e lançava um/dois filmes por ano contribuíram. Mas foi fundamental o fato de o próprio Godard encarar seus filmes como ensaios, e neles desenvolver suas impressões sobre o mundo contemporâneo.

## A BOUT DE SOUFFLE

Primeiro longa de Godard, *A Bout de Souffle* surpreendeu a França com seu enredo *noir*, cortes abruptos, digressões, imagem e som não sincronizados. Mas cada uma dessas características ocupa seu lugar no filme, conferindo sentido à composição e articulando-se às pretensões do discurso.

## CRÔNICA DO COTIDIANO FRANCÊS

Os ambientes que o filme percorre vão pouco a pouco expondo-nos a nova França que o pós-guerra criou. Suas faces são muitas. Por um lado Paris movimentada, os "prédios horríveis" que invadem o bairro, as estradas cheias de automóveis, obras por toda parte. Por outro a forte penetração de novos hábitos de consumo, o anúncio de *lingeries* no jornal na primeira seqüência, Michel Pocaird que agora só fuma *Lucki*, os muitos cremes utilizados por Patricia e por outra moça, o fascínio dos grandes carros americanos, a televisão que ocupa o lugar do cinema.

Nessa mesma direção a temática da liberação sexual se expõe. Seja com Michel tocando os seios de Patricia e perguntando-lhe "por que nunca põe sutiã?", ou pela forma como as relações de Michel com Patricia e com as outras moças são apresentadas. Há ainda o escritor que é entrevistado em Orly e, como filósofo de botequim, discorre sobre o puritanismo da França, a importância do amor para a época, a prevalência das mulheres sobre os homens nos Estados Unidos.

Todo o filme está perpassado pelo jornalismo, símbolo maior da época. Seja por Patricia vender jornais e pretender-se jornalista, seja pela importância da entrevista do escritor, e ainda o fato de Michel estar todo o tempo lendo jornais, comprando-os, utilizando-

os. Talvez numa alusão ao terreno em que o filme se move, da crônica, das atualidades, de índice de uma época.

O filme, por esses aspectos, revela traços documentais que o poderiam associar ao neo-realismo italiano. Inteiramente filmado em locações, a câmera coerentemente ocupa-se de mostrar os ambientes da nova vida francesa. Sua movimentação não é apenas a de situar o ambiente da ação, mas sobretudo da câmera vividamente interessada nas paisagens urbanas, na observação da estrada, nas pessoas, nas situações.

Entre *A Bout de Souffle* e *Mitologias* de Barthes há semelhanças de comentários por todo lado. São os cremes, a superficialidade jornalística, a alusão aos marcianos, o horóscopo. A distinção entre eles é que Godard, em seu filme, está mais preocupado em identificar os novos traços da vida francesa, do que propriamente em classificá-los ou rejeitá-los. Barthes os identifica para desvendá-los e criticá-los, está atento às conseqüências de cada novo mito na perpetuação da Ordem e busca alimentar o esforço de ruptura que sente necessário.

Não que Godard não perceba também as conseqüências do processo de massificação a que todos estão expostos. Michel não tem lugar na sociedade e a seu modo também investe contra a Ordem. Mas veremos à frente que ele se movimenta como um cego no emaranhado de coisas da nova vida francesa, e ainda que arremetendo contra, está plenamente incorporado a ela.

## EU AGORA FUMO LUCKY

O enredo de *A Bout de Souffle* segue os cânones do cinema *noir*. Detetives, mulher fatal, o transgressor, o tema musical, todos os ingredientes estão ali como se o terreno em que operasse fosse apenas o que os espectadores estão acostumados nessa época áurea do cinema *noir* americano. Mas Godard transforma os ingredientes em clichês e ocupa-se com as digressões e os debates que as situações lhe proporcionam.

No entanto outras intenções parecem mover Godard nessa aproximação com o cinema *noir*. Em primeiro lugar, há uma admiração sincera pela capacidade e desenvoltura do cinema americano, cinema que ele e outros cineastas pertencentes a *Nouvelle Vague* comentaram em muitas críticas nos *Cahiers*. Em segundo plano, mas não menos importante, o cinema americano e a vida americana em geral, são parte importante da vida francesa naquele



momento. São os recursos americanos que reconstroem a França — os filmes americanos que ocupam boa parte das suas salas, os produtos americanos que estão causando boa parte do *frisson* do consumo naqueles anos.

Em *A Bout de Souffle* as referências à presença americana estão claras. O cinema, citado na estrutura do filme, comparece diegeticamente por meio de cartazes do filme *The Harder They Fall* de Mark Robson, de Humphrey Bogart, e do cartaz do filme *The Phoenix* de Robert Aldrich, que ganha um close por seus comentários serem açados a lema de Michel Poicard: “Viver perigosamente até o fim”

Os cigarros fumados por Michel são *Lucki*, e a mulher por quem está apaixonado, Patricia, é uma americana. A mulher americana encarna, ainda, seja por Patricia ou pelos comentários do escritor no aeroporto, a liberação sexual.

Patricia apesar de viver na França permanece integrada à vida americana vendendo o *New York Herald Tribune*. A agência de turismo do filme é a Agência Interamericana. Os carros são *Ford* e *Rolls Royce*. A rádio em dado momento anuncia a visita do presidente Eisenhower ao Arco do Triunfo, acompanhado por De Gaulle, onde depositará uma coroa de flores no túmulo do soldado desconhecido.

Mas essas citações, que poderiam tomar ares de serem apenas caracterizações da presença americana na França, ganham sinais de certa reverência aos EUA. Afinal a mulher por quem Michel realmente se apaixona é Patricia, uma nova-iorquina. Patricia é culta, estuda na Sourbonne, conhece literatura, artes plásticas e música. Michel não conhece essas referências, entedia-se com elas, não faz parte do seu universo cultural. Curiosamente Michel e Patricia estão em pólos opostos da costumeira representação de franceses e americanos, os primeiros sendo portadores da alta cultura, e os segundos considerados *caipiras*.

Tal troca de lugares, aliada aos outros traços da representação, nos leva a pensar em, se não adesão, pelo menos simpatia indistinta pelo universo americano. Simpatia essa que, ao menos no terreno do cinema, foi explícita durante certa época.

## VIVER PERIGOSAMENTE ATÉ O FIM

Michel surge diante de nós afirmando ser “um canalha. Afinal, é preciso.” Em seguida rouba um carro. Daí por diante toda a sua

movimentação será no sentido de escapar à perseguição policial e realizar um ideal de exílio em Roma acompanhado da mulher que ama, Patricia.

No desenrolar do filme sabemos que Michel está às margens da sociedade há algum tempo. Seus amigos são contraventores, ele demonstra desapego por certos hábitos cortesões na relação com as outras mulheres e rouba carros todo o tempo. Mas também obtemos indicações de que não esteve sempre assim. O inspetor de polícia refere-se ao fato de Poicard ter sido comissário de bordo da *Air France*, e ele próprio afirma ter feito assistência na *Cinncetá*.

Não temos indicações da razão da transição, mas Michel deixa claro não querer compromissos com a Ordem estabelecida em várias passagens. Em uma delas, quando seu amigo da agência de turismo diz que vai embora porque está enferrujando ali, ele lhe diz: “É melhor (ir embora) que engrenar no sistema” Em outra passagem, respondendo a um trecho de Faulkner sobre a preferência pelo desgosto diante do nada, lido por Patricia, Michel afirma: “O desgosto é tolice. Escolho o nada. Não é o melhor... Mas o desgosto é um compromisso. É tudo ou nada. Agora eu sei.”

Patricia está perfeitamente enquadrada. Está em Paris sustentada pelo pai para cursar a Sourbonne. Mantém um trabalho e relações que lhe permitam alcançar seus objetivos. Ela não hesita em aceitar situações como a de deitar-se com seu chefe para que este lhe permita entrevistar para o jornal. Diante do convite à fuga que Michel lhe faz, Patricia duvida. Não quer apaixonar-se, não quer estabelecer compromissos que lhe impeçam dar curso às suas ambições. Michel percebendo suas hesitações diante das propostas que lhe faz, chama-a de covarde e afirma que a “covardia é o pior defeito”

Patricia parece encarnar perfeitamente sua época. Ela proclama-se independente, não deseja compromissos amorosos e não admite quando Michel a chama de “doce Patricia” Recusa a dependência de Michel insistindo que ele pode sim viver sem ela. No entanto não faz essas opções sem alguma hesitação, porque vive certa contradição entre seu estilo de vida e o desejo de encontrar um amor e ter filhos, aparentemente inconciliáveis.

Patricia, como a outra moça de quem nos é dado conhecer o quarto, parece cultivar certo narcisismo. Um encanto consigo mesma, que a leva a espalhar fotos suas nas paredes do quarto. É

individualista e tem no centro dos seus objetivos de vida a ascensão a qualquer custo. Anuncia que recolhe os pequenos fatos da sua convivência com Michel para escrever um romance, e revela certo alheamento às conseqüências dos seus atos.

A confrontação desses dois personagens centrais expõe o tema privilegiado de *A Bout de Souffle*. Aqui, o que antes surgia como apenas observação das mudanças processadas na vida francesa, agora insinua comentários, até mesmo opções. Os personagens estão em desacordo. Patricia encarna a época, carrega consigo os valores vigentes e segue numa rota de adesão. Michel, apesar de situado na época e sujeito a ela, não submete-se às engrenagens do sistema. Diz querer saber do "seu futuro" e não admite comprometer-se com a Ordem.

Michel não diz claramente do que foge, com o quê não deseja compactuar. Mas o filme permite concluir, por oposição às atitudes de Patricia, que a vida que ele rejeita é a levada de acordo com os valores que tornam-se dominantes: *a vida coisificada, desumanizada*. Michel afirma-se farto e cansado. Sua rejeição à Ordem remete-nos à preocupação permanente de Barthes, em *Mitologias*, de desvendar os esforços burgueses de manutenção da ordem, e por conseqüência de elogio ao que realmente aponta no sentido da ruptura. Mas Michel Poicard não é portador da ruptura, pelo menos não no sentido em que Barthes a concebe. Seus movimentos, de pura desconstrução, de pôr-se à margem, contraditoriamente revelam o quão inserido está na Ordem vigente. Por esse caminho sua postura iguala-se à de Patricia.

Michel quando é atingido pela polícia, após ter sido denunciado por Patricia, vendo-a em sua primeira reação de horror, simula as expressões faciais, e afirma: "É repugnante." Patricia pergunta aos policiais o que ele disse e diante da resposta destes pergunta-lhes numa expressão de total alheamento: "o que quer dizer repugnante?"

Michel concretiza sua opção pelo nada. Patricia confirma sua condição. Godard, no confronto das suas personagens não estabelece julgamentos claros. Digo claros, porque Michel faz declarações contraditórias que induzem posturas distintas. Em certo momento diz: "o denunciador, denuncia. O arrombador, arromba..." Ao fim, depois de ter sido denunciado por Patricia, diz a esta que lhe é superior. Mas reage de forma contida diante da denúncia, como quem entende a atitude de Patricia, como quem já a esperasse. Sua

reação parece ser a de Godard. O diretor sabe que tipo de atitudes se pode esperar dos que aceitaram as regras vigentes, e mais, aonde levava o seu enredo *noir*.

“O SENHOR NÃO TEM NADA CONTRA OS JOVENS, TEM?”

*A Bout de Souffle* está inserido na movimentação dos jovens cineastas franceses que arremetem contra o velho cinema praticado na França. Sua práxis nasce da vivência na cinemateca, do consumo maciço do filme americano, das críticas elaboradas nos *Cahiers*. Como resultado, um cinema inteiramente diferente do cinema anteriormente praticado na França e no mundo.

A ruptura que Godard levou a cabo em *A Bout de Souffle* tocou muitos pontos da linguagem cinematográfica. Mas realizou-se inteiramente sintonizada com suas necessidades diegéticas.

É assim, com a quebra do modelo tradicional de representação dos atores, que os leva a evitar a câmera e ignorar a presença do espectador. No filme a possibilidade da interpretação direta para a câmera é fundamental para que percebamos ao fim o alheamento de Patricia, quando a sua denúncia leva à morte de Michel. Ou, no início, para que tenhamos a senha de quem é Michel, ao dizer para a câmera que é “um canalha, porque é preciso” São também seus comentários em alto e bom som no carro pela estrada que, ao mesmo tempo que nos fornecem mais elementos para o mergulho na história, servem-nos ainda de comentários às suas ações.

O *faux-raccord*, motivado pelo fato do filme ter ficado muito longo e terem sido necessários cortes, permite uma enorme agilidade na ação, correspondente à necessidade de Michel em fuga, e semelhante ao tempo da vida contemporânea.

Seu entrelaçamento da alta cultura com o vulgar, sua mistura do besteirol ao cerimonioso, confere ao filme a ambientação apropriada a uma época que perdeu a capacidade de distinguir claramente os espaços de um e outro, a exemplo da publicidade lançando mão de *obras de arte* para a venda de artigos de consumo banais.

A quebra da narrativa linear, abrindo a obra para concentrar-se mais em suas digressões, equivale à possibilidade de obter o discurso ensaístico, *terreno por excelência da literatura*. Mesmo que em *A Bout de Souffle* essa ainda não seja a tônica.

Esse conjunto de características soma-se a uma necessidade permanente de diálogo com o cinema, o fazer cinematográfico, as polêmicas extra-filme. Godard, portanto, lança o filme no terreno da meta-linguagem e da auto-referência. Esse último aspecto, acompanhando tendências da arte contemporânea.

Seu diálogo vai desde a citação explícita de filmes e ícones até as referências que respondem ao mesmo tempo ao filme e ao extra-filme. Nesse último caso, a moça visitada por Michel, que diz ter largado o cinema pela televisão porque o primeiro tornou-se uma palhaçada; ou Michel dizendo a Patricia que os *tiras* são tolos ao persegui-lo, já que é um dos poucos que os admira; ou ainda a moça dos *Cahiers* que, oferecendo a Michel a revista, pergunta-lhe: “o senhor não tem nada contra os jovens, tem?”, para ouvir um “sim, eu prefiro os velhos”

São todas alusões irônicas, que servem para caracterizar personagens e estados de ânimo no filme, mas que se lançam como comentários sobre o ambiente do cinema na França, as opiniões e as polêmicas que circulam na época.

## PIERROT LE FOU

Seis anos e oito filmes separam *A Bout de Souffle* de *Pierrot Le Fou*. Neste podemos perceber a trajetória de Godard e das suas reflexões, que sem alterar a base de onde parte — o cotidiano da vida francesa e suas múltiplas relações —, reorganiza seus pontos de vista, sua forma de filmar, e confere maior densidade às inquietações que *A Bout de Souffle* já exprimia.

Ainda sem nos determos na filmografia completa de Godard, é possível, pelas indicações de leitura e pela observação dos filmes, perceber claramente uma inflexão em *Pierrot Le Fou*. Nele, certa ingenuidade diante da modernização e da sociedade de consumo, presentes em *A Bout de Souffle*, estão superadas. Assim como parece mais clara sua reflexão sobre o cinema e a sociedade dos EUA, em relação à França e ao mundo.

No entanto, falar de superação da ingenuidade e de maior clareza, não expressa exatamente a mudança que, é razoável supor, processou-se filme a filme, através de um aprendizado diretamente extraído da observação e reflexão sobre o cotidiano francês.

O termo mais exato parece ser uma crescente politização do seu olhar. Não nos mesmos termos em que conhecemos no Brasil um cinema político, nem na mesma direção em que a politização se encaminhava no terceiro mundo. Aqui politização significa apenas tomada de posição clara, e militância através dos filmes. Godard não chega a estar engajado em um projeto coletivo de sociedade. Sua rebelião é mais anárquica. Está mais sintonizada com as posturas da esquerda européia da época, e com o que foi o maio de 68: recusa da sociedade burguesa e do alinhamento aos EUA, e igualmente recusa do socialismo vinculado a URSS.

Por essas razões nossa aproximação a *Pierrot Le Fou* se dará marcando seu contraponto com *A Bout de Souffle*. Penso que assim estará melhor evidenciado o sentido de *Pierrot Le Fou*, e será possível marcar a sensível mudança de postura de Godard em seus trabalhos.

#### “O MUNDO ESTÁ EMBRUTECIDO”

Ferdinand está numa banheira lendo um livro de História da Arte quando é interrompido para preparar-se para uma festa. Sem vontade, ele segue para a festa com sua mulher porque esta insiste que é necessária a sua presença a fim de garantir-lhe um emprego. Na festa, as pessoas encarnam o discurso publicitário e a futilidade. Fala-se de automóveis, cremes, *shampoos*, *laquês*, *lingeries* e pratica-se a sedução cara do consumo. Ferdinand está sem lugar. Desliza pelas situações, vê sua mulher flertar com outro, observa as banalidades, vê Frank flertar com uma moça. Ferdinand resolve ir embora e pede as chaves do carro de Frank, dizendo-lhe: “Tenho olhos para ver. Para ouvir, ouvidos. A boca para falar. Tenho a impressão de que são máquinas separadas, sem unidade. Deveríamos nos sentir únicos, mas sinto que somos vários.” A moça que acompanha Frank, simbolizando a futilidade geral do ambiente diz: “você fala muito, é cansativo ouvi-lo.” Ferdinand vai até o bolo, arremessa-o sobre todos e parte. Surgem planos de fogos de artifício e uma voz *over* anuncia: “Capítulo seguinte. Desespero, memória e liberdade. Amargura, esperança. A busca do tempo desaparecido.”

Com isso Ferdinand realiza sua ruptura com o mundo burguês. Radicalizando, abandona sua mulher e filhos, e parte com Marianne Renoir, garota de Frank em direção à liberdade. Os motivos de Ferdinand estão claros, seu objeto de recusa também. Para ele, que se preocupa com a sensibilidade dos homens diante de si e do mundo,

que se embebe de arte e cultura, o mundo do consumo, das relações pessoais mercantilizadas, é um impeditivo à vida.

Nos primeiros momentos da sua fuga com Marianne, percebe-se claramente essas razões, e a forma da ruptura. É Ferdinand quem diz: “Há dias em que só encontramos brutos. Aí nos vemos em um espelho e duvidamos de nós mesmos” A frase surge como se quisesse dizer: chegamos a um limite. A partir dela podemos entrever todo um acúmulo de circunstâncias e de motivos que causam a ruptura. E o diálogo segue esclarecedor quando Ferdinand, referindo-se a seu casamento com uma italiana rica pela qual não tinha interesse, diz: “Eu tive vontade (de separar-me), mas tive preguiça. Na palavra vontade há vida. Eu tinha vontade, estava vivo.”

Assim a ruptura de Ferdinand, longe de ser planejada, é um ato de rebelião. Em outra época, podemos supor a partir da informação do casamento por interesse, esteve plenamente integrado ao mundo da etiqueta, da simulação, da mercadoria. Mas algo se rompeu e sua sensibilidade já não permite tal convivência. Podemos ainda avançar, e inferir que o próprio ato da fuga surge, como indica a voz *over*, do reencontro com Marianne, “a busca do tempo desaparecido”

Sua ruptura com a Ordem é, ao mesmo tempo, diferente e semelhante à ruptura de Michel. É semelhante na medida em que Ferdinand rompe sem alternativas, num acesso de impaciência e revolta; e aparentemente segue o mesmo curso de Michel, a fuga com a mulher que ama. Diferente porque Ferdinand nomina sua ruptura, explicita o que rejeita permitindo que imaginemos o que pretende em seu lugar.

A ruptura de Michel não nos foi apresentada. No tempo em que o conhecemos, já o encontramos operando à margem da sociedade, e seguimos conhecendo apenas sua convicção de não querer pertencer à engrenagem. Há, nesse sentido, uma nítida diferença de consciência entre um e outro personagem. Ferdinand é ator político, porque conhecendo o objeto da sua ruptura, tem as condições dadas para estabelecer outros parâmetros de existência, como o fará.

“VOCÊ GOSTA DOS AMERICANOS?”

Logo que Ferdinand parte da sua casa com Marianne, falando sobre Frank, pergunta a ela: “Você gosta dos americanos?” Ao que

Marianne responde: “gosto” O imaginário de Marianne está ocupado pela idéia de viver freneticamente. Quando se coloca a hipótese de realizar viagens, seu itinerário é Chicago, Las Vegas e Monte Carlo, indicando o ambiente de contravenção americano e seu símile europeu. Também é por meio dela que o enredo policial do filme avança, sinalizando sua familiaridade e seu gosto pelo romance policial americano.

No filme temos ainda muitas outras referências aos EUA. Elas estão condensadas na seqüência da festa, quando a maior parte dos produtos publicitários que se louva são americanos. Temos ainda a referência à condição de Frank como diretor da *Standard Oil*, a ESSO e ao seu tigre.

Segundo, deparamo-nos com as referências culturais americanas: Samuel Fuller definindo o cinema, a empregada de Ferdinand liberada para assistir *Johnny Guitarr*, o enredo policial do filme, a literatura de Jack London, Conrad, Stevenson, Faulkner, Raymond Chandler.

Avançamos para o terreno político e ainda na seqüência do carro escutamos o anúncio do assassinato de vietcongues. Acompanhamos o depoimento do refugiado político Lazlo Kovács, que foi expulso da República Dominicana pelos americanos. E finalmente assistimos a encenação de Ferdinand e Marianne sobre a guerra do Vietnã para marinheiros americanos.

É exatamente essa seqüência que expõe mais claramente a mudança de postura do cineasta perante os EUA. Nela os americanos são tratados como imbecis, loucos, que aplaudem entusiasticamente a encenação da destruição no Vietnã. Evidentemente essa seqüência tem um significado especial para Godard que é a denúncia da ação norte americana no sudeste da Ásia. No entanto, a diferença de tom em relação ao anúncio radiofônico da morte dos vietcongues, lamentada pela indiferença das pessoas diante das mortes daqueles homens, está no fato de colocar americanos comuns para assistir a encenação e se extasiarem com ela. Aí, há um forte juízo de valor.

Mas a mudança de postura está presente em outras partes do filme. A sociedade de consumo francesa e sua elite aparecem, agora, claramente associadas aos EUA. E não deixa de haver uma referência explícita ao mal que Tio Sam representa para a liberdade do homem na seqüência em que Ferdinand fala sobre o sujeito que Marianne vê na Lua: “Também vejo, mas não é russo nem sobrinho do Tio Sam. É



o único habitante da Lua. Está fugindo rapidamente porque não aguenta mais. Quando viu Léonov ficou feliz. Finalmente alguém com quem conversar. Mas Léonov o forçava a ler as obras completas de Lênin. Quando White pousou ele refugiou-se com o americano. Mal disse bom dia, e foi obrigado a beber uma coca-cola e a agradecer antes. Ele se encheu. Deixou o russo e o americano e foi embora."

Ferdinand explicita, nesse momento, a rejeição à ocupação dos hábitos e do imaginário que os EUA promovem em seu contato com o outro. Deixa também claro sua rejeição ao modelo representado pela URSS. Mas em sua recusa aos EUA, aí e por todo o filme, Godard não deixa de ressaltar o saudável convívio com a produção artística americana. Inclusive a ambientação de seus filmes nos remete ao universo do *Kitsch* e da *Pop Art* americana.

Mais uma vez somos lançados para as diferenças de leitura entre *A Bout de Souffle* e *Pierrot Le Fou*. No primeiro, as referências americanas são cercadas de simpatia. Por todo lado encontramos citações do cinema americano e da sua cultura. Patricia, a americana, é culta, e é o objeto de desejo de Michel. Em *Pierrot Le Fou* as simpatias estão decantadas. Marianne permite-nos observar ao mesmo tempo seu universo impregnado pelo imaginário americano e sua formação cultural precária. A sociedade burguesa, rejeitada por Ferdinand, está claramente entrelaçada aos interesses políticos e econômicos americanos, como demonstra o convívio da esposa de Ferdinand e seu pai com Frank, diretor da *Standard Oil*.

#### "VIVEMOS DE CAÇA E PESCA"

Após abandonar a casa da sua mulher, Ferdinand passa a refazer o percurso traçado pela vida de Marianne. Se eles se reencontram, pela via afetiva — certas identidades —, sua aproximação parece marcada, inicialmente, por uma certa deliberação. Suas situações amorosas são mais proclamadas do que encenadas. No entanto, ambos buscam acreditar no movimento que realizam juntos. Ferdinand está ao léu e a acompanha. Está decidido a seguir e tê-la consigo. Passa pelo apartamento de Marianne, enfrenta os contrabandistas de armas com os quais ela estava metida, e seguem em direção a Nice.

Para Marianne eles vão ao encontro do seu irmão, para Ferdinand eles vão embora, "deixar esse mundo podre e nojento" Metidos num mesmo movimento, a percepção de ambos sobre este é

distinta. Ela deseja apenas deixar Paris por “uma via de mão única”, ele vê nesse passo a saudação da estátua da liberdade. Os desacordos entre eles prosseguem, mas se apresentam apenas como pontos de vista diferentes.

É por meio desse convívio conflituoso que Godard nos expõe os grandes temas do seu ensaio. Questões como a suscitada por Marianne: “o que me deixa triste é que a vida é diferente dos romances. Queria que fosse igual. Clara, lógica, organizada. Mas não é” Ao que Ferdinand interpõe: “ela é. Mais do que as pessoas crêem.” E mais a frente, quando afirma: “a vida pode ser triste, mas é bela” Ou ainda quando Marianne o acusa de só lhe falar por palavras enquanto ela o vê com sentimentos.

São todas questões que permeiam a existência. Conflitos antigos como razão e sentimento, destino e construção da vida, fruição do momento e sentido da existência, liberdade e engrenagens, que na contemporaneidade ganharam nova dimensão e desestabilizaram o terreno de batalhas filosóficas aparentemente vencidas no século passado, como a contradição entre razão e sentimento.

No percurso de Ferdinand e Marianne há um ponto especial em que o filme sofre uma inflexão. É o momento em que Ferdinand diz sentir-se livre, capaz de ir para onde quiser, e Marianne lhe contrapõe: “Pobre diabo... Anda sobre uma linha reta e é obrigado a segui-la até o fim.” Nesse momento Ferdinand vira o volante do carro bruscamente e o enfia no mar, passando a viver na praia, de “caça e pesca”

Essa passagem é importante porque é o primeiro momento, após a decisão de romper com a sociedade burguesa, que Ferdinand consegue direcionar seus movimentos. Sua opção termina sendo compartilhada por Marianne, apesar de contrariá-la. E eles vivem um período em que verdadeiramente parecem compartilhar a relação. Na sequência em que eles dormem sob a Lua, passamos da proclamação dos sentimentos para a manifestação imagética destes.

No entanto há mais. Esse período se esboça como um programa, um ideal utópico diante da modernização frenética do mundo e a consequente coisificação da vida. No diário que Ferdinand se sente impelido a escrever ele proclama: “Qual o ser que, face à natureza, não crê?” Entre a pesca e a caça só cabe a literatura, talvez o cinema: “Tenho uma idéia para um romance. Não mais

escrever sobre a vida das pessoas, mas somente a vida, só a vida. O que há entre as pessoas, o espaço, o som, as cores. É preciso chegar a isso. Joyce tentou, mas devemos poder fazer melhor."

Porém, Marianne entedia-se e eles agora são apenas desencontro. Marianne conclui que efetivamente nunca se entenderam e conclama Ferdinand: "vamos, acabaram os romances de Júlio Verne. Vamos começar como antes: um romance policial com carros, revólveres, cabarés."

A comparação com *A Bout de Souffle* novamente é tentadora. Sua semelhança com *Pierrot Le Fou* é que tanto Michel como Ferdinand conseguem por algum tempo arrastar Patricia e Marianne para o seu mundo e sua opção de vida. No entanto, o mundo de Michel, o que o filme lhe permite, é apenas o da contravenção, o de se pôr à margem da sociedade. Ferdinand em sua ruptura, após experimentar a contravenção — mundo de Marianne —, a rejeita por considerá-la parte do mundo com o qual rompeu. Ferdinand tem seu próprio programa e o realiza na exata medida em que a vida e o amor, parte do seu programa, lhe permitem.

## UM ROMANCE POLICIAL

De acordo com o universo de seus personagens centrais, *Pierrot Le Fou* apresenta-se apoiado numa estrutura híbrida entre o enredo de espionagem/policial e os filmes existenciais franceses. Tal composição permite a Godard constituir o universo apropriado para discorrer sobre os seus temas e dar curso à ação. O enredo sobre o qual constrói seu filme pouco lhe interessa. Para ele o que conta são as situações e sobretudo a possibilidade de efetivamente *escrever* seu filme-ensaio.

Nesse filme, sempre por oposição a *A Bout de Souffle*, os procedimentos godardianos estão absolutamente maduros. Sua liberdade na composição narrativa é tal, que ele se permite manter três níveis de condução do filme: a ação dos personagens, a voz off de ambos narrando sensações e atos, e a voz *over* de um homem e uma mulher que cumprem a função de narradores anunciando os capítulos, sua temática e as passagens de discurso indireto.

Tais vozes se entrecruzam como se fossem um jogral, alterando a percepção da ação enquanto ela se processa. Para tanto Godard extrai o máximo da independência entre som e imagem, em seqüências como a que vai do apartamento de Marianne até a sua

fuga de Paris. Tudo acompanhado dos procedimentos de *faux-raccord*, que aqui, talvez pela simultaneidade com a dessincronia som/imagem, e a narrativa complexa, perdem a brusquidão que possuem em *A Bout de Souffle*.

A *mise en scene* de *Pierrot Le Fou* também radicaliza os procedimentos godardianos. Se em *A Bout de Souffle*, o máximo que tínhamos era a câmera frontal e expressões e frases para ela enunciadas, agora o espectador foi arrastado para dentro do filme, na medida em que os personagens também afirmam, entre si, estar falando com o espectador. Além disso assistimos a depoimentos dados à câmera, que por não possuírem vínculos diegéticos, podemos supor são de absoluto desconhecimento das personagens, em que pese todo o filme transcorrer na presença de Ferdinand, como se o diretor não quisesse, apesar das suas opiniões, limitar a possibilidade da sua personagem chegar às suas próprias conclusões.

Mas não é apenas o diretor que tem a prerrogativa de compor o filme. Ferdinand ao anunciar as três batidas da Quinta Sinfonia de Beethoven, interfere na construção do filme. Interfere ainda quando, na chegada do barco à praia, para que Ferdinand e Marianne encontrem o suposto irmão dela, lá se deparam com um corpo de bailarinos dançando, tal qual ironicamente Ferdinand havia dito sobre os afazeres do irmão.

Em *Pierrot Le Fou*, a atenção pictórica de Godard, esboçada nas referências de Patricia à pintura e em alguns *posters* mostrados em *A Bout de Souffle*, apesar da sua subordinação à cultura literária, entrelaça-se a essa e assume grande importância. São reflexões extraídas do livro de História da Arte, que Ferdinand lê na banheira e carrega consigo todo o tempo, que abrem o filme e fornecem elementos definidores do carácter da personagem e das preocupações do filme. Não por acaso está-se falando de Velasquez, da sua pintura, da sua vida, da sua época. O sobrenome de Marianne nos remete insistentemente para Auguste Renoir. Deparamos-nos com quadros de Renoir e Picasso. Ouvimos referências ao café em que Van Gogh cortou sua orelha. Tudo pontuado por imagens que dialogam com essas pinturas e reforçadas por Ferdinand e Marianne que refazem o mesmo percurso dos pintores impressionistas em busca do Sol, Paris-Nice.

## SOU SÓ UM PONTO DE INTERROGAÇÃO NO HORIZONTE MEDITERRÂNEO

A volta ao romance policial fez com que Ferdinand conhecesse a outra face de Marianne Renoir. No momento em que Ferdinand pergunta a ela se o seu irmão realmente existia, concordando em partir do seu "paraíso terrestre", seu destino está selado, e *Pierrot Le Fou* caminha para o desfecho.

O mais relevante aqui é que ambos, admitindo não se conhecerem, buscam explicar para a câmera, ou para o espectador, seus desencontros, ou talvez oferecer a definição de si mesmos. Marianne afirma: "não ligo para livros, nem discos, nem dinheiro. O que eu quero é viver. Mas isso ele nunca entenderá" Ferdinand diz: "Talvez eu esteja sonhando em pé. Ela me faz pensar em música, seu rosto. Chegamos na época dos homens duplos. Não precisamos mais de espelhos para falarmos sozinhos. Dela só tenho essa aparência: o tempo está bonito. De que adianta explicar isso? Somos feitos de sonhos, e os sonhos são feitos de nós."

Marianne consome sua traição a Ferdinand. Mas este amargurado segue a ela e ao amante. Na ilha mata o amante e fere Marianne. Consternado, Ferdinand diz: "apertei-a contra mim e comecei a chorar" Prepara-se para o suicídio. Liga para saber dos filhos e caminha para o alto de uma pedra sobre o mar. Nela enrola a dinamite sobre a cabeça e acende o pavio. Arrepende-se, mas é tarde, não consegue apagar o pavio.

Em seu desfecho, *Pierrot Le Fou* reencontra *A Bout de Souffle*. Em ambos o destino é conduzido pela traição da mulher amada, o mito bíblico de Eva, e no caso do segundo a simbologia do filme *noir*. Mas em *Pierrot*, Ferdinand vinga-se da traição. Não a aceita naturalmente como Michel. Sua morte, ainda que resultado da forma como os dados foram lançados, possui algo de auto determinação. Eventualmente poderia ser evitada, como a hesitação final de Ferdinand demonstra.

Seu último ato é ao mesmo tempo subordinação à Ordem, como anunciado por Marianne ao dizer que a polícia, por ser mais forte, deixa que as pessoas se destruam; e à desordem, acreditando que a recusa à vida pode ser o último recurso contra a destruição do humano que as engrenagens provocam.

É Rimbaud quem fala por Ferdinand:

"Ela foi reencontrada!

O quê? — A eternidade.  
É o Mar misturado ao Sol.”

Em certa passagem de *Pierrot Le Fou*, Ferdinand é interpelado por Marianne dizendo que ele não sabe quem é. Ferdinand responde: “Tem razão. Sou só um ponto de interrogação no horizonte mediterrâneo.” E com tal afirmação remete-nos ao sentido maior da obra de Godard, a compulsão em falar sobre tudo, em realizar o “projeto imaginário de dizer com clareza ‘tudo o que pode ser dito’, sugerido por Wittgenstein” Projeto que, na leitura de Susan Sontag, está na base da revolta do artista contemporâneo diante da vida classificada e dissecada da mente comum, conduzindo-o a lançar um apelo pela revisão da linguagem. Mas a interrogação de Godard pode mais. Ela tem o poder de espalhar/espelhar inquietudes, insatisfações, que ocupam os homens da nossa época. Tem efetivamente a força de um tiro no Sol\*

\* Bibliografia consultada:

Roland BARTHES, *Mitologias*. São Paulo, Difel, 1975.

Susan SONTAG, *A Vontade Radical*. São Paulo, Editora Schwarcz, 1987.

VVAA. *Jean Luc Godard*. Rio de Janeiro, Record, 1968.

Luiz Renato MARTINS, *O cinema e a Pop Art*. São Paulo, reprodução xerográfica, 1995.

Jean Luc GODARD, *Cinco Guiones*. Madrid, Alianza Editorial, 1973.

Ismail XAVIER, *Alegorias do Subdesenvolvimento*. São Paulo, Brasiliense, 1993.

\_\_\_\_\_. *Sertão Mar*. São Paulo, Brasiliense, 1983.

# FILOSOFIA NO SEGUNDO GRAU: NECESSIDADE E UTILIDADE DOS TEXTOS CLÁSSICOS\*

RICARDO MONTEAGUDO

Mestrando em Filosofia

FFLCH-USP

“O ensino de filosofia vale o que vale o professor de filosofia.”

Jean Maugué

O território da filosofia enquanto disciplina do 2º Grau deve compreender o vínculo entre os textos já consagrados pela tradição filosófica e a vivência pessoal do aluno. No primeiro nó reside o esforço necessário, no segundo, a utilidade e o interesse.

Partindo do princípio de que o estabelecimento de um parâmetro bem definido para a reflexão é útil para a formação do aluno e indispensável para sua posterior autonomia, pretendo salientar que, para a filosofia no segundo grau, o melhor *parâmetro bem definido* provém do universo clássico da história da filosofia.

A principal dificuldade não creio que seja a seleção do texto a ser trabalhado, já que o universo filosófico clássico é suficientemente amplo, mas o *caminho* para chegar nesse texto<sup>1</sup>. Se o adolescente não reconhecer alguma afinidade do tema com sua vivência cotidiana, este se tornará puramente abstrato ou metafísico, isto é, vazio de significado e pronto para ser esquecido no dia seguinte. Com isso, é muitas vezes necessário fazer concessões ao rigor para tornar o texto inteligível para o “*mundo*” do aluno, deixando de lado as exigências teóricas da academia.

Essas concessões são estrategicamente retóricas e visam a compreensão do texto. Vale dizer, todos os recursos de comunicação são válidos para acordar o significado do texto. Aos poucos, lendo e escrevendo, o aluno aprende a distinguir *consistência lógica* e *logro*

Este trabalho foi apresentado no VII Encontro Nacional de Filosofia da ANPOF (Associação Nacional de Pós-Graduação) de 1996, em Águas de Lindóia.

<sup>1</sup>Cf. Celso Favaretto, “Notas sobre o Ensino de Filosofia” in: *Filosofia e seu Ensino*; Ed. Vozes/Educ, Petrópolis/São Paulo, 1995; p. 78.

*retórico*<sup>2</sup>, pois essa distinção caracteriza o próprio objeto da filosofia. Para que a mistificação ilustrada do primeiro momento se supere tornando-se esclarecimento, a reflexão do aluno por meio da escrita é indispensável: as regras de gramática contidas no texto impedem desvios semânticos e tornam a retórica refém do argumento, da lógica textual.

O professor auxilia com a contextualização e com a interpretação, o aluno participa com o esforço de atualização de um texto aparentemente extemporâneo mas que ajudou a compor o presente. Algumas alusões feitas pelos alunos são surpreendentes e o próprio professor reconhecerá relações inusitadas que enriquecem a interpretação do texto. Aos poucos, o aluno saberá discriminar as relações corretas das relações fantasiosas.

Note que aparentemente a posição do professor é autoritária, pois é o professor que explica o texto e dá a palavra final sobre seu significado, no entanto, a função arcôntica<sup>3</sup> do professor só adquire sentido pedagógico se o aluno mantiver a função contrária, anarcôntica, quebrando a lógica interna inicial para reconstruí-la em seguida. A atenção do professor a essa função anarcôntica do aluno é o que atualizará o texto clássico já estabelecido pela tradição, ou seja, que tornará o texto clássico ativo para o cotidiano contemporâneo. Isso converte o professor de filosofia do segundo grau no único verdadeiro “filósofo”, pois sua profissão o obriga a permanecer atento à atualidade dos conteúdos reflexivos do passado na sua forma ingênua contemporânea. A luta pela descoberta ou pela reprodução ou pela explicitação da realidade no texto é assim o melhor procedimento para a emergência da autonomia ou da maioridade intelectual.

O grande avanço é eliminar o fantasma do texto clássico e mostrar que para bem compreendê-lo basta vontade, persistência e um pouco de treino (ou hábito), ainda que a primeira leitura seja equivocada. Se, findo o segundo grau, o jovem se sentir seguro para tentar fazer uma interpretação séria e consistente de *qualquer* texto *por escrito*, teremos sido bem sucedidos, pois ele será capaz de formalizar

<sup>2</sup>Cf. indicado por Ricardo Fabbrini, “O Ensino de Filosofia no 2º grau: Uma língua da Segurança”. in: *Filosofia e seu Ensino*; Ed. Vozes/Educ, Petrópolis/São Paulo, 1995; p. 89.

<sup>3</sup>Cf. Bento Prado Jr, “Por que Filósofo? — Os Limites da Aufklärung” in: *Estudos Cebap*, nº 15, São Paulo, jan-fev-mar 1976, pp. 170 e ss.



os problemas que o mundo lhe apresenta e estará sempre disposto a enfrentá-los.

Essa orientação pedagógica aumenta a relevância da interdisciplinaridade e confere uma grande responsabilidade à filosofia. Praticamente todas as disciplinas estão preocupadas com o rompimento dos lugares-comuns vulgarizados pela mídia, sobretudo pela televisão. Um dos caminhos de trabalho com filosofia é o estranhamento, romper o lacre das ilusões e mostrar semelhanças onde aparecem diferenças e diferenças onde aparecem semelhanças. Essa trajetória delimita a liberdade e a autonomia de cada um em relação às suas responsabilidades, ainda que seja apenas uma “impressão de consciência”, trata-se em filosofia de discutir a prática de cada um e sua justificação — e isso de maneira flagrante no segundo grau. No entanto, essa função *não* é tarefa exclusiva da filosofia.

Costuma-se dizer que a filosofia promove a reflexão crítica, a articulação conceitual e a tomada de consciência sobre o mundo, como se as outras disciplinas não tivessem essa mesma preocupação e como se se tratasse de uma poção mágica pela qual sem qualquer esforço adquiríssemos maioridade intelectual. Não podemos eliminar as peculiaridades da filosofia que são o que a caracterizam como campo de pesquisa próprio e o que a capacitam a apoiar pesquisas em outras áreas.

Estudar filosofia é estudar filosofias<sup>4</sup>, ou seja, é debruçar-se sobre a história da filosofia, seus problemas e suas soluções, nunca sem antes demonstrar a proximidade que este trabalho tem no cotidiano de cada um. A filosofia se relaciona com sua história de modo a torná-la permanentemente presente, não de maneira cumulativa ou progressiva, como por exemplo acontece com as ciências naturais, mas de maneira direta. Quando estudamos Platão ou Sartre, sabemos que sua filosofia foi produzida em determinadas condições históricas e que só podemos reinterpretar seu pensamento a partir das nossas próprias condições. Filosofar é sempre recomeçar a filosofar. Isso significa que fazemos uma tradução para uma nova conjuntura cultural que produz uma nova reflexão.

<sup>4</sup>Cf. Franklin Leopoldo e Silva, “Introdução ao Estudo da História da Filosofia” in: Fascículo introdutório da Coleção *Os Pensadores*, Ed. Abril, São Paulo.

Estamos assim condenados a recriar: cada momento da nossa vida é absolutamente novo e precisamos sempre recorrer a algo velho para explicá-lo. Essa relação obrigatoriamente direta com a tradição filosófica é a forma própria do filosofar. Lembro-me de Kant: “Não se aprende filosofia, quando muito se aprende a filosofar” Precisamente, filosofia se produz com esse diálogo franco e permanente com o passado.

Trata-se então de convidar os alunos a uma viagem de descoberta, uma espécie de turismo pela história do pensamento verificando de que maneira reproduzimos muitas vezes determinadas idéias sem nos darmos conta de que elas exigiram uma longa experiência intelectual antes de chegarem até nós. Não se trata de historicismo ou determinismo, mas, se preferirmos, de recurso pedagógico. O mundo de Platão, por exemplo, está morto para nós, ele não foi cristão, nem viveu em sociedade de mercado e muito menos numa “república” Sua obra, entretanto, sobrevive intensa e pujante. Ou nunca ninguém teve um “amor platônico”?

A filosofia pode por isso ser acusada de necrofilia intelectual: não trabalhamos com atualidades mas com a atualização de conhecimentos vigorosos do passado que ainda muito têm a contribuir.

Como Frankenstein, integramos conhecimentos aparentemente díspares com a finalidade de catalisar a consciência do adolescente sobre o mundo de modo que ele não se deixe levar por retóricas destrutivas cujo substrato social é escamoteado.

# APRESENTAÇÃO DO NÚCLEO DE ESTUDOS JEAN MAUGÜÉ\*

SÍLVIO ROSA FILHO

membro do Núcleo de Estudos Jean Maugüé

Doutorando em Filosofia

FFLCH-USP

Gostaria de falar brevemente sobre a motivação inicial deste centro de estudos que, a partir de hoje, assume uma responsabilidade própria: responder pelo nome *Núcleo de Estudos Jean Maugüé*.

A idéia, pois era disto que se tratava, nasceu com a reunião de alguns estudantes de filosofia da Universidade de São Paulo, tomados por uma certa sensação de asfixia e interessados em estudar obras de autores já clássicos, sobretudo, *Formação do Brasil Contemporâneo* (Caio Prado Jr.), *Raízes do Brasil* (Sérgio Buarque de Holanda), *Formação Econômica do Brasil* (Celso Furtado) e *Formação da Literatura Brasileira* (Antonio Candido); decididos a começar por Antonio Candido, juntaram-se a nós, por questão de afinidade, alguns amigos da história e das ciências sociais. Em pouco tempo fomos descobrindo pelo tino que, afora as conversas de recreio e os assuntos de bar, não era assim tão impossível que estivéssemos respirando dos mesmos ares. Enquanto principiava uma interlocução, vimos que de fato estavam proliferando — de modo um tanto espontâneo aqui, outro tanto dirigido ali — grupos esparsos, de relação fragmentária, algumas vezes com propósitos similares, e, bom sinal, ciosos de sua “autonomia” enquanto grupo.

O que era uma idéia passou então a tomar corpo. Longe de funcionar como um pólo excludente ou como mero espaço de aglutinação — pensávamos e continuamos a pensá-lo —, o Núcleo se quer como *vetor inclusivo* de grupos de estudo nascidos no ambiente universitário. Longe de aparecer como lugar de exibição, o Núcleo já

\* Em novembro de 1996, no Anfiteatro de História da FFLCH-USP, teve lugar a reunião de abertura do Núcleo de Estudos Jean Maugüé. Nesta ocasião, a conferência de Marilena Chauí e o depoimento de Antonio Candido (registrados em vídeo pelo Centro Acadêmico de Filosofia “Prof. João Cruz Costa”), assim como a leitura do texto “Ponto de Partida” por José Fernando Peixoto de Azevedo (publicada no *Caderno de Abertura*) foram precedidos de uma “apresentação” para a qual o texto ora publicado serviu de base.

se configurava como encorpendo uma dupla tarefa: estimular o crescimento da autonomia de cada grupo existente e buscar novas formas de sociabilidade para a interlocução entre eles. Agora o cumprimento dessa tarefa conhece apenas o seu início, a idéia tem pouco mais de um ano e as dificuldades, bem, elas não cessaram de medrar. Contando hoje com mais de quinze grupos de estudo<sup>1</sup>, o Núcleo se constitui como um *fórum* para a difusão, a discussão e o debate daquilo que é estudado por esses grupos. Acrescente-se que nem só de grupos começa a ter vida o Núcleo de Estudos Jean Maugüé, mas também, da colaboração individual de muitos estudantes, e ainda, de alguns professores simpáticos à idéia. O teor desta apresentação vale, pois, como um agradecimento àqueles que até agora contribuíram conosco, e vale, por certo, como um convite para que outros grupos de estudo, não apenas tomem conhecimento do trabalho que estamos tentando levar adiante, mas venham a participar e sugerir atividades conjuntas.

\*

É justo dizer que, quando nasceu o que foi a *idéia* do Núcleo, em meio a estudantes de filosofia, o nome *Jean Maugüé* estava já na ponta da língua. Em 1979, no entanto, na aula inaugural do Departamento de Filosofia, a professora Gilda de Mello e Souza supõe com razão que “o nome de Jean Maugüé não deve significar nada para a maioria dos jovens que me estão ouvindo”<sup>2</sup>. E antes dessa ocasião, em 1974, Antonio Candido<sup>3</sup> já se pronunciara a respeito de Jean Maugüé como o professor que exercera uma influência decisiva em Gilda de Mello e Souza, Décio de Almeida Prado, Lourival Gomes Machado, Paulo Emílio Salles Gomes, o Ruy Coelho da primeira fase, o próprio Antonio Candido. E se é bem certo que, desde os anos setenta, as contribuições de Jean Maugüé voltaram a ser pensadas e discutidas<sup>4</sup>, o seu nome passa a assumir, nos dias que correm, um *significado* e um *valor específicos*, quer para os que tiveram a iniciativa de formar este Núcleo, quer, talvez, para os que estiverem atualmente na universidade, principalmente, para a

<sup>1</sup> Como se pode constatar pelo *Caderno de Abertura* de novembro de 1996, os grupos reúnem estudantes de filosofia, ciências sociais, história, geografia, letras, arquitetura, cinema, economia, pedagogia, provenientes da USP, UNESP e UNICAMP.

<sup>2</sup> “Estética rica e estética pobre dos professores franceses”, in *Discurso*, nº9.

<sup>3</sup> “Sobre o trabalho teórico”, in *Revista Transformação*, nº1.

<sup>4</sup> Têm sido decisivos, para tanto, os ensaios de Paulo Eduardo ARANTES presentes sobretudo em *Um Departamento Francês de Ultramar* (Rio, Paz e Terra, 1994).

gente das humanidades e afins; em outros termos, se for correto que, em nossas abordagens teóricas e em nossas inserções práticas, a idéia de *transformação* não é palavra vã.

Uma brevíssima nota biográfica lembraria que, nascido em 1902 e falecido em 1990, Jean Maugüé se encontrava entre os primeiros professores da “missão francesa” que (junto a Arbrousse Bastide, Lévi-Strauss, Fernand Braudel, Roger Bastide) participaram da fundação da antiga Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras. Entre 1935 e 1944, Jean Maugüé ofereceu cursos sobre Pascal, Kant, Hegel, Schopenhauer, Nietzsche, Max Scheller, Freud, entre outros. Após essa estadia brasileira, alistou-se e fez a guerra no norte da África sob o comando do general Delattre de Tasssigny, recebeu condecoração por bravura, ensaiou carreira diplomática (“gorada”, na expressão tomada a Gilda de Mello e Souza) junto à embaixada francesa na Argentina e no Canadá, voltando a ocupar, até o fim da vida, o lugar do qual sempre se lhe fizera ouvir o apelo de uma vocação: professor. Pouco escreveu, embora fosse autor de uma prosa notável, como se pode apreciar e facilmente conferir<sup>5</sup>. De suas memórias lançadas em 1982, pela Buchet/Chastel, com o título *Les Dents Agacées*, escolhemos uma passagem que merece reflexão:

“Eu era daquela geração que considerava que um curso devia ser, em primeiro lugar, um discurso bem concatenado. O meu começava pela interrogação clássica ‘que é a filosofia’ e terminava com ‘a liberdade’ Quando me ocorre passar os olhos sobre esse antigo trabalho, muitas águas rolaram sob as pontes do Sena. Mas não me envergonho. Chego a crer que não seria sem interesse publicá-lo tal e qual, com poucas palavras de advertência, como testemunho do que era o ensino, há vinte anos. Meus infelizes alunos estragavam sua caligrafia ao transcrever, voando, as palavras de seu professor. Mas aprendiam a conduzir seu pensamento, isto é, a se conduzir, *tout court*. Ademais, quando o professor parava de ditar, usufruíam as delícias de longos momentos de explicação e de livre discussão.”<sup>6</sup>

<sup>5</sup> Por exemplo, o ensaio “O ensino da filosofia e suas diretrizes”, in *Anuário da Faculdade de Filosofia*, 1934-1935 (reeditado na *Kriterion*, nº29, 1954, e no *Caderno de Abertura do Núcleo de Estudos Jean Maugüé*). Ou ainda, seu artigo “Sigmund Freud” n’*O Estado de São Paulo* (8 de outubro de 1939), reeditado em *Sigmund Freud e o Gabinete do Dr. Lacan* (São, Paulo, Brasiliense, 1989), org. Paulo César Souza.

<sup>6</sup> Obra citada, p. 214. Ministradas no *Lycée Carnot*, transcritas por seus alunos e revistas pelo próprio Jean Maugüé, estas aulas de filosofia compõem um livro que está sendo traduzido por mim e por Denílson Soares Cordeiro, com publicação prevista pela *Discurso Editorial* e “apresentação” de Antonio Candido.

Importa salientar que, mediante a evocação do nome *Jean Maugué*, não se trata, para nós, de fazer alarde de uma árvore genealógica em que se tem de entroncar; não se trata, tampouco, de ocultar o fato de que seria precoce, ao menos para nós, vir hoje a campo como quem toma intento de um balanço completo das quase sete décadas da Universidade de São Paulo. Se é claro que o Núcleo não dispõe de um diagnóstico acabado do que vem ocorrendo ultimamente com a universidade e com o país, é talvez porque ele seja apenas um *sintoma*, embora insista em apontar, em sentido que não seria estranho a uma certa etiologia, para a *necessidade* e para a *urgência* de tal diagnóstico. Não se trata, portanto, nem propriamente de promover o *resgate* de um Jean Maugué seqüestrado à memória uspiana, nem de um *retorno* que nos demovesse ao solo todavia fecundo de onde surgiu uma geração brilhante e influente como foi o grupo da *Revista Clima*. Assim como temos a clareza e a modéstia suficientes para saber que aquela história não pode ser mais repetida, assim também reconhecemos que essa mesma história pode — para que seja vista em escala a estatura intelectual do que hoje se faz na universidade — fornecer uma *medida singular*.

Não se trata, além disso, de recusar o trabalho especializado (mera abstração); nem tampouco de desviar os grupos de seus estudos particulares (outra abstração). No caso da filosofia, o treinamento técnico e o longo aprendizado de análise, comentário e interpretação de textos — inclusive graças a Jean Maugué, como se pode notar pelas providências que tomou quanto ao ensino da filosofia em São Paulo —, tudo isso criou condições para que se desenvolvesse, na lida com filosofia, uma espécie de filtro para os modismos que, volta e meia, tendem a circular no meio acadêmico. Ora, não se trata de lançar um modismo a mais. O que propomos é a *invenção conjunta* de uma forma de sociabilidade entre os grupos e os seus estudos. O que não deixa de ter implicações para o próprio Núcleo. Combater a unidimensionalização do homem especialista e reconhecer a necessidade de vincular as áreas e as disciplinas de estudo, a partir do processo histórico havido. Propor a organização conjunta daqueles grupos de estudo que vêm espontaneamente surgindo no meio universitário, pressupondo que sejam revalorizados os cursos de graduação. Considerar relevante a formação desses grupos para se inserir na discussão de importantes temas de alcance nacional, como ensino público, política econômica e cultural, ciência e tecnologia, democracia e reforma do Estado. Assim, influir na cultura e na política, com a nossa especificidade de

estudantes, a de futuros professores e intelectuais; participar da ampliação do Núcleo, sem abrir mão da presença acadêmica em nossas respectivas faculdades; partir da vivência no *campus* universitário para dar consistência ao tripé ensino-pesquisa-extensão — tudo isto significa reformular uma série de problemáticas. Por exemplo: os cidadãos em que os estudantes vêm se tornando estarão de fato prontos para intervir criticamente na sociedade? Em que pés andam a pesquisa científica e tecnológica de cujo “desenvolvimento” fazemos parte? Qual é a envergadura da extensão universitária que nos cabe praticar e fazer crescer?

\*

Nascido com o século XX, Jean Maugüé é um desses homens raros que — ainda capaz de transitar de modo conseqüente pelas ciências sociais, pela história, psicanálise, artes plásticas, literatura e filosofia; tendo feito parte, ademais, daquela geração que Lévi-Strauss caracterizou como uma geração propensa à evasão —, com este mesmo século XX, entrou para o rol das personalidades em vias de extinção. Entretanto, no seu tempo e à sua maneira, repunha esta questão que, em sala de aula ou fora dela, vale a pena ser reformulada por todos nós, ao menos uma vez na vida e tanto quanto necessário for: pois, afinal, de que *liberdade* somos agora capazes, nós cujo *ser* ainda se condensa no *fazer*?





# FILOSOFIA E ENGAJAMENTO: EM TORNO DAS CARTAS DA RUPTURA ENTRE MERLEAU-PONTY E SARTRE

MARILENA CHAUI

Professora do Departamento de Filosofia  
FFLCH-USP

*Nota: Em maio de 1995, o Centro Acadêmico de Filosofia “Prof. João Cruz Costa” realizou o Colóquio Sartre 90 anos, evento que diretamente marcava a posição do Centro de implementar o debate, contribuir para a formação dos estudantes de filosofia e, sobretudo, conjugar o acadêmico ao político em suas atividades. De lá para cá, outros colóquios e discussões seguiram os passos daquele evento, acentuando a mesma preocupação; com o que, de algum modo, se lhe reconheceu os erros mas também o acerto. O texto que ora publicamos foi apresentado então em sua versão integral — ele aparecera parcialmente na Folha de São Paulo em 14 de agosto de 1994. O tema do texto, a difícil conjugação entre a Filosofia e a política, ainda é uma das preocupações maiores do Centro Acadêmico de Filosofia “Prof. João Cruz Costa”*

“Reprovo-te, bem mais severamente, por abdicares, nas circunstâncias em que é preciso decidir como homem, como francês, como cidadão e como intelectual, usando tua ‘filosofia’ como álibi”

*Primeira carta de Sartre*

“Fiquei sabendo, lendo a revista [*Les Temps Modernes*], de tua posição atual sobre o PC [Partido Comunista Francês]. Isto valeu-me o ridículo [...] de te defender vivamente para saber, tardiamente, numa conversa, que tivemos apenas porque te pedi...que já não consideras válidas as obras que publicaste [...]. Eu não precisaria afastar a filosofia do mundo para permanecer filósofo — e nunca o fiz”

*Resposta de Merleau-Ponty*

## O EPISÓDIO E SUA CIRCUNSTÂNCIA

Três cartas assinalaram a ruptura entre Merleau-Ponty e Sartre, embora, como indica sua leitura, essa ruptura já viesse a caminho antes que a roca epistolar acontecesse. Essas cartas inserem-se entre os onze anos que vão da Liberação (1945) à invasão da Hungria pela URSS (1956).

Do ponto de vista das atividades e relações de ambos, esse período pode ser escandido em três tempos: o primeiro é imediatamente posterior à atividade política de Resistência no grupo criado por eles durante a guerra (“Socialismo e Liberdade”), à publicação de suas primeiras obras, sob o impacto da descoberta da fenomenologia de Husserl e da filosofia da existência de Heidegger, e à fundação da revista *Les Temps Modernes* (Sartre como diretor e Merleau como diretor político e editorialista)<sup>1</sup>; o segundo tempo é o do desentendimento e da ruptura, correspondendo, na obra de Merleau-Ponty aos textos sobre a transformação do marxismo em superstição pela ideologia dos partidos comunistas e sobre os campos de concentração na Rússia, bem como a aula inaugural no Collège de France (que seria publicada com o título *Elogio da Filosofia*), e, na de Sartre, à publicação da série de artigos de *Os Comunistas e a Paz*<sup>2</sup>. O terceiro tempo, após a ruptura, corresponde ao restante da obra merleau-pontyana (Merleau-Ponty morre em 1961) e, na sartreana (sem mencionarmos a imensa produção literária, teatral e política), aos ensaios preparatórios à publicação da *Crítica da Razão Dialética* (anunciada nas cartas com a menção de um livro sobre história, moral e política)<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Obras de MERLEAU-PONTY, nesse primeiro período: *A Estrutura do Comportamento*, *Fenomenologia da Percepção*, *Senso e Não Senso*, *Humanismo e Terror*, e a aula inaugural publicada como ensaio *Elogio da Filosofia*. Obras principais de SARTRE (a produção sartreana é enorme e muito diversificada): *O Ser e o Nada*, *O Imaginário*, conjunto de contos reunidos em *O Muro* e a peça *As Mãos Sujas*.

<sup>2</sup> Os textos da querela, vários deles publicados inicialmente em *Les Temps Modernes*, são: SARTRE, “Os Comunistas e a Paz”; LEFORT, “O marxismo e Sartre”; SARTRE, “Resposta a Lefort”; LEFORT, “Da resposta à questão”; MERLEAU-PONTY, “Filosofia e Política” (conferência que deveria ser o artigo censurado por Sartre), “Elogio da Filosofia”, “Sartre e o ultrabolchevismo” Posteriores à ruptura, mas referidos a ela: MERLEAU-PONTY, prefácio de *Sinais*; SARTRE, necrológio de Merleau-Ponty “Merleau-Ponty vivo”; LEFORT, prefácio a *Un Homme en Trop*.

<sup>3</sup> Obras de MERLEAU-PONTY: *Sinais* (cujo prefácio é um balanço crítico das questões políticas e filosóficas anteriores e posteriores à ruptura com Sartre), *As Aventuras da Dialética*, e a publicação, por Lefort dos capítulos e notas de trabalho do livro póstumo O

Politicamente, as cartas situam-se durante a época turbulenta da Quarta República francesa, entre novembro de 1945 (primeiro governo de De Gaulle, após a Liberação), e maio de 1958 (novo governo de De Gaulle, após a insurreição da Argélia). Marcada pelas lutas anticoloniais (Tunísia, Argélia, Indochina), a época vê o desmantelamento da *Action Française*, arregimentação católica fascista, e o crescimento da democracia cristã; e a numerosa presença da esquerda no parlamento, nos ministérios e nas prefeituras municipais, esquerda que passa da aliança com De Gaulle (vinda da Resistência) à oposição ao gaullismo. Este é responsável pelo fim da velha direita e pelo surgimento da moderna, com o conservadorismo liberal, a tecnocracia e o novo patronato. À direita, De Gaulle procura, contra ultraconservadores e comunistas, uma “terceira força”, formada com liberais e cristãos; à esquerda, busca-se uma “terceira via”, opondo-se ao comunismo, aos católicos de todos os matizes e ao americanismo.

No plano internacional, além das crises coloniais francesas, é o momento da discussão e implantação do Plano Marshall e do Pacto Atlântico, da guerra da Coreia, do macarthismo, da morte de Stálin e subida de Krushev, com a primeira denúncia pública soviética do stalinismo. Entre 1950 e 1953 (ano das três cartas), teme-se uma terceira guerra mundial, prevalecendo na esquerda não-comunista uma atitude conhecida como “*attentisme*” (“espera”) — aguardar a retomada do movimento operário revolucionário internacional, o recuo da ameaça de nova guerra, a reabertura de negociações com Ho Chi Min e, sobretudo, a espera de uma mudança na política internacional, reduzida, no momento, a táticas diplomáticas e militares.

Do ponto de vista cultural, é o momento do existencialismo (“a existência precede a essência”, escreverá Sartre), com as idéias de subjetividade, situação, projeto, transcendência mundana e liberdade, e do marxismo, na versão dos intelectuais do Partido Comunista Francês. Saindo da paralisia imposta pela guerra, começa a retomada literária (com o romance existencialista de Sartre e Camus e o “*nouveau roman*”), teatral (com a presença do Théâtre National Populaire — TNP —, o crescimento do festival de Avignon e da animação cultural de rua, em Paris e no interior) e cinematográfica

*Visível e o Invisível* (mencionado na carta como *Prosa do Mundo*) e um conjunto de ensaios reunidos em dois volumes, *Elogio da Filosofia* e outros ensaios e *A Prosa do mundo*.

(começa a era do “cinema de arte e de ensaio”, preparando a “Nouvelle Vague”, dos cine-clubes, dos festivais de Cannes e da revista *Les Cahiers du Cinéma*). Do ponto de vista dos costumes, começa a era da geração “beatnik”, cujo lema é a fórmula do existencialismo ateu, “Deus está morto”

Proliferam revistas, jornais, livros, debates, conferências, manifestos políticos, formação de grupos de ação, em suma, um conjunto de atividades ligadas à figura emergente do *intelectual engajado* que, à maneira de Voltaire e Zola, participa da vida pública escrevendo, defendendo causas, opinando sobre os acontecimentos, abandonando a torre de marfim da academia e do gabinete. Essa figura está no centro da discussão das cartas de Sartre e Merleau-Ponty, cada um deles possuindo uma concepção diversa do engajamento.

Mencionados brevemente nas cartas, vários episódios prepararam a ruptura dos antigos amigos: a exigência de Camus, aceita por Sartre, de que Merleau-Ponty não compusesse a mesa da assembléia fundadora da Reunião Democrática Revolucionária (RDR), movimento antiamericanista e anticomunista; a conferência de Merleau-Ponty sobre as relações entre filosofia e política; a publicação, nos *Temps Modernes*, do primeiro artigo de Sartre da série *Os Comunistas e a Paz*, com réplica de Lefort e tréplica de Sartre; a duríssima conversa entre Merleau-Ponty e Sartre, quando o primeiro anuncia que publicará sua conferência sobre as relações entre filosofia e política e exporá suas divergências com Sartre e a censura que este impõe à publicação de tal artigo (que iria transformar-se no capítulo “Sartre e o ultrabochevismo”, de *As Aventuras da Dialética*, de Merleau-Ponty). O núcleo da desavença é a súbita e inexplicável mudança da posição sartreana, passando do anticomunismo à defesa incondicional dos comunistas, desavença que já se anunciava quando, nos anos precedentes, Merleau-Ponty, diferentemente de Sartre, recusou-se a assinar inúmeros manifestos comunistas e anticomunistas porque, segundo ele, tendiam, na realidade, a reforçar a corrida armamentista da URSS, sob a aparência de pacifismo (do lado anticomunista) e de defesa da revolução proletária (do lado comunista).

Quando e por que Sartre muda de posição?

A 28 de abril de 1953, o PCF convoca os operários franceses para uma manifestação contra a guerra da Coréia, no momento da

visita do general Ridgway a Paris; para 4 de maio, convoca uma greve geral de repúdio à prisão do secretário geral do partido, Jacques Duclos, ocorrida durante a manifestação de abril. Nas duas ocasiões, os operários não respondem em massa à convocação.

De Roma, informado dos acontecimentos, Sartre escreve o primeiro artigo de *Os Comunistas e a Paz*, contra a prisão de Duclos, o anticomunismo e a fraca resposta operária ao chamamento do PCF. Face ao anticomunismo, declara que, quando atacado, um partido comunista deve ser incondicionalmente defendido por todas as esquerdas. Face à fraca resposta do operariado francês ao PCF, Sartre parte da afirmação de Marx, no *Manifesto Comunista*, da necessidade do proletariado organizar-se num partido revolucionário e conclui que, sendo o Partido Comunista tal partido, sem ele os operários não existirão como classe, mas apenas como massa passiva e alienada. Identifica, assim, a história do proletariado e a ação dos partidos comunistas ou, como dirá Lefort ao criticar esse artigo, Sartre esquece a longa e difícil história dos *movimentos operários* em favor da autoimagem revolucionária de uma burocracia partidária que se coloca como representante exclusiva da classe.

Merleau-Ponty reage e pretende recusar a posição de Sartre publicando sob forma de artigo sua própria conferência sobre a relação entre filosofia e política, reforçando idéias que nela desenvolvera: a crise atual da idéia de revolução, a degenerescência do liberalismo, e a possibilidade de uma nova relação entre filosofia e política.

Por que há uma crise da idéia de revolução? indaga Merleau-Ponty. E responde: porque substituiu-se a idéia de Marx do desenvolvimento da consciência de classe pela idéia bolchevique de "interesses do partido". Merleau-Ponty enfatiza a diferença entre Marx e os PC's: enquanto o primeiro exigia uma práxis tecida nas mediações entre a subjetividade proletária e a objetividade das condições materiais históricas, os segundos praticam, a partir do bolchevismo, uma ação identificadora entre ambas, sem mediações. Essa concepção desemboca, afinal, na célebre distinção stalinista entre o "subjetivo" (a intenção pessoal isolada) e o "objetivo" (a ação segundo os interesses do partido), conduzindo à idéia totalitária de "correção-subjetiva-com-traição-objetiva", ou vice-versa, "correção-objetiva-com-traição-subjetiva" (em suma, os critérios usados durante os Processos de Moscou). Já nessa conferência (significativamente anterior à mudança de atitude Sartre e à publicação de seu primeiro

artigo sobre *Os Comunistas e a Paz*), Merleau-Ponty assinalava a coincidência entre o pensamento sartreano e a prática comunista, pois, tanto num caso como noutro, estão ausentes da idéia de práxis as mediações exigidas por Marx. A coincidência entre o anticomunista e o comunista decorria do fato de que Sartre jamais se dissera marxista — podendo por isso pensar sem a noção de mediações entre o objetivo e o subjetivo — e os comunistas haviam deixado de sê-lo. É essa coincidência, transformada por Sartre em filosofia, que levará Merleau-Ponty, na reelaboração da conferência em artigo, a falar em ultrabolchevismo sartreano.

Anticomunista confesso, Sartre, diante da violência cometida contra um comunista (a prisão de Duclos durante a manifestação de abril), pega da pena e, entre a cólera e a indignação, denuncia o fortalecimento da política reacionária e toma partido, ainda que não ingresse no Partido. Eis por que, simultaneamente, escreve um bilhete a Merleau-Ponty para avisá-lo de que, doravante, *Les Temps Modernes* admitirá “todas as tendências de esquerda”, desde que estas considerem os problemas políticos como postos para todos os homens, não podendo ser escamoteados sob o pretexto de que seriam insolúveis, e considerem que um partido que obtém 5 a 6 milhões de votos, como o PCF, não pode ser excluído nem isolado. Com isso, julga Merleau-Ponty, desfigura-se o projeto de *Les Temps Modernes* e de uma esquerda não atrelada ao Partido Comunista.

Em julho de 1953, sob os efeitos do que se passava em Paris, Sartre escreve: “todo anticomunista é uma criatura desprezível, nada me fará mudar de opinião” Três anos depois, porém, sob o impacto da invasão soviética a Budapeste, escreverá: “jamais será possível reatar relações com os atuais dirigentes do PCF [...] resultado de trinta anos de mentiras e esclerose [...] Hoje, volto à oposição”

Nas cartas da querela que separará os amigos, Sartre cobra de Merleau-Ponty não engajar-se verdadeiramente. Merleau-Ponty cobra de Sartre a entrega a um engajamento às cegas, que o deixa ao sabor dos acontecimentos.

## O ENGAJAMENTO

Um sentimento de profunda melancolia nos invade quando, lembrados hoje, os episódios que cercaram a ruptura entre Sartre e Merleau-Ponty aparecem sob a luz do irremediavelmente ultrapassado. Fosse maior a distância temporal, talvez esse

sentimento não nos habitasse. Sua proximidade, porém, nos faz perceber o envelhecimento daquilo que, há pouco, apaixonava, reunia ou separava pessoas, decidia vidas e mortes, palavras e obras. No entanto, quando o tempo houver feito seu longo trabalho, nossos pósteros, certamente, não verão o velho, mas a dignidade do antigo.

Todavia, se assim é quanto aos *atos* que originaram a polêmica e seu desenlace, o mesmo não pode ser dito das *questões* que a suscitaram, por que estas não foram ultrapassadas e constituem o solo no qual ainda (talvez sempre?) nos movemos. A primeira delas, a amizade, perpassa toda a história da filosofia, nas páginas extraordinárias de Platão, Aristóteles, Santo Agostinho, Boécio, La Boétie ou Montaigne. As três cartas que constituem a trama da ruptura exprimem a delicadeza do tecido da amizade, o cuidado recíproco dos dois tecelões para não esgarçá-lo nem rompê-lo e sua incapacidade para mantê-lo íntegro, pois, a cada novo fio trançado pelo avesso, algo se desfia no desenho do direito:

“Tu me falas de tua amizade. Que pena. Ouvi-te dizer que já não crês nas relações pessoais, só havendo relações de trabalho em comum. Como podes, senão por condescendência, falar de amizade no momento em que pões um fim a esse trabalho? Olhando para todos estes anos, vejo, de tua parte, muitos benefícios — quanto à amizade, não tenho tanta certeza. Para mim, ao contrário, não te reduces à conduta que te vejo ter, não careces de incessantemente fazer ‘por merecer’ para que eu te assegure minha amizade” (Carta de Merleau-Ponty).

“Gostaria de ver-te para salvar nossa amizade e não para acabar de perdê-la, eis o que quero que saibas” (Carta de Sartre).

A força das paixões e a convicção de cada um dos protagonistas deixam suas marcas, como farrapos que mal encobrem sua nudez, mas que, se os dilacera, não os envergonha nem nos envergonha.

A segunda questão, atada momentaneamente à figura do “intelectual engajado”, coloca um dos temas fundamentais que Sartre e Merleau-Ponty desenvolveram em suas obras: o da relação entre filosofia e política ou, na expressão de Merleau-Ponty, “as difíceis relações entre o filósofo e a Cidade” e, na de Sartre, “uma filosofia que se interesse pelos homens reais, com seus trabalhos e suas penas”

O leitor de hoje talvez não consiga avaliar o peso e a contundência que essas afirmações possuíam ontem, justamente

porque aquilo que os dois filósofos buscavam realizou-se em suas obras e, agora, parece uma evidência adquirida, uma coisa ao alcance de nossa mão, um dado cultural instituído e uma significação sedimentada. Em suma, para nós já é tradição. Para eles, no entanto, o que diziam era uma filosofia por fazer, uma concepção da filosofia que exigia rupturas e criação, ou para usar um dos conceitos que tanto os ocupou, a filosofia como *projeto* e um projeto para a filosofia, *situado* entre duas recusas: a da filosofia universitária francesa, espiritualista e idealista, e a filosofia da história do Partido Comunista Francês, esclerosada pela cisão entre uma teoria idealista e uma práxis empirista, solidária com stalinismo e com a visão burocrática do pensamento e da ação — o que Merleau-Ponty iria chamar de “mecanicismo dialético” (um automatismo que se faz às nossas costas e à nossa revelia) e Sartre chamaria de “escolástica da totalidade” (um esquecimento de que o materialismo histórico é análise presente do presente).

Nas *Questions de Méthode*, distinguindo entre filosofia e ideologia para afirmar que o marxismo é a filosofia de nosso tempo que se manterá viva enquanto as condições históricas que a suscitaram permanecerem, Sartre apresenta o existencialismo, não o de Kierkegaard nem o de Jaspers, mas aquele que, como ideologia, “se desenvolveu à margem do marxismo e não contra ele”, isto é, um pensamento parasitário por que depende do marxismo tanto para existir quanto para significar e que desaparecerá quando o marxismo também houver desaparecido. Ao mesmo tempo, o marxismo de que fala não é o dos comunistas nem o das burocracias partidárias que o transformaram em “escolástica da totalidade”, em “idealismo voluntarista” que opera com essências a priori ou com entidades abstratas como se fossem tipos e não singularidades históricas concretas. A crítica da filosofia universitária depende do marxismo, assim como a crítica do comunismo depende do existencialismo, na medida em que este, como o marxismo, “aborda a experiência para nela descobrir sínteses concretas” Como era a filosofia universitária francesa?

“Quando eu tinha vinte anos, em 1925, não havia uma cátedra de marxismo na universidade e os estudantes comunistas evitavam recorrer ao marxismo ou mesmo nomeá-lo em suas dissertações; se o fizessem teriam sido reprovados em todos os exames. O horror à dialética era tal que até mesmo Hegel era desconhecido. Claro que nos permitiam ler Marx e mesmo aconselhavam-nos a lê-lo: era preciso conhecê-lo ‘para refutá-lo’ Porém, sem a tradição hegeliana e sem



professores marxistas, sem programa, sem instrumentos de pensamento, nossa geração, como as precedentes e a seguinte, ignorava tudo do materialismo histórico. Em contrapartida, ensinavam-nos minuciosamente a lógica aristotélica e a logística. Foi por essa época que li *O Capital* e *A Ideologia Alemã*: eu compreendia tudo luminosamente e não compreendia absolutamente nada. Compreender é mudar-se, ir além de si mesmo: essa leitura não me mudava. Em contrapartida, o que começava a me mudar era a *realidade* do marxismo, a pesada presença, no meu horizonte, das massas operárias, corpo enorme e sombrio que *vivia* o marxismo, que o *praticava*, e que à distância exercia uma atração irresistível sobre os intelectuais pequeno-burgueses [...] Repito: não era a idéia que nos transtornava, nem a condição operária da qual tínhamos um conhecimento abstrato e não a experiência. Não. O que nos transtornava era uma ligada à outra, era, em nosso jargão de idealistas abandonando o idealismo, o proletariado como encarnação e veículo de uma idéia. Creio ser preciso completar a fórmula de Marx: quando a classe em ascensão toma uma consciência de si mesma, essa tomada de consciência age à distância sobre os intelectuais e desagrega as idéias em suas cabeças [...] Havíamos sido educados no humanismo burguês e esse humanismo otimista se esfacelava porque adivinhávamos, nos arredores de nossa cidade, a imensa massa de 'sub-homens conscientes de sua sub-humanidade', mas ainda sentíamos o esfacelamento de maneira idealista e individualista: os autores que amávamos, naquela época, nos diziam que a existência é um *escândalo*. Todavia, o que nos interessava eram os homens reais, com seus trabalhos e suas penas; exigíamos uma filosofia que desse conta de tudo sem nos apercebermos de que ela já existia e que era ela, justamente, que provocava em nós essa exigência."<sup>4</sup>

De modo semelhante, em "*La Guerre a eu lieu*", Merleau-Ponty descreve o esfacelamento do otimismo humanista universitário e da boa-consciência francesa, sob os efeitos da guerra que trouxe a evidência bruta e irrecusável do peso da história, da opacidade das relações sociais por que estas não são relações imediatas entre consciências, mas relações mediadas pelas coisas e pelas instituições. Os franceses foram surpreendidos com a guerra quando, no verão de 1939, pretendiam gozar as férias como sempre as haviam gozado, como se a invasão da Polônia não houvesse ocorrido, como se os discursos de Hitler se referissem a uma Alemanha distante, como se não existissem os embates entre os partidos alemães como expressão

<sup>4</sup> SARTRE, "Questions de Méthode" in *Critique de la Raison Dialectique*, Gallimard, Paris, 1960, p. 22-23

da luta de classes e como se o discurso da guerra não estivesse endereçado à Europa. Fomos surpreendidos, escreve Merleau-Ponty, por que “não nos guiávamos pelos fatos” e “havíamos secretamente decidido ignorar a violência e a infelicidade como elementos da história” Por que o abandono dos fatos e a ignorância da história? “Porque vivíamos num país muito feliz e muito fraco para encará-los” Na universidade, professores ensinavam que guerras nascem de mal-entendidos que podem ser dissipados ou de acasos que podem ser conjurados pela paciência e pela coragem:

“Convidavam-nos a colocar em dúvida a história já feita, a reencontrar o momento em que a guerra de Tróia poderia ainda não acontecer e no qual a liberdade, num só gesto, esfacelaria as fatalidades externas. Essa filosofia otimista, que reduzia a sociedade humana a uma soma de consciências sempre prontas para a paz e para a felicidade, era a filosofia de uma nação dificilmente vitoriosa, uma compensação imaginária, recordações de 1914. Sabíamos dos campos de concentração, que os judeus eram perseguidos, mas essas certezas pertenciam ao campo do pensamento. Não vivíamos em presença da crueldade e da morte, não estávamos postos diante da alternativa de sofrê-las ou enfrentá-las [...] Ao mesmo tempo que objeto de horror, o anti-semitismo nos aparecia como mistério e, formados pela filosofia que nos formara, todo dia, durante quatro anos, perguntávamos: como o anti-semitismo é possível? Havia um único meio de evadir-se da questão: podia-se negar que o anti-semitismo fosse verdadeiramente vivido por alguém.”<sup>5</sup>

Do mesmo modo, a “política cartesiana” dos intelectuais e professores, ou a política da liberdade das consciências individuais em seu solipsismo essencial, não era capaz de compreender o colaboracionismo nem a resistência. Quanto ao primeiro, colocou no mesmo plano chefes ou dirigentes e o povo, como se fosse a mesma coisa optar pela colaboração e não poder recusar trabalhar e prestar serviço aos ocupantes. Quanto à segunda, experimentou-a como “felicidade no perigo”, como supressão do dilema entre o ser e o fazer, como vida clandestina tecida nas relações de homem a homem ou de consciência a consciência. Mas, por seu turno, os intelectuais do Partido Comunista Francês, certos de possuírem o segredo da história e da luta de classes, consideraram o nazi-fascismo uma crise do capitalismo e a guerra apenas uma aparência que não tocaria na

<sup>5</sup> MERLEAU-PONTY, “La Guerre a eu lieu” in *Sens et Non Sens*, Nagel, Paris, 1965, p. 246 e251.

solidariedade internacional do proletariado, em suma, elaboraram uma ideologia da guerra e da luta de classes que lhes permitia, pela aplicação mecânica da relação capital-trabalho, evitar uma análise materialista e histórica da guerra e da luta de classes. Subjetivismo abstrato cartesiano e objetivismo abstrato comunista, eis o ensinamento da guerra:

“A guerra e a ocupação não somente nos ensinaram que os valores permanecem nominais e nem mesmo valem sem uma infra-estrutura econômica e política que os faça entrar na existência. Mais do que isto: que, na história concreta, os valores nada mais são do que a maneira de designar as relações entre os homens tais como se estabelecem segundo o modo de seu trabalho, de seus amores, de suas esperanças, numa palavra, de sua coexistência [...] Na coexistência dos homens, para a qual estes anos nos despertaram, as morais, as doutrinas, os pensamentos e os costumes, as leis, os trabalhos, as palavras se exprimem uns aos outros, tudo significa tudo. Nada há fora dessa única fulguração da existência.”<sup>6</sup>

A guerra e a descoberta do marxismo operaram em Sartre e Merleau-Ponty como o despertar de um duplo sono dogmático: o do idealismo universitário e o do escolasticismo comunista. Nesta perspectiva, as três cartas de ruptura entre ambos ganham um sentido muito mais forte do que pareceria à primeira vista, pois *Os Comunistas e a Paz* (causa da polêmica e da divergência que iria aprofundar-se) aparecem para Merleau-Ponty como a negação do projeto filosófico no qual tanto ele quanto Sartre pareciam engajados desde a fundação de *Les Temps Modernes*. Por outro lado, compreende-se a reação de Sartre (e a de Simone de Beauvoir) quando, de um lado, Merleau-Ponty afirma o cartesianismo sartreano e, de outro lado, Lefort acusa o cripto-comunismo de Sartre.

*Os Comunistas e a Paz* indicam, para os amigos mais próximos, a mudança de opinião e de posição políticas por Sartre. Qual a mudança? Sartre passara do anticomunismo à defesa do comunismo e retornava ao anticomunismo, mas, agora, considerando-se marxista. Essa mudança, evidentemente, não era fruto de humores, manias ou fobias, nem falta de caráter. Na interpretação de Merleau-Ponty, ela se enraíza numa concepção da filosofia e da política que embora modificada bastante na *Crítica da Razão Dialética*, conserva-se ao longo das obras sartreanas, desde *O Ser e o Nada*.

<sup>6</sup> *Idem, Ib.*, p. 269.

Partindo da fenomenologia husserliana e da filosofia heideggeriana da existência, a tese nuclear das primeiras obras de Sartre — *O Ser e o Nada* e *O Imaginário* — é a diferença de essência (em sentido fenomenológico) entre o mundo das coisas — o Ser — e a consciência — o Nada. O primeiro é substância, resistente, opaco e viscoso. É o *em-si*, a objetividade nua e bruta. A segunda, ao contrário, é insubstancial, não é alma ou psique, substância imaterial ou espiritual, mas pura atividade e espontaneidade. É o *para-si*, a subjetividade plena. Para ela, os outros, embora presumidos como humanos, são mundo, portanto, seres ou coisas. Opacos para a consciência, os outros a deixam no solipsismo como única existência possível. Donde a célebre expressão de *Entre Quatro Paredes*: “o inferno são os outros”, pois cada um deles, enquanto consciência ou sujeito, reduz os demais à condição de mera coisa e é reduzido pelos outros à condição de coisa.

Embora situada no mundo, a consciência, por ser nada, não é condicionada por ele, não podendo ser determinada pelas coisas nem pelos fatos. Pelo contrário, tem o poder de nadificá-los, fazendo-os existir como idéias, imagens, sentimentos e ações. Donde a conhecida fórmula sartreana: “estamos condenados à liberdade” Não é casual que, logo após *O Ser e o Nada*, a obra seguinte de Sartre tenha sido justamente *O Imaginário*, pois é na consciência imaginante que melhor se apreende o poder nadificador da subjetividade. Compreende-se também porque, desde essas primeiras obras, apareça nas obras literárias sartreanas a idéia de que a política é decisão e escolha inteiramente livres, exprimindo-se noutra célebre frase sartreana: “o importante não é o que os outros fazem aos homens, mas o que eles fazem com o que quiseram fazer deles”

Para Merleau-Ponty, desde a *Fenomenologia da Percepção* (particularmente no capítulo dedicado à liberdade), o Nada sartreano é a nova versão da consciência de si reflexiva de Descartes depois de reformulada por Kant, Hegel e Husserl, portanto, soberana, fundadora, constituidora do sentido do Ser. É significativo que a *O Imaginário*, do lado de Sartre, corresponda, do lado de Merleau-Ponty uma *Fenomenologia da Percepção* que acentua o mundo pré-predicativo, pré-tético, no qual vivemos e de onde emergimos como intercoporeidade e intersubjetividade, portanto, atados ao tecido do mundo e aos outros, sem o poder para constitui-los. Essa diferença aparecerá no plano da política: na resposta à primeira carta de Sartre, Merleau-Ponty enfatiza o contraste entre a posição de *Os Comunistas*

e a Paz sobre as condições objetivas na URSS e as análises merleau-pontyanas dessas mesmas condições, realizadas em *Humanismo e Terror*, análises que haviam sido recusadas publicamente por Sartre “quando mencionava, não sem sarcasmos [...] os infelizes que vêem o social entre o em-si e o para-si”, isto é, como tecido intersubjetivo mediado pelas instituições econômicas e políticas. Em suma, é a relação entre o subjetivo e o objetivo que separa os dois filósofos.

A filosofia de Merleau-Ponty, vinda das mesmas fontes que as de Sartre, ergue-se, porém, contra elas enquanto herdeiras do intelectualismo, isto é, da suposição da soberania da consciência como doadora de sentido e fundadora do mundo enquanto significação. A tradição intelectualista é a do pensamento de sobrevôo, isto é, de uma consciência que, situando-se fora do mundo e diante das coisas, os domina pelo pensamento. Ou, como escreve o filósofo, faz a realidade existir como representação ou idéia, numa filosofia que passa do ver ao “pensamento de ver”, do imaginar ao “pensamento de imaginar”, do sentir ao “pensamento de sentir”

Contra a herança intelectualista, Merleau-Ponty afirma a *encarnação da consciência* num corpo cognoscente e reflexivo, dotado de interioridade e de sentido, relacionando-se com as coisas como corpos sensíveis também dotados de interioridade e de sentido. Nossa relação fundamental com o mundo é a da intercorporeidade, fundadora da intersubjetividade e fundada por ela numa troca e num cruzamento intermináveis: os outros não coisas nem partes da paisagem, são nossos semelhantes. Não é gratuito, portanto, que as primeiras obras de Merleau-Ponty estudem a estrutura do comportamento e a essência da percepção. O pensamento começa e se faz nas relações de nossa vida encarnada com o mundo: a percepção e a linguagem. Se a consciência não é pura espontaneidade desencarnada soberana, compreende-se que a liberdade, na formulação merleau-pontyana, seja “o poder para transcender a situação de fato, que não escolhemos, dando-lhe um sentido novo”, como El Greco, que transforma seu astigmatismo em pintura, Valéry e Cézanne, sua melancolia em obra poética e pictórica, Proust, sua neurastenia em literatura, Marx, sua condição de advogado pequeno-burguês em traidor de sua classe e revolucionário. Em lugar de uma explicação mecanicista que explica a obra pela vida e de uma explicação intelectualista que explica a vida pela obra, Merleau-Ponty fala numa obra “que exigia *esta* vida” Eis por que, em sua carta a

Sartre, Merleau-Ponty insiste em que ser filósofo não pode, de modo algum, separar-se e afastar-se do mundo: não estamos *no* mundo (como queria Sartre ao falar em *situação*), mas somos *do* e *com* o mundo.

Quais as conseqüências políticas dessas duas concepções divergentes da filosofia? Exatamente o que transparece nas três cartas trocadas entre ambos: Sartre, pondo-se no turbilhão vertiginoso dos acontecimentos — o Nada à procura de Ser para transformá-lo no que a consciência pensa e quer —, Merleau-Ponty exigindo distanciamento — nossa promiscuidade originária com o mundo exige que a filosofia não seja submersa pelos fatos, nem o filósofo arrastado pela força dos acontecimentos. No prefácio de *Sinais*, Merleau-Ponty escreve: “em filosofia, o caminho pode ser difícil, mas temos certeza de que cada passo torna possível os outros. Em política, temos a impressão acabrunhante de que tudo deve ser sempre refeito”

Porque, para Sartre, a consciência é leve e insubstancial, pode aceitar o apelo de todos os fatos e de todos os acontecimentos: a consciência não se deixa impregnar por eles, conservando a soberania. É porque a consciência é encarnada num corpo e situada na intercorporeidade e na intersubjetividade que Merleau-Ponty não pode, para usarmos a expressão que emprega no *Elogio da Filosofia* ao definir o filósofo, “dar o assentimento imediato e direto a todas as coisas, sem considerandos”, pois “é preciso ser capaz de tomar distância para ser capaz de um engajamento verdadeiro, que é sempre também um engajamento na verdade”

Referindo-se à aula inaugural de Merleau-Ponty no Collège de France, Sartre afirma que seu amigo possui uma concepção da filosofia que só aparentemente permitiria conciliá-la com a política, mas que, realmente, torna impossível “jogar nos dois tabuleiros” A política, escreve ele, é ação fundada numa escolha objetiva, a partir dos dados e fatos disponíveis. Se a filosofia for, como pretende Merleau-Ponty, a exigência de, antes de escolher, colocar-se num distanciamento que permita apreender totalidades parciais e não os fatos isolados que formam nossa experiência quotidiana, então, escreve Sartre, “um filósofo de hoje não pode tomar uma atitude política”

Que pretende Merleau-Ponty em julho de 1953? “Que é preciso saber o que é o regime soviético para escolher” a favor ou contra.

Ora, retruca Sartre, essa exigência, que parece ser meramente empírica — isto é, a necessidade de possuir mais dados —, é, na realidade, uma dificuldade de princípio, pois nunca possuímos um saber total sobre as condições históricas. Escolhemos sempre sem pleno conhecimento e, sobretudo, não podemos invocar a reflexão filosófica quando somos chamados a reagir ao que é urgente. A filosofia, tal como Merleau-Ponty a concebe, o transforma em vítima de uma “paixão subjetiva”, perpassado por uma contradição insolúvel: afirma a coexistência entre filosofia e política, mas simultaneamente, exige uma opção entre ambas, ou a filosofia ou a política. Pior. Merleau-Ponty pretende usar a filosofia *contra* a política (no caso, contra os comunistas) para poder condenar mais depressa os que poderiam condená-lo. Tens o direito, diz Sartre, de escrever teus livros; tens o direito de nada fazer; tens o direito à filosofia como reflexão rigorosa. Mas não tens o direito de criticar os que fazem política e assumem o risco de fazê-la em condições humanas, isto é, Tateando, errando e acertando.

Sartre vai mais longe. É a concepção merleauPontyana de filosofia que está equivocada: faz dela uma atitude sonolenta e sonhadora. A imagem do sono e do sonho é usada por Sartre, por um lado, porque, como vimos, ambos haviam posto o projeto novo da filosofia como despertar do sono dogmático idealista e comunista, e, por outro lado, porque assim pode devolver ao amigo o ataque que este lhe fizera ao considerá-lo cartesiano e idealista. Sartre usa essa imagem porque Merleau-Ponty concluíra o elogio da filosofia, em sua aula inaugural do Collège de France, dizendo que a divisão entre pensamento e ação não é a divisão entre o político e o filósofo, mas uma divisão que habita em todo ser humano. Dizia Merleau: “o filósofo é o homem que desperta e fala, e o homem contém silenciosamente os paradoxos da filosofia por que para ser inteiramente homem, é preciso ser um pouco mais e um pouco menos homem”

Isto, escreve Sartre, não é convincente. Em primeiro lugar, por que faz do filósofo uma espécie entre outras, como se se tratasse de uma lição de zoologia; em segundo lugar, por que é um “auto-retrato do pintor” (isto é, nada mais do que a autobiografia de Merleau-Ponty erigida em princípio), não esclarecendo se tal idéia da filosofia é um acidente, uma patologia ou uma escolha fundamental. “Não a reconheço como minha” Não pertenço, portanto, a essa espécie. Mas isso, prossegue Sartre, talvez explique a “atitude sonhadora” de

Merleau-Ponty em todas as ocasiões urgentes impostas pela política e às quais não respondeu.

Ao que parece, responde Merleau-Ponty, eu teria renunciado à política por haver escolhido a filosofia, à semelhança de alguém que, entre várias profissões, escolheu a de alpinista. Não renunciei à política: recusei-me a conceber o engajamento nos mesmos termos em que o concebes. Como Sartre concebe o engajamento? O intelectual engajado sartreano é o escritor de atualidades que opina e intervém sobre todos os acontecimentos relevantes, à medida que vão se sucedendo uns aos outros. É um estado de vigília permanente, contra a “sonolência sonhadora”

Merleau-Ponty recusa esse tipo engajamento. Dois motivos o afastam da vigília sartreana, em nome de uma outra vigilância. Em primeiro lugar, diz ele, porque, ao escrever em conta-gotas sobre cada acontecimento, o escritor induz o leitor a aceitar fatos isolados que recusaria se pudesse ter uma visão mais abrangente, ou, ao contrário, o induz a recusar como odiosos fatos isolados que, se percebesse de maneira mais abrangente, aceitaria. Essa vigília engajada é, afinal, *má-fé*. Não informa, não analisa, não reflete, corre e muda ao sabor dos eventos, de tal modo que se fosse dado ao leitor, um dia, reunir o conjunto de manifestos e pequenos artigos diários ou mensais de um intelectual engajado ou de um comentarista político perceberia a incoerência, a leviandade, a irresponsabilidade daquele que escreve:

“isso permitiria fazer engolir no varejo o que não seria aceitável no atacado, ou, ao contrário, em tornar odioso, a golpe de pequenos fatos verdadeiros, aquilo que, visto no conjunto, faz parte da lógica da luta”

O segundo motivo é espantoso. Com efeito, tendo apresentado o primeiro, seria de supor-se que Merleau-Ponty houvesse atacado Sartre por agir às cegas, manifestando-se em toda parte sobre todos os acontecimentos sem jamais possuir um conhecimento aproximado do todo ou, pelo menos, das linhas de força e vetores dos eventos, não lhes alcançando a significação. Ora, dá-se exatamente o contrário. É que, graças à soberania do Nada sobre o Ser, Sartre construiu, em pensamento e em imaginação, um futuro fixo, mantido em segredo, que regula clandestinamente o curso dos acontecimentos, aconteça o que acontecer. Sartre possui o futuro e a história *em pensamento e em imaginação*, sendo-lhe fácil opinar sobre tudo e tomar posição em tudo. Em outras palavras, os acontecimentos são tidos como a



superfície de um sentido secreto conhecido apenas pelo filósofo que por isso, soberanamente, opina politicamente. Como o Deus de Descartes, envolvido na tarefa quotidiana da criação continuada do mundo, dando-lhe o suporte infinito de realidade ou substancialidade às coisas, Sartre concebeu o método do “engajamento continuado” que daria substância à política. Espectador absoluto, soberano e transcendente, o filósofo, empoleirado em Sirius, julga ter a chave do tempo, da história e do mundo. Sob a aparente modéstia daquele que, dissera Sartre, sabe que a condição humana é a da escolha na ambigüidade, às cegas, na ignorância do todo, esconde-se a presunção de ser Espírito Absoluto.

Assim, com o primeiro motivo, Merleau-Ponty recusa o engajamento no varejo e, com o segundo, o engajamento no atacado. Se o filósofo julga poder dizer não importa o quê a cada dia é por julgar-se na posse do sentido total da história. Sua irresponsabilidade cotidiana tem como pressuposto uma história completa (já realizada em pensamento) que apagará da memória os passos empíricos por ela realizados por que os absorve num sentido único que os tornará irrelevantes quando a pena de tê-los feito também houver-se tornado irrelevante.

Com Sartre e Merleau-Ponty, duas concepções da filosofia e da política estão em choque. Não se trata da oposição descrita por Sartre — a da filosofia sonhadora-sonolenta face às urgências da política e a da filosofia como vigília engajada e sem álibis —, mas da oposição entre a concepção da filosofia como consciência soberana clandestina que manobra as posições e opiniões políticas (sabendo, de antemão, que não são decisivas nem importantes por que o curso da história se realiza secretamente com ou sem elas) e aquela que percebe a consciência mergulhada no mundo, fazendo-se na relação com ele e, portanto, não dispondo da chave da história e da política. As cartas e a ruptura anunciam os temas de Merleau-Ponty em *As Aventuras da Dialética*, com suas análises da política do entendimento e da razão, da dialética como máquina supersticiosa e do problema posto por toda revolução, isto é, quando termina uma revolução e instala-se um regime?

A história não é uma lógica da necessidade absoluta, nem a política, a álgebra da história: o revolucionário, escreverá Merleau-Ponty nas *Aventuras da Dialética*, navega sem mapas. Por isso mesmo, prossegue ele na carta a Sartre, cada ato, cada gesto, cada palavra, cada pensamento contam na determinação do curso da história e da

política, pois está sob nossa responsabilidade compreender as mediações subjetivas e objetivas que orientarão o rumo dos acontecimentos. Manifestar-se sobre tudo, assumir posição e ter opinião sobre tudo, mudar de atitude conforme mudem os ventos, abandonar a obra já escrita, desdizendo-a e desdizendo-se, é irresponsabilidade, não é liberdade.

Sartre podia afirmar que sua obra já realizada deveria ser esquecida a cada nova circunstância. Julgava, com isto, demonstrar seu compromisso com a filosofia e a política. Merleau-Ponty, ao contrário, exigia de sua obra retomada contínua, constância para que as reformulações tivessem sentido e fizessem sentido. Sartre viveu a alegria inflamada da tomada de posição contínua. Merleau-Ponty, a exigência de um pensamento capaz de modificar-se sob a solicitação dos acontecimentos, mas jamais para satisfazê-los. Por isso, sabendo que perderia o amigo, escreveu-lhe:

“Quando se está muito seguro do futuro, não se está seguro do presente [...] Tens uma facilidade para construir e habitar o porvir que é toda tua. Ao contrário, vivo mais no presente, deixando-o indeciso e aberto, como ele é. Não significa que eu construa um outro porvir [...] Não é que eu seja um ‘homem revoltado’, e muito menos um herói. Minha relação com o tempo se faz sobretudo pelo presente, eis tudo”<sup>7</sup>.

Palavras que ecoarão no prefácio de *Sinais*, quando escrever:

“O mal não é *criado* por nós nem pelos outros, nasce do tecido que fiamos entre nós e que nos sufoca. Que novos homens, suficientemente duros, serão suficientemente pacientes para refazê-lo verdadeiramente? A conclusão não é a revolta, é a *virtù* sem qualquer resignação”<sup>8</sup>.

As relações do filósofo com a Cidade são difíceis porque ela lhe pede exatamente o que ele não lhe pode dar: o assentimento imediato, sem maiores considerações. Sartre desejou que tais relações não fossem difíceis, empenhou-se para que o filósofo estivesse engajado por inteiro nos acontecimentos, mas, por isso mesmo, em sua coragem destemida, acabou cedendo às exigências cegas da Cidade, dando-lhe o que ela lhe pedia.

Se a polêmica com Sartre e a ruptura com o amigo repercutiu intensamente na obra de Merleau-Ponty, como transparece na

<sup>7</sup> Carta de Merleau-Ponty a Sartre, *loc. cit.*, p. 79

<sup>8</sup> MERLEAU-PONTY, prefácio a *Signos*, São Paulo, Martins Fontes, 1991. p. 37

publicação de *As Aventuras da Dialética*, no prefácio de *Sinais*, no capítulo sobre a dialética e a reflexão em *O Visível e o Invisível*, se ao longo destes texto insiste na afirmação de que há um “mau casamento” entre a filosofia e a política quando a primeira, em nome da segunda, se faz má-fé, e a segunda, em nome da primeira, se torna abstração, não menos profundas são as marcas deixadas em Sartre e um dos melhores testemunhos disto encontra-se, justamente, na *Crítica da Razão Dialética* e em sua preparação, as *Questões de Método*. Em ambas, Sartre dedica-se à compreensão da necessidade das mediações que constituem as relações sociais e o tecido histórico e sem as quais a articulação entre teoria e prática não pode ser formulada, nem a alienação pode ser compreendida e, finalmente, sem a qual uma filosofia da liberdade torna-se impossível ou miragem idealista. Donde a importância, nas *Questões de Método*, do estudo das chamadas “disciplinas auxiliares” e da idéia de um método progressivo-regressivo que dê substrato histórico à noção de *projeto*. Do mesmo modo, na *Crítica da Razão Dialética*, compreende-se o papel preponderante do conceito de trabalho e da teoria do grupo para a compreensão da idéia de classe social e da prática da luta de classes como motor da história. Mas é na resposta de Sartre a Lukács sobre a consciência de classe que, finalmente, ele julga responder à maior objeção filosófica que Merleau-Ponty lhe fizera, isto é, de haver permanecido no ponto de vista de uma filosofia da reflexão:

“O princípio *metodológico* que faz começar a certeza com a reflexão não contradiz de modo algum o princípio *antropológico* que define a pessoa concreta por sua materialidade. Para nós, a reflexão não se reduz à simples imanência do subjetivismo idealista: ela só é um ponto de partida se logo nos relança para o meio das coisas e dos homens no mundo. A única teoria do conhecimento que, hoje, pode ser válida é aquela que se funda nesta verdade da microfísica: o experimentador faz parte do sistema experimental. É a única que permite afastar toda ilusão idealista, a única que mostra o homem real no meio de um mundo real. Mas esse realismo implica necessariamente um ponto de partida reflexivo, isto é, que o desvendamento de uma situação se faz na e pela práxis que a muda. Não colocamos a tomada de consciência na fonte da ação, nela vemos um momento necessário da própria ação: a ação, no *curso do cumprimento*, dá a si mesma suas próprias luzes. Isso não impede que tais luzes apareçam na e pela tomada de consciência dos agentes, o que implica necessariamente que façamos uma teoria do conhecimento. Pelo contrário, a teoria do conhecimento permanece como o ponto fraco do marxismo [...] Somente quando se compreender

que o conhecimento não é conhecimento de idéias, mas conhecimento prático das coisas, então se poderá suprimir a noção de *reflexo* como intermediário inútil e aberrante. Poder-se-á, então, dar conta desse pensamento que se perde e se aliena no curso da ação para reencontra-se pela e na própria ação. Mas, que nome dar a essa negatividade situada como momento da práxis e como pura relação com as próprias coisas, senão o de consciência? Há duas maneiras de cair no idealismo: uma consiste em dissolver o real na subjetividade, a outra em negar toda subjetividade real em proveito da objetividade. A verdade é que a subjetividade não nem tudo nem nada, mas representa um momento do processo objetivo (o da interiorização da exterioridade) e esse momento se elimina sem cessar para de novo renascer [...] A consciência de classe não é a simples contradição vivida que caracteriza objetivamente a classe considerada: ela é essa contradição já ultrapassada pela práxis e, por isso mesmo, conservada e negada conjuntamente. É precisamente essa negatividade desvendadora, essa distância na proximidade imediata, que o existencialismo chama 'consciência de objeto' e 'consciência não tética de si' <sup>9</sup>

Cremos não ser casual que, tendo feito trajetórias tão diferentes, mas tendo como horizonte a recusa do idealismo filosófico e do positivismo científico, assim como o mecanicismo, o empirismo e o idealismo dos comunistas, Sartre e Merleau-Ponty se vissem confrontados não só com o problema da subjetividade, da objetividade e da intersubjetividade, como também com o da temporalidade e o da história e, portanto, com a questão da necessidade e da contingência, isto é, da liberdade. Vimos que Merleau-Ponty, na *Phénoménologie de la Perception* propusera compreender a liberdade como ultrapassamento das condições fatuais por uma significação que lhes dá um novo sentido e indica como a obra explica a necessidade desta vida determinada, e não o contrário. Não surpreende, então, encontrarmos em Sartre a noção do sentido como ultrapassamento ao qual, finalmente, dá o nome de liberdade:

“O homem constrói signos porque ele é significante em sua própria realidade e é significante porque é o ultrapassamento dialético de tudo o que é simplesmente dado. O que chamamos de liberdade é a irredutibilidade da ordem cultural à ordem natural.”<sup>10</sup>

<sup>9</sup> SARTRE, “Questions de...”, in *Critique de la Raison Dialectique*, op. cit., pp. 30-31

<sup>10</sup> *Idem*, *Ib.*, p. 96

Para Merleau-Ponty, no entanto, mesmo nessa derradeira posição Sartre não teria ultrapassado o dilema do em si e do para si, da coisa e da consciência, do objetivo e do subjetivo. As palavras finais da *Fenomenologia da Percepção* nos deixam ver que, muito antes que se consumasse a ruptura entre os dois filósofos e amigos, ela já estava tacitamente posta:

“Nossa liberdade, dizem, ou é total ou é nula. Esse dilema é o do pensamento objetivo e da análise reflexiva, sua cúmplice [...] Estamos misturados com o mundo e com os outros de maneira indeslindável. A idéia de situação exclui a liberdade absoluta na origem de nossos engajamentos. E a exclui igualmente no ponto de chegada. Nenhum engajamento (nem mesmo o engajamento no Estado hegeliano) pode fazer-me ultrapassar todas as diferenças e tornar-me livre para tudo [...] Sou uma estrutura psicológica e histórica. Recebi com a existência uma maneira de existir, um estilo. Todas as minhas ações e meus pensamentos estão em relação com essa estrutura e até mesmo o pensamento de um filósofo nada mais é do que uma maneira de explicitar sua pegada sobre o mundo, aquele que ele é. E, no entanto, sou livre. Não a despeito ou aquém dessas motivações, mas por meio delas [...] Essa vida significativa, essa certa significação da natureza e da história que sou não limitam meu acesso ao mundo; pelo contrário, são meu meio de comunicar-me com ele [...] Quer se trate das coisas ou das situações históricas, a filosofia não tem outra função senão a de nos reensinar a vê-las bem, e é verdade dizer que ela se realiza destruindo-se como filosofia separada.”<sup>11</sup>

<sup>11</sup> MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la Perception*, Paris, Gallimard, 1945, p. 520



# LEITURA E INTERROGAÇÃO: UMA AULA DE 1966\*

BENTO PRADO JR.

“Uma verdadeira explicação não compreende jamais o texto melhor do que o compreendeu seu autor; ela o compreende de uma *outra* maneira. Mas, esta Outra maneira deve ser tal que reencontre o Mesmo que o texto explicado medita.”

(Holzwege, trad. Gallimard, p. 176)

Falaremos, nestas aulas, de Rousseau e do imaginário. A questão será: como se esboça, em sua obra, a fisionomia do imaginário? Como nos diverte a imaginação do real, instaurando para além dos entes o universo infinito das quimeras e como — por que estranhos caminhos — nos faz retornar ao mundo e coincidir, novamente, com a nossa existência concreta? De um lado, com efeito, o imaginário é apresentado por Rousseau como “separado” — a imaginação é o poder que permite ao homem (tanto para seu bem como para seu mal) ultrapassar a finidade de sua condição, saltar para além de seu cenário imediato que é a natureza e sua experiência dela e ingressar numa nova dimensão onde todo obstáculo foi suprimido:

*“Le monde réel a ses bornes, le monde imaginaire est infini.”<sup>1</sup>*

De outro, o imaginário nos é apresentado como integrado à própria existência imediata, entretecido nas malhas da própria percepção: a imaginação passa a ser um poder que, colado à experiência efetiva do mundo dado, recobrando as sinuosidades da experiência, vem coroá-la, transfigurando sua finidade sem dissolver o seu peso próprio, abolindo o divórcio que separa o que é concreto do que é pura quimera:

*“L’existence des êtres finis est si pauvre et si bornée que, quand nous ne voyons que ce qui est, nous ne sommes jamais émus. Ce sont les chimères qui*

Março de 1966, curso de Estética na Seção de Filosofia, FFCL-USP. A tradução dos textos em francês é da responsabilidade da Comissão Executiva.

<sup>1</sup> [O mundo real tem seus limites, o mundo imaginário é infinito]. *Emile*, 1. II, p. 64 (ed. P. Richard, 1957). Cf. *Oeuvres Complètes*, I, p. 171-172.

*ornent les objets réels; et si l'imagination n'ajoute un charme à ce qui nous frappe, le stérile plaisir qu'on y prend se borne à l'organe, et laisse toujours le coeur froid.*"<sup>2</sup>

Como chegar a uma visão unitária da imaginação, sem sacrificar essas duas perspectivas, guardando a significação da imaginação como criação de um *outro* mundo e como transfiguração do mundo dado?<sup>3</sup>

Não se trata aqui de uma questão simples. Não é possível encontrar a sua resposta através de uma investigação linear, ao termo de uma única caminhada. É o próprio estilo do autor e o movimento de seus textos que nos obrigam a um itinerário tortuoso: jamais nos é dada uma *teoria* unitária da imaginação; o que encontramos é a emergência do *tema* em contextos diferentes. É preciso, pois, refazer o caminho, reencontrar o tema no momento em que ele nasce, dentro de sua paisagem, antes de tentar a apressada construção do sistema.

<sup>2</sup> [A existência dos seres finitos é tão pobre que, quando vemos somente o que ele é, nunca ficamos comovidos. São as quimeras que ornamentam os objetos reais; e se a imaginação não acrescentar um encanto ao que nos impressiona, o estéril prazer que sentimos se limita ao órgão e sempre deixa o coração frio]. *Emile*, 1. II, p. 175.

<sup>3</sup> O tema não é novo. É particularmente discutido em livros como J. — J. Rousseau et la réalité de l'imaginaire de Marc EIGELDINGER (A la Baconnière, Neuchatel, 1962) e J. — J. Rousseau. *La quête de soi et la rêverie* de Marcel RAYMOND (José Corti, 1962). Mesmo no livro de Georges MAY, *Rousseau par lui-même* (Seuil, 1961), encontramos um capítulo dedicado a esse tema: "Magie noire et magie blanche". Mais tarde teremos ocasião de considerar essas análises. Por ora basta notar que esses textos tendem a considerar a ambigüidade da imaginação apenas em seu contexto moral. Assim (por exemplo, *op. cit.*, de Marc EIGELDINGER, p. 48): "*Jean-Jacques Rousseau a véritablement révélé la fonction ambivalente de l'imagination. Il n'a guère été préoccupé, comme la plupart de ses prédécesseurs, de savoir si elle engendrait l'erreur ou participait à la recherche de la vérité. Il s'est plutôt attaché à l'idée et au sentiment qu'elle est de nature ambiguë, c'est-à-dire, susceptible de produire le bien ou le mal, d'apporter le bonheur ou le malheur, de dispenser tour à tour félicité, joie et tourments. Elle est simultanément une faculté consolatrice, heureuse, compensatrice des misères de ce monde et une puissance maléfique, effarouchée qui suscite le trouble ou le délire dans l'âme humaine*" [Jean-Jacques Rousseau revelou verdadeiramente a função ambivalente da imaginação. Não se preocupou, como a maior parte de seus contemporâneos, em saber se ela engendrava o erro ou se participava da busca da verdade. Apegou-se, antes, à idéia e ao sentimento de que ela é de natureza ambígua, isto é, suscetível de produzir o bem ou o mal, trazer a felicidade ou a infelicidade, dispensar a ventura, ora alegria e ora tormentos. É simultaneamente uma *faculdade consoladora*, feliz, compensadora das misérias deste mundo e uma *potência maléfica, assustadora*, que suscita a perturbação e o delírio na alma humana]. A nossa perspectiva será outra: não a descrição dessa ambigüidade, mas a inspecção de seus fundamentos. Como pode a imaginação estar na raiz da felicidade e da infelicidade ao mesmo tempo? Esta pergunta se transforma em: como se relaciona a imaginação com o Ser, segundo esses dois estilos?



É preciso experimentar a dificuldade da articulação das perspectivas, a resistência dos hiatos que as separam: assim, por exemplo, na passagem da consideração da imaginação como instância do conhecimento ou obstáculo para o saber à imaginação como momento da existência ou horizonte da consciência moral. Não nos bastará, portanto, localizar a imaginação dentro do mapa da psico-epistemologia, mostrar a sua participação na gênese da linguagem, da consciência e do conhecimento. Será também necessário — passando do campo do Saber para o da existência — examinar o veredicto lançado pelo moralista a respeito do *valor* da imaginação, de seu bom uso ou de seu mau uso na dupla empresa de busca da virtude e da felicidade. Assim como a inspeção das obras literárias permitirá a determinação do *estilo* da imaginação em trabalho na constituição do universo da ficção. E, finalmente, no campo intermédio entre a busca da felicidade ou da pesquisa da virtude e a ficção, restará lugar para uma pergunta pelo uso da imaginação nos escritos autobiográficos, pela presença do imaginário no interior da reconstituição do passado: por que não perguntar pelo estilo da imaginação que trabalha internamente a própria biografia, como ela é assumida pelo homem, em sua tarefa de digerir o seu presente, de se reconciliar ou de romper com o seu passado, de se abrir ou de se fechar para o futuro?

Nossa leitura não terá diante de si nenhum texto privilegiado, já que teremos de interrogar simultaneamente o filósofo, o moralista, o romancista e o homem. Em outras palavras, não contaremos com qualquer ordem formal que nos forneça segurança e roteiro no interior da floresta das matérias. Mais tarde, no nosso terceiro capítulo, teremos a oportunidade de nos demorar na análise do estilo do pensamento de Rousseau e da leitura que ele exige; por enquanto, bastar-nos-á apenas marcar o sentido mais geral de sua crítica ao *esprit de système* e como esta crítica nos coloca diante de um impasse na determinação da unidade dos temas, para além da desordem das matérias:

*"J'ai écrit sur divers sujets, mais toujours dans les mêmes principes; toujours la même morale, la même croyance, les mêmes maximes, et, si l'on veut les mêmes opinions. Cependant on a porté des jugements opposés de mes livres, ou plutôt de l'auteur de mes livres, parce qu'on m'a jugé sur les matières que*

*j'ai traitées, bien plus que sur mes sentiments [...] Pour moi, je suis toujours demeuré le même.*"<sup>4</sup>

É, assim, afirmada a unidade do pensamento para além ou aquém da multiplicidade das matérias tratadas. Mas não se trata, como no caso de Descartes, por exemplo, da unidade da Razão que precede integralmente toda a experiência e toda multiplicidade, e que torna possível a independência da ordem das razões<sup>5</sup>. O que marca a distância entre Rousseau e Descartes é que, no primeiro, a unidade do pensamento é afirmada e traz como único termo de garantia a convicção interna do autor: tratando de matérias diferentes, em diferentes situações, pode chegar a juízos "aparentemente" contraditórios (para o leitor), mas onde o autor reconhece o mesmo "ar de família". Mas não se trata aqui de uma deficiência da obra de Rousseau, de uma insuficiente reflexão. Esse autor — que poderíamos caracterizar como um "cronista do contemporâneo" — jamais pretende deter, longe da experiência, a chave da razão ou do ser; mas acredita que o Acontecimento, tal situação em sua singularidade, podem conduzir, quando bem interpretados, à raiz da sabedoria. É antes a desconfiança da artificialidade e do verbalismo das ordens formais que faz com que Rousseau limite sua atenção à singularidade do tema; como diz em carta a Dom Deschamps:

*"Vous êtes bien bon de me tancer sur mes inexactitudes en fait de raisonnements. En êtes-vous à vous apercevoir que je vois très bien certains objets, mais que je ne sais point comparer; que je suis assez fertile en propositions sans jamais voir des conséquences; qu'ordre et méthode qui sont vos dieux, sont mes furies, que jamais rien ne s'offre à moi qu'isolé et qu'au lieu de lier mes idées dans mes écrits, j'use d'une charlatanerie de transitions qui vous impose tous les premiers à vous autres philosophes. C'est à cause de*

<sup>4</sup> [Escrevi sobre diversos assuntos, mas sempre dentro dos mesmos princípios; sempre a mesma moral, a mesma crença, as mesmas máximas, e, se se quiser, as mesmas opiniões. Entretanto, proferiram juízos opostos acerca de meus livros, ou antes, do autor de meus livros, porque me julgaram sobre as matérias de que tratei, bem mais que sobre meus sentimentos [...]. Para mim, sempre permaneci o mesmo.] Cf. G. MAY, *op. cit.*, p. 57-58.

<sup>5</sup> *Regulae* (Paris, Vrin, p. 2): "*Car, toutes les sciences n'étant rien d'autre que la sagesse humaine, qui reste toujours une et la même, quelle que soit la différence des sujets auxquels on l'applique, et qui ne leur emprunte pas plus de distinctions que la lumière du soleil n'emprunte à la vérité des choses qu'il éclaire, il n'est besoin d'imposer aux esprits aucune limite*" [Pois, visto que todas as ciências não são nada mais que a sabedoria humana, a qual sempre permanece una e a mesma, qualquer que seja a diferença dos assuntos aos quais ela for aplicada, não lhes concedendo mais distinções que a luz do sol à verdade das coisas que ele ilumina, não carece impor aos espíritos nenhum limite.]

*cela que je me suis mis à vous mépriser, voyant bien que je ne pouvais pas vous atteindre.*"<sup>6</sup>

Como chegar, portanto, à unidade desse pensamento que insiste em permanecer no nível do diagnóstico das situações? Como chegar a uma concepção unitária da imaginação, quando o que o autor *queria dizer* era outra coisa, quando ele sempre a visava em contextos particulares? e, sobretudo, como fazê-lo sem deixar-se enganar pelo charlatanismo das transições feitas de encomenda para o gosto dos filósofos? A única maneira de fazê-lo é de tentar determinar através dos textos — mas para além deles — uma estrutura que os torne possível, para além dos argumentos um “não-pensado” onde o que era pura convicção subjetiva se torna unidade patente e compreensão do Ser tornada explícita. Na linguagem de Merleau-Ponty, só resta passar dessa linguagem que é o sistema à relação com o Ser que ela, ao mesmo tempo, revela e esconde<sup>7</sup>.

<sup>6</sup> [Sois muito bom por ralhares contra minhas inexactidões atinentes a raciocínios. Chegastes a perceber que vejo muito bem certos objetos, mas que não sei comparar; que sou bastante fértil em proposições, sem jamais enxergar as conseqüências; que ordem e método, vossos deuses, são as minhas fúrias; que a mim tudo sempre se oferece isoladamente e que no lugar de vincular minhas idéias em meus escritos, faço uso de uma charlatanice de transições que vos constrange, a vós antes de tudo, os filósofos. É por causa disso que me pus a vos desprezar, vendo bem que não podia vos atingir.] Cf. BURGELIN, p. 54. Comparar com Pascal a caracterização do *esprit de finesse*: “*Et les esprits fins, au contraire, ayant ainsi accoutumé à juger d’une seule vue, sont si étonnés — quand on leur présente des propositions où ils ne comprennent rien, et où pour entrer il faut passer par des définitions et des principes si stériles, qu’ils n’ont point coutume de voir ainsi en détail, — qu’ils s’en rebutent et s’en dégoutent*” (*Pensées et Opuscules*, Hachette, p. 319). [E os espíritos finos, ao contrário, tendo assim se acostumado a julgar com um único enfoque — quando lhes são apresentadas proposições das quais nada compreendem e para cujo ingresso é preciso passar por definições e princípios que são tão estéreis quanto aqueles espíritos não têm o costume de ver em pormenor — ficam tão surpresos que se desencorajam e delas desgostam.] Marcar, todavia, o deslizamento da significação do seu contexto psicológico-retórico (Pascal) para o seu contexto antropológico-metafísico (Rousseau).

<sup>7</sup> “*On demandera peut-être ce qu’il reste de la philosophie quand elle a perdu ses droits à l’a priori, au système ou à la construction, quand elle ne surplombe plus l’expérience. Il en reste presque tout. Car le système, l’explication, la déduction n’ont jamais été l’essentiel. Ces arrangements exprimaient — et cachaient — un rapport avec l’être, les autres, le monde. Malgré l’apparence, le système n’a jamais été qu’un langage (et il était précieux à ce titre) pour traduire une manière cartésienne, spinoziste ou leibnizienne de se situer par rapport à l’être, et il suffit pour que la philosophie dure, que ce rapport demeure problème, qu’il ne soit pas pris comme allant de soi, que le tête-à-tête subsiste de l’être et de celui qui, dans tout le sens du mot, en sort, le juge, l’accueille, le repousse, le transforme et finalement le quitte*” (MERLEAU-PONTY, *Eloge de la Philosophie et autres essais*, NRF, p. 239-240). [Talvez se pergunte o que resta da

É preciso, pois, antes de justificar a escolha de nosso tema, que forneçamos as razões que podem sustentar o ponto de vista que escolhemos para abordá-lo. Para tanto, será preciso mostrar que é possível encontrar um sentido para uma obra num espaço diferente daquele instaurado pela intenção do autor, para além do que disse e queria dizer, que a obra contém em si uma espécie de “superabundância” de significações. Isto significa que justificar nossa perspectiva consistirá, simultaneamente, na definição dos limites do estruturalismo. Pois o estruturalismo pode ser definido como a atitude que entende a explicação do movimento da reflexão que se efetua entre o que o filósofo disse e o que ele queria dizer. Com efeito, o estruturalismo, entendido não apenas como técnica (pois neste sentido ele coincidiria com a exigência da leitura cuidadosa), mas como um método, nos reenvia a um pressuposto fundamental: o filósofo é integralmente responsável pelo que diz.

“Se há um pressuposto no método estruturalista — e é o único, e o que caracteriza a sua total isenção — é que o filósofo é considerado *responsável* pela totalidade de sua doutrina, assumida como tal por ele e que é, portanto, na sua compreensão dela, explicitada ou implícita nela, que se deve buscar a inteligência de suas asserções”<sup>8</sup>.

Mas, como deve ser lida esta frase, qual o alcance desta noção de responsabilidade? O estruturalista recusa à obra toda significação que não seja aquela constituída pelo projeto demonstrativo do autor: além daquilo que o autor quer dizer em sua obra — ou daquilo que ele *diz*, mais ou menos explicitamente — nada mais há do que o chão desértico onde pode vaguear a incontrolada subjetividade do leitor. O seu domínio é, assim, o da obra em sua plena atualidade, do que foi inequivocamente dito e é, sem problemas, verificável. Em uma palavra: para ele, o Discurso está integralmente em ato, nada há nele que esteja seriamente em estado de latência ou, na linguagem de

filosofia, quando ela perdeu seus direitos ao *a priori*, ao sistema ou à construção, quando já não passa o prumo da experiência. Resta quase tudo. Pois o sistema, a explicação, a dedução nunca foram o essencial. Tais arranjos exprimiam — e escondiam — uma relação com o ser, com os outros, com o mundo. Apesar da aparência, o sistema nunca foi outra coisa senão linguagem (e como tal era precioso), para traduzir uma maneira cartesiana, espinosista, leibniziana de se situar em relação ao ser, e, para que a filosofia perdesse, basta que tal relação permaneça como problema, que não seja tomado como algo ordinário, que o *tête-à-tête* subsista entre o ser e aquele que, em todos os sentidos da palavra, sai do ser, julga, acolhe, repele, transforma e finalmente o abandona]. Mostrar que não se trata de um texto psicologista.

<sup>8</sup> O. PORCHAT, in *A Religião de Platão*, de Victor GOLDSCHMIDT, Difel, p. 10.

Heidegger, em “incubação”<sup>9</sup>. É assim que a explicação pode substituir o texto explicado: os dois textos transmitem a mesma mensagem. O leitor ideal se identifica com o próprio escritor: não há diferença estrutural entre o dizer e o ouvir, entre o ler e o escrever — entre um e outro só há lacunas da compreensão, neste universo em que o *Logos* foi integralmente objetivado, onde ele é dissecado do ponto de vista “neutro” da argumentação<sup>10</sup>. Em outras palavras, se o discurso é um objeto entre outros, o ler passa a ser a verdade do escrever e o leitor se transforma no único escritor conseqüente. A leitura é a total explicitação do escrito e o historiador é alguém que, mais paciente do que o filósofo, se dá ao trabalho de pôr a claro as mediações demonstrativas que este se poupou. O filósofo nos transmite uma mensagem truncada e o historiador nô-la restitui em sua integridade. É assim que a responsabilidade, tal como é pensada pelo estruturalista, parece, ao mesmo tempo, demasiado pesada e demasiado leve para o filósofo. Demasiado pesada: o filósofo seria o demiurgo onisciente do universo que constrói com suas palavras — a obra deveria ser-lhe integralmente transparente, nenhum resquício deveria permanecer do corpo-a-corpo com a linguagem: Rousseau seria irresponsável. Demasiado leve: todas as novas aventuras do pensamento — tornadas possíveis pelo seu dizer — escapam à sua responsabilidade e são aspiradas para o interior de um universo completamente *outro*: Malebranche se torna um marciano aos olhos

<sup>9</sup> Cf. HEIDEGGER, *Le Principe de la Raison* (trad. fr., NRF, p. 248-249): “É somente no século XVII que Leibniz reconheceu como princípio fundamental a idéia, há muito tempo corrente, de que nada existe sem razão. Nesse pequeno princípio, nessa proposição geral haveria algo de grande e de único a surgir? Durante esse tempo de incubação inabitualmente longo, era um despertar inabitual que se preparava, não admitindo, o pleno sol de uma vigília, nenhum sono a mais, menos ainda uma incubação, um sono no templo?” Comparar com a desmistificação da idéia de Nada como mola secreta da metafísica ocidental, na obra de H. Bergson.

<sup>10</sup> Não há como não lembrarmos aqui o texto de MERLEAU-PONTY: “*Un véritable entretien me fait accéder à des pensées dont je ne me savais, dont je n’étais pas capable, et je me sens suivi quelquefois d’un chemin inconnu de moi-même et que mon discours, relancé par autrui, est en train de frayer pour moi*” [Uma verdadeira conversa me faz aceder a pensamentos para os quais eu não me sabia, dos quais não era capaz, e me sinto às vezes acompanhado por um caminho que me era desconhecido e que meu discurso, relançado por outrem, está em vias de trilhar para mim]. Comentá-lo: intersubjetividade e a supressão da hipótese preguiçosa do mundo inteligível.

de Descartes e o conceito de cartesianismo se esvazia de toda significação possível<sup>11</sup>.

Começamos já a vislumbrar como o pressuposto “mínimo” do estruturalismo é menos inocente do que poderia parecer à primeira vista e está longe da neutralidade a que pretende em relação às escolhas filosóficas. Resta-nos, justamente, explicitar esse conteúdo, tentar elucidar as escolhas metafísicas que subtendem o projeto da neutralidade. Tornar o filósofo responsável por suas teses, no sentido do estruturalismo, significa pressupor que o discurso filosófico é integralmente explicitável: em outras palavras, é pressupor que *é possível dizer tudo*. Se dizer algo é calar outra coisa, trata-se, para o estruturalista, de um silêncio apenas provisório. Na passagem que se operou do filósofo ao historiador a única transformação que se pôde observar foi uma multiplicação de rigor, um acréscimo de clareza. O *Descartes* de Guéroutl corresponde exatamente às *Meditações* de Descartes; trata-se, no fundo, *do mesmo livro*, mas tal como seria escrito por um Descartes que fosse integralmente Descartes. Não se trata, propriamente, de um livro “sobre” Descartes, mas de um livro que retoma a palavra cartesiana, pondo em evidência todos os elos da longa cadeia de razões que até então haviam permanecido na sombra. Descartes é um Guéroutl parcial e Guéroutl é um Descartes liberto de suas limitações; seu livro preenche todas as lacunas deixadas em branco pelo livro de Descartes. Mas este acréscimo de rigor não corresponde — como se pretende — apenas a uma intensificação na minúcia da argumentação. Na realidade, passamos de um plano a outro: é o próprio discurso que muda de natureza. Fala-se *sobre* o discurso, ao mesmo tempo que se o retoma em seu próprio nível. Língua e meta-língua são projetadas num único plano; não subsiste nenhuma distância entre uma e outra (e esta coincidência reflete a identificação entre as perspectivas do historiador e a do filósofo). Aparentemente, o procedimento consiste, apenas, na suspensão do juízo em relação à pretensão de verdade que habita a obra. A atitude do historiador se apresenta como uma *modificação* da atitude do leitor comum — que passa a aparecer como *ingênuo*. Na leitura comum, o leitor se movimenta entre o que o texto diz (do mundo) e o mundo tal como lhe aparece (o mundo do leitor): pois o estilo dessa leitura é o da crítica, a aceitação ou recusa da

<sup>11</sup> Os textos de MERLEAU-PONTY sobre a História da Filosofia encontram-se em *Le visible et l'invisible*, nas notas colocadas em apêndice, particularmente: p. 231; 239-242; 251-253.

verdade a que pretende o autor. Em sua leitura “modificada”, o historiador cancela o seu próprio mundo e passa a habitar o universo do discurso: além da crítica ou da aceitação, além da pretensão de verdade que habita o texto, resta-lhe descrever objetivamente as suas estruturas. Mas esta modificação empresta nova natureza ao texto lido: no jogo de espelhos que faz com que a explicação e o explicado, a linguagem e a meta-linguagem se superponham, o texto é encerrado num isolamento narcisístico que antes desconhecia. Gaston Bachelard assim caracteriza a imagem de Narciso:

*“Mais Narcisse à la fontaine n’est pas seulement livré à la contemplation de soi-même. Sa propre image est le centre d’un monde. Avec Narcisse, pour Narcisse, c’est toute la forêt qui se mire, tout le ciel qui vient prendre conscience de sa grandiose image.”*<sup>12</sup>

E, a seguir, cita a seguinte frase de Joaquim Gusquet:

*“Le monde est un immense Narcisse en train de se penser”*<sup>13</sup>.

Assim como Narciso se transforma no centro do mundo (fazendo que o mundo só se torne visível através de sua ótica), a obra aparece, em toda força da expressão, como uma “nova edição do real”; o mundo se transforma na obra em vias de se pensar — através da análise do historiador. Eis portanto a obra que se torna um Pensamento que se pensa a si mesmo e projeta, para fora de si, o real como uma sombra inessencial. E, ao mesmo tempo, pelo trabalho analítico do historiador, nada permanece em potência no interior desse Pensamento do pensamento. Em que podemos pensar nós senão na definição aristotélica de Deus? Vejamos o seguinte texto da *Metafísica*:

*“Ora, o Pensamento que é por si é o pensamento do que é melhor por si, e o Pensamento soberano é aquele do Bem soberano. A inteligência se pensa ela própria apreendendo o inteligível, pois ela se torna, ela própria, inteligível entrando em contato com o seu objeto e pensando-o, de sorte que há identidade entre a inteligência e o inteligível: o receptáculo do inteligível, isto é da substância formal, é a inteligência, e a inteligência está em ato quando ela está de posse do inteligível. Assim, antes do que a potência, é a atualidade do elemento divino que a inteligência parece encerrar, e o ato da contemplação é a beatitude perfeita e soberana. Se, pois, esse estado de alegria que possuímos*

<sup>12</sup> [Mas Narciso na fonte não está somente entregue à contemplação de si mesmo. Sua própria imagem é o centro de um mundo. Com Narciso, para Narciso, é toda a floresta que se mira, todo o céu que vem tomar consciência de sua grandiosa imagem.] G. BACHELARD, *L'eau et les rêves*; José Corti, 1942, p. 36.

<sup>13</sup> [O mundo é um imenso Narciso pensando a si mesmo.]

apenas em alguns momentos, Deus o possui sempre, isto é admirável; e se ele o tem maior, isso é mais admirável ainda. E é assim que ele o tem. E a vida também pertence a Deus, pois o ato da inteligência é a vida e Deus é esse ato mesmo; e o ato que subsiste em si de Deus é uma vida perfeita e eterna. Assim chamamos Deus de um vivente eterno e perfeito; a vida e a duração contínua e eterna pertencem pois a Deus pois é isso mesmo que é Deus”<sup>14</sup>.

Vemos assim finalmente qual é o sentido do ideal de uma explicitação total do discurso filosófico: ele nos conduz à idéia de um *Logos* infinito, encerrado em sua perfeição e em sua plenitude. Ele é um dizer que não mais se destaca do fundo de um silêncio primitivo. Já o dissemos: para os estruturalistas todo silêncio ou é provisório ou não é significativo — o dizer filosófico não tem lacunas; toda significação pode ser *diretamente* captada, veiculada e iluminada pela linguagem. Curiosamente — embora Hegel apareça para o estruturalista como o mal absoluto já que sua concepção da história da filosofia implica numa espécie de “canibalismo dos sistemas” — é possível encontrar, na raiz do estruturalismo, uma concepção dos sistemas filosóficos que é de tipo hegeliano. Não é por acaso que o texto aristotélico que citamos aparece justamente ao termo da *Enciclopédia* de Hegel, logo após aos parágrafos dedicados à *idéia de filosofia*<sup>15</sup>. Com efeito, o professor Lebrun nos mostrou, no ano passado, como para Hegel o *Logos*, à medida que se instaura, devora com a sua Verdade, até mesmo o tempo real de sua enunciação. É bem verdade que, então, sua intenção era de mostrar os limites do estruturalismo, mostrando a impossibilidade de uma leitura da filosofia de Hegel segundo uma “ordem das razões” qualquer. Citando:

*“Aussi serait-ce trahir le système et manquer le critère de vérité qui lui est intrinsèque que de la traduire en un ordre dont les raisons s’étaleraient en un espace logique. De même, le ‘discours’ hégélien annule jusqu’au temps qui semblait nécessaire pour le proférer: ses pulsations ne se disposent en aucune durée. Entièrement ramassé sur lui en chaque point de son parcours, il récuse à l’avance toute chronologie rationnelle qu’on voudrait lui imposer.”*<sup>16</sup>

<sup>14</sup> *Metafísica*, Lambda, 1072 b 18-30.

<sup>15</sup> *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, ## 573-577

<sup>16</sup> [Ademais, seria trair o sistema e deixar escapar o critério de verdade que lhe é intrínseco, traduzir tal verdade em uma *ordem* cujas razões se desdobrariam em um espaço lógico. Assim também, o ‘discurso’ hegeliano anula até mesmo o tempo que parecia necessário para que ele fosse proferido: suas pulsações não estão dispostas em nenhuma duração. Inteiramente recolhido sobre si e em cada ponto de seu percurso, ele



Se é possível, assim, encontrar em Hegel algo como um limite do estruturalismo — ou, na sua concepção da história do pensamento, uma visão que está para além da crítica estruturalista que vê nela um dogmatismo — nem por isso deixa de ser verdade que estamos diante da mesma concepção da filosofia ou do sistema como um dizer absoluto que deixa fora de si apenas a existência bruta<sup>17</sup>. Em um caso como em outro, pressupomos uma concepção intelectualista da linguagem que faz com que o signo em sua materialidade e em sua descontinuidade, se eclipse diante da luminosidade total do significado, que a linguagem se apague para dar lugar à aparição ao Pensamento que preexistia — em seu sono numênico — a esta roupagem que lhe é exterior. Em Hegel é esta concepção puramente “expressiva” da linguagem que permite a idéia de uma supressão da arte e sua substituição pela religião e pela filosofia: através desses *signos* que são as obras de arte podemos vislumbrar o absoluto que só parcialmente se filtra por esses canais demasiadamente estreitos. No estruturalismo é essa mesma concepção intelectualista da linguagem que pressupõe, para além do que o filósofo disse com os “moyens du bord”, o perfil inalterado e nítido de um pensamento inequivocamente determinável.

Mas, para que nossas observações tenham consistência, é preciso demonstrar que, efetivamente, o ideal de uma explicitação total implica necessariamente nossa “infinetização” da linguagem que é, paradoxalmente, a sua própria morte. Há com efeito pelo menos um domínio em que a reflexividade da linguagem — a possibilidade de falar sobre a linguagem — torna possível algo como uma determinação exaustiva de sua estrutura e de seus valores. É justamente na matemática que se abre essa possibilidade, e isto simultaneamente com a instalação do projeto de formalização e de axiomatização. É possível, com efeito, construir “línguas artificiais” onde, a partir de certos axiomas, é possível construir, ao menos de direito, *todas* as proposições que as constituem, isto é, que permitem que diante de qualquer proposição sejamos capazes de atribuir-lhe

recusa de antemão toda cronologia racional que quisessem lhe impor.] G. LEBRUN, capítulo “Le rapport entre Logique et Histoire de la Philosophie”

<sup>17</sup> Cf. KIERKEGAARD, *Journal* (Paris, NRF, p. 113; 9 de julho/ 10 de agosto de 1840): “Aussi les hégéliens séparent-ils existence et réalité, tout phénomène extérieur est existant, mais n’est réel que dans la mesure où il entre dans l’idée” [Também os hegelianos separam existência e realidade, todo fenômeno exterior é existente, mas só é real na medida em que ingressa na idéia].

um valor de falsidade ou de verdade — isto é, se pertencem ou não ao universo construído. Isto é, nessas condições, nada há no sistema que não possa, explícita e rigorosamente, ser construído segundo certas regras dadas. Por que não poderia ocorrer o mesmo com os discursos filosóficos? Para vermos a impossibilidade dessa transposição é necessário considerarmos dois fatos:

A.) A possibilidade de uma análise exaustiva dos sistemas só é dada em certos campos — e não os mais importantes e vastos — da matemática. Assim como o nome de Hilbert está ligado ao projeto de formalização e de axiomatização da matemática, o nome de Kurt Gödel está ligado à descoberta dos limites desse projeto. A importância da obra de Gödel reside justamente em ter mostrado:

*“(1) One can point out arithmetic propositions  $\Phi$  of comparatively elementary nature that are evidently true yet cannot be deduced within the formalism. (2) The formula  $\Omega$  that expresses the consistency of  $M$  is itself not deducible within  $M$ . More precisely, a deduction of  $\Phi$  or  $\Omega$  within the formalism  $M$  would lead straight to a contradiction in  $M$  i.e. to a deduction in  $M$  of the formula  $\neg(1=1)$ .”<sup>18</sup>*

O que significa, simplesmente, que há no interior do sistema da aritmética *mais* determinações do que pode explicitar uma análise formal. Foi a partir desses dados que, no ano passado, o professor A. Raggio, procurou encontrar — passando da análise puramente lógica dos sistemas formais para a análise filosófica dos níveis da racionalidade — o fundamento para uma teoria, referida a Kant, de uma essencial finitude do sujeito humano no conhecimento.

B.) Mesmo que houvesse, no campo do formalismo a possibilidade de uma exaustão de todos os sistemas (tal como está pressuposto na idéia husserliana da ontologia formal), o mesmo poderia não ocorrer necessariamente no nível da linguagem “natural”. É possível pensar, com efeito, uma ruptura da passagem da linguagem puramente formal à linguagem natural, seja ela a da cotidianidade, seja ela a da filosofia. É justamente a afirmação dessa descontinuidade que marca, segundo o professor M. Foucault, a passagem à filosofia “moderna”, isto é, aquela que se constitui, no começo do século passado ou nos fins do século XVIII, em ruptura com o pensamento clássico. Enquanto no período clássico as

<sup>18</sup> Hermann WEYL, *Philosophy of Mathematics and Natural Sciences* (Princeton Un, Press, 1949, p. 219) e Ernest NAGEL & James R. NEWMAN, *La Prueba de Gödel* (trad. mex., Univ. Nac. Aut. do México, 1959).

linguagens históricas são pensadas como formas mais ou menos aproximadas duma linguagem racional (ou *natural* num novo sentido, não mais oposto a artificial mas a histórico) que se configura, por exemplo, no ideal leibniziano de uma *característica universal*, no período posterior a matemática passa a ser pensada na sua distância absoluta em relação à linguagem. A rigor, segundo o mesmo autor, não se pode sequer falar em *linguagem*, a respeito dos formalismos. E são os próprios filósofos ingleses da análise — descendentes de B. Russell e de Wittgenstein e, a esse título, insuspeitos — que insistem nessa radical heterogeneidade<sup>19</sup>.

*“Certes, l’analyse classique avait déjà reconnu un disparate analogue entre les concepts empiriques et les concepts de la logique; mais cette dichotomie est très insuffisante. Parler de nos sensations, par exemple, c’est jouer à un jeu linguistique. Parler des objets c’est jouer à un autre jeu très différent: qui veut réduire l’un à l’autre fait comme celui qui parlerait du tennis en termes de football. On ne peut démontrer la hiérarchie des concepts d’une langue, comme voulaient faire les analystes classiques, parce que en son principe, et non en vertu de je ne sais quel défaut de la langue, une telle hiérarchie n’existe pas.”*<sup>20</sup>.

E, curiosamente, talvez seja no interior da lingüística “estruturalista” que poderemos encontrar as razões que permitem a afirmação dessa radical heterogeneidade. Com efeito, o princípio dessa lingüística reside na afirmação da dependência do significado em relação aos signos que a manifestam. Não há uma correspondência, ponto por ponto, entre dois universos independentes: a linguagem e o pensamento. Pelo contrário, a significação emerge no espaço “vazio” que separa dois signos: ela é diferencial ou diacrítica. Como diz Merleau-Ponty:

<sup>19</sup> Cf. *La Philosophie Analytique, cahiers de Royaumont* (nºIV, ed. Minuit, 1962). J. O. URMSOON faz a história da filosofia analítica, B. Williams, G. Ryle, P. F. Strawson, J. Austen.

<sup>20</sup> [Decerto, a análise clássica já reconheceria um disparate análogo entre os conceitos empíricos e os conceitos da lógica; tal dicotomia, porém, é muito insuficiente. Falar de nossas sensações, por exemplo, é jogar um jogo lingüístico. Falar dos objetos é jogar um outro jogo, muito diferente: quem quisesse reduzir um ao outro procederia como quem falasse de tenis em termos de futebol. Não se pode demonstrar a hierarquia dos conceitos de uma língua, como queriam os analistas clássicos, porque em seu princípio, e não em virtude de não sei que defeito da língua, uma tal hierarquia não existe.] J. O. URMSOON, p. 16-17.

“Aprendemos com Saussure que os signos, individualmente, nada significam, que cada um deles expressa menos um sentido do que uma separação de sentido entre ele próprio e os outros.”<sup>21</sup>

No domínio do discurso ou da linguagem, “natural”, o dizer e o calar se entrelaçam intimamente: a significação não aparece dentro da luz total: mas apenas nos meios tons do crepúsculo, entre o cão e o lobo. Assim cada língua histórica (ou cada estilo e cada obra) corresponde a uma certa escolha do que deve ser dito e do que deve ser calado.

“Pois bem, se libertamos nosso espírito da idéia de um *texto original* cuja tradução ou versão cifrada seria nossa linguagem, veremos que a idéia de uma expressão *completa* constitui um sem-sentido, que toda linguagem é indireta ou alusiva; é, se se quiser, silêncio. A relação entre o sentido e a palavra já não pode ser esta correspondência ponto por ponto que sempre temos em vista. Saussure assinala ainda que o inglês ao dizer *the man I love* exprime tão completamente como o francês que diz *l’homme ‘que’ j’aime*. O relativo, dir-se-á, não está expresso pelo inglês. A verdade é que, em vez de está-lo por uma palavra, está por um branco entre as palavras que ele introduz na linguagem. Mas não dizemos, todavia, que aí está subentendido. Essa noção de subentendido exprime ingenuamente nossa convicção de que uma língua (geralmente nossa língua natal) conseguiu captar em suas formas as próprias coisas e que toda outra língua, se quiser também alcançá-las, deve usar, ao menos tacitamente, instrumentos semelhantes. [...] A ausência de signo pode ser um signo e a expressão não é um ajuste a cada elemento do sentido de um elemento do discurso, mas uma operação da linguagem sobre a linguagem que subitamente se descentra em direção do seu sentido. Dizer não é por uma palavra sob cada pensamento: caso o fizéssemos, nada seria jamais dito, não teríamos o sentimento de viver na linguagem, e permaneceríamos em silêncio, porque o signo se eclipsaria imediatamente diante de um sentido que seria o seu e porque o pensamento jamais voltaria a encontrar mais do que pensamentos: aquele que quer exprimir e aquele que formaria com uma linguagem totalmente explícita. [...] A linguagem é por si oblíqua e autônoma e, se chega a significar diretamente um pensamento ou uma coisa é apenas por um poder segundo, derivado de sua vida interior.”<sup>22</sup>

Mas que significaria este reconhecimento de uma finidade essencial do discurso — ou de seu caráter sempre indireto — senão,

<sup>21</sup> M. MERLEAU-PONTY, *op. cit.*

<sup>22</sup> M. MERLEAU-PONTY, *op. cit.*

quando se trata, como é nosso caso, da filosofia e não apenas da linguagem corrente, de uma escandalosa cumplicidade com a equivocidade da linguagem filosófica? Se assim fosse, estaríamos à mercê de um duplo ataque: 1) a crítica do lógico que aqui veria apenas a confissão de que a filosofia corresponde a uma espécie de doença da linguagem, de um uso do discurso para além dos limites dentro dos quais é legítimo, para além de uma possível decisão entre a falsidade e a verdade; 2) o ataque do estruturalista que aí veria apenas uma recusa de compreender integralmente o texto, uma recusa interessada, que abriria um amplo espaço para a liberdade ou arbitrariedade da “interpretação” Mas não estamos aqui diante de uma cumplicidade com a linguagem equívoca, e de um uso da equivocidade como o território privilegiado do devaneio. Trata-se, como já foi sugerido, de reconhecer que o discurso filosófico é irredutível à linguagem simbólica e que sua pretensão de verdade o coloca numa relação com o Ser e com o significado que o obriga a passar a uma nova instância. Mais próximo da linguagem de todos os dias, pois o discurso filosófico pode alimentar-se do “volume interno” dessa linguagem, é ao mesmo tempo mais distante dela, pois é a problematização global do alcance da linguagem. Como diz Paul Ricoeur:

*“C’est dans la structure même de la réflexion que réside le principe d’une limite des exigences de la logique symbolique; s’il n’y a pas quelque chose comme le transcendental, l’intolérance de la logique symbolique est sans réplique; mais si le transcendental est une dimension authentique du discours alors reprennent force les raisons qu’on oppose à la prétension du logicisme de mesurer tout discours à son traité des arguments et qui nous ont paru rester ‘en l’air’, faute de fondement.”<sup>23</sup>*

\*

Como e porque emerge aqui o tema do transcendental? Que significa atribuir, aqui, uma dimensão transcendental ao discurso? Ao contrário do que poderia parecer, nada há aqui de um *deus ex machina* que transportasse para nós o *onus probandi*. Referir a uma

<sup>23</sup> [É na própria estrutura da reflexão que reside o princípio de um limite das exigências da lógica simbólica; se não há algo como o transcendental, a intolerância da lógica simbólica não tem réplica; mas, se o transcendental é uma dimensão autêntica do discurso, então ganham força, novamente, aquelas razões que é possível opor à pretensão do logicismo, a de medir todo discurso com seu tratado dos argumentos, e que, na falta de fundamento, nos pareceram ficar ‘no ar’.] P. RICOEUR, *De l’Interprétation*; Paris, Seuil, p. 60.

dimensão transcendental do Discurso nada mais aqui significa, pelo menos em um primeiro momento, do que apontar, em negativo, para a *metafísica* implícita no estruturalismo e em sua concepção da linguagem filosófica. Essa referência nos serve para mostrar como o ideal da explicitação total nos reenvia de alguma maneira a um *objetivismo* metafísico. À idéia de *verificação* do positivismo, corresponde à idéia estruturalista da explicitação da estrutura da argumentação e tanto uma idéia como a outra nos reenviam a uma concepção da idéia de Verdade que repousa, sem sabê-lo, sobre a ontologia do Grande Objeto. A recusa da ambigüidade é, amiúde, mais do que uma simples vontade de compreender até o fim, ela é freqüentemente o resultado de uma atitude que faz da Verdade um *objeto*. Ou de uma atitude que transforma o pensamento em argumento, em demonstração. Invocar o tema do transcendental significa, em nosso caso, apontar para a possibilidade de uma compreensão mais vasta do pensar filosófico e de uma recusa de decidir, desde o início, a respeito da natureza da verdade.

Mas o estruturalismo, na medida em que se recusa a pensar o Discurso a não ser no interior do espaço que ele próprio constitui, ou que se recusa a se aproximar de uma filosofia a partir de uma outra filosofia já constituída, não escapa justamente a toda ingenuidade filosófica e a todo dogmatismo? O estruturalismo considera, justamente, cada filosofia como uma “nova edição do real” e não postula nenhuma realidade comum que a preceda a partir da qual seja possível julgá-la em sua adequação ou em seus limites. Cada filosofia é uma mônada que se constitui como tal justamente na medida em que corta as amarras com a linguagem comum de que emerge. Nenhuma continuidade há entre a experiência pré-filosófica da cultura e da linguagem e a filosofia enquanto tal. Mas não poderíamos dizer que cada universo do discurso emerge do *koinos cosmos* da percepção? Reportando-nos a Merleau-Ponty, poderíamos encontrar, no paradigma da percepção, uma maneira de evitar, ao mesmo tempo, o objetivismo dogmático (pois o horizonte envolvente da percepção é *transcendental* e não coincide com a totalidade das coisas percebidas) e o monadismo, já que todas as filosofias *falam da mesma coisa* e, até certo ponto com a mesma linguagem, abrem-se para o mesmo mundo e para o mesmo ser. Não há dúvida que permanece a aporia de que parte o estruturalismo — a relação entre a filosofia e a sua história não vê eliminada dogmaticamente a sua

problematicidade —, mas o que se ganha é a possibilidade de legitimar a polêmica filosófica (a promiscuidade entre os “sistemas”)\* e a reconhecer a pretensão de verdade das várias filosofias. De outra maneira, toda polêmica seria condenada como desconhecendo a própria natureza da filosofia e o leitor — supondo que tivesse acesso ao coração do discurso — deixaria de ser “envolvido” por ele.

Uma vez operada essa mudança de atitude, a obra deixa de ser fechada em si mesma objetivada, na condição de série estruturada de argumentos sobre um Ser que ela própria secreta. Ela passa a ser considerada como um interrompido diálogo sobre..., que pode ser reassumido e retomado em seu ponto final, que nos permite retomar a Palavra e interrogar essa voz que se tornou muda a respeito do mundo que nos cerca e do Ser que habitamos. Aristóteles definia a ciência como *exis* (*habitus*) da alma; com isto, queria significar a passagem da ciência — como sistema de juízos — à atualidade pela operação da alma que reitera tais juízos. Lendo e interrogando a obra, a filosofia passa a ser *exis* não apenas na medida em que é ressurreição do sistema de argumentos gravados na obra, mas também no sentido de que os prolongamos para o “fora” que os circunscreve, retomando o fio interrompido do Pensar. E do pensamento poder-se-á dizer o que já se disse do mar, que é *toujours renouvelée*. E em cada obra, em cada sistema “morto”, como em cada concha que o mar lança à praia, sempre será possível escutar o murmúrio constante do pensamento vivo que se renova.

Nota marginal do autor: “A promiscuidade do sistema no interior do campo aberto pelo dizer grego. O passado filosófico não está *atrás* de nós mas *em nós*. ”





## A REPRESENTAÇÃO DO ESPAÇO EM CÉZANNE: UMA DISSERTAÇÃO DE 1966\*

PAULO EDUARDO ARANTES

O *negro Scipião* denuncia as marcas das influências que se entrelaçam, como lembra Serullaz: a de Greco no alongamento do corpo, a de Caravaggio no claro-escuro e a de Géricault na técnica<sup>1</sup>. E é ainda Serullaz quem assim define o estilo inicial de Cézanne: “uma técnica vigorosamente emplastrada e um claro-escuro violentamente contrastado de tipo caravagesco; seu estilo é realista e de um romantismo barroco e exaltado”<sup>2</sup>. Uma compartimentação semelhante entre os estilos das obras iniciais é também apontada por Maurice Denis — a aproximação inicial com El Greco e com os barrocos italianos e, em seguida, a iluminação da palheta e a adoção de alguns princípios do estilo impressionista<sup>3</sup>. A indicação de tais similitudes nos faz ver como *O negro Scipião*, por exemplo, ou a *Madalena ou a dor*, inscrevem-se ainda no universo da representação clássica do espaço — o que parece se revelar em negativo ao se percorrer as telas posteriores de Cézanne: assiste-se à dissolução do espaço clássico e ao surgimento dos primeiros esboços de um novo espaço.

O que a obra de maturidade de Cézanne sugere insistentemente, no que diz respeito à organização do espaço, é uma representação do espaço bem diversa de uma pura construção de volumes tridimensionais, que procurasse uma manifesta aparência escultural. Como entender, então, a preocupação de Cézanne com os volumes? Em Cézanne, o que se verifica é uma absoluta solidariedade entre os volumes e aquilo que Loran<sup>4</sup> chama de “espaço negativo”, isto é, a região que os circunda. São indissolúveis os volumes, o espaço que os envolve e o plano bidimensional da

Dissertação final do curso de Estética de 1966, ministrado pela Professora Gilda de Mello e Souza. A Comissão Executiva adverte: é um pouco à revelia do ex-aluno que este texto é ora publicado. Abre, porém, espaço para que outros ex-alunos também tenham lugar nesta seção.

<sup>1</sup> Maurice SERULLAZ, *Les Peintres Impressionnistes*, Pierre Tisné, 1959, p. 121.

<sup>2</sup> *Idem*.

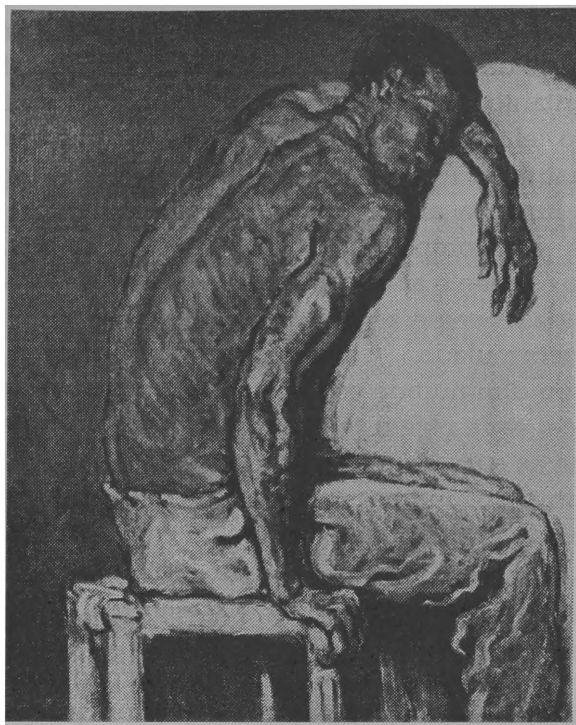
<sup>3</sup> Maurice DENIS, *Du symbolisme au Classicisme*, Hermann, 1964, p. 159-160.

<sup>4</sup> Erle LORAN, *Cézanne's Composition*. University of California Press, 1946.

pintura. É precisamente uma representação do espaço onde não há uma ruptura artificiosa entre a terceira dimensão e o plano do quadro, o que encontramos na obra de Cézanne.

Perguntar pela representação do espaço é ao mesmo tempo procurar dar conta da percepção da profundidade na obra pictórica. Pode-se já ver aquilo que a pintura de Cézanne não é: a profundidade tomada de uma terceira dimensão — algo como que a conclusão de um silogismo “visual”, do qual as duas dimensões que definem o plano do quadro seriam as premissas e que parecesse perfurar a superfície da tela, enfim, uma ilusão, fruto de uma sábia combinação das linhas e planos. A pintura não é mais tomada como uma “representação”: isto é, o modo de presença do espaço tridimensional naquilo que por si mesmo anuncia a sua ausência, o quadro como uma coisa plana — neste sentido, a representação pictórica seria a representação daquela que se crê objetivamente “ver” no mundo dos objetos. Na verdade é a sucessão dos planos e das cores, das regiões claras e escuras, que nos parece mostrar uma profundidade prestes a se constituir — é assim que a ausência da perspectiva clássica não compromete a expressão da profundidade na pintura de Cézanne. Tudo se passa como se a profundidade fosse o resultado das operações do olho “inteligente” que percorre a série de planos que se articulam na tela: são os próprios elementos picturais que parecem procurar uma situação de equilíbrio que se resolve na manifestação de uma terceira dimensão. Lhote dirá que a profundidade em pintura é obra do espírito: “cada campo rechaça o outro, e o olho, observando adiante para logo volver atrás, esforça-se, deste modo, para realizar a terceira dimensão. O gênio consiste em compensar, pela repetição constante de cada fenômeno, todo retrocesso por um avanço igual. Sem este ardil, o olho iria buscar o fundo imediatamente, sem excitar-se com estas resistências sucessivas que, ao demorar sua conquista do espaço, procuram-lhe um prazer sutil. Esta profundidade realizada pelo espírito é, como se compreenderá, de outra qualidade, de outra essência, diremos, do que a profundidade física”<sup>5</sup>. Como se vê, para além da perspectiva clássica, a profundidade é sugerida pela disposição dos elementos do quadro e pelo itinerário que oferecem à exploração do olhar: exploração “ideal” e não física — a profundidade não é alcançada imediatamente como um “objeto”

<sup>5</sup> André LHOTE, *Tratado del Paysage*, trad. Payró, Poseidon, 1955, p. 34.



Paul CÉZANNE (Aix-en-Provence, 1839-1906)  
O negro Scipião (*Le nègre Scipion*), c. 1865  
Óleo sobre tela, 107 x 83 cm

É uma profundidade sugerida o que encontramos nas telas de Cézanne: aqui, não importa qual o “motivo” tratado, o quadro permanece fiel ao seu destino bidimensional. Através da compensação de volumes, cada plano, no momento em que se dirige para o “fundo”, é remetido por um outro novamente à situação primitiva de frontalidade, de sorte que a profundidade sugerida se harmoniza com a superfície plana da tela.

Na *Sainte Victoire vista de Bellevue*, os volumes cumprem um movimento circular no espaço, que se inicia no canto esquerdo da tela. Convém observar que este processo é garantido pela própria organização do espaço efetuada na tela: os volumes se movem, percorrem o espaço sem o concurso da perspectiva científica — como nos clássicos — ou da luz e sombra — afastamo-nos do impressionismo, onde as formas são evanescentes como em um nevoeiro. Na *Paisagem em La Roche-Guyon* transparece a completa dissolução da perspectiva científica: na estrada o que encontramos é

a supressão do “ponto de fuga”, de toda convergência de tipo clássico; o espaço da estrada articula-se com os demais planos da tela, sem que no entanto seja abandonada a sugestão da profundidade — pelo contrário, ela é o resultado explícito do olho que percorre a estrada: “a natureza é mais profundidade do que superfície”, diz Cézanne<sup>6</sup>. A luz e o ar passam a ser os elementos constitutivos fundamentais da composição espacial de Cézanne: o “espaço negativo” não é senão o ar que envolve os volumes “positivos”. Uma vez abandonada a perspectiva científica, o problema do tamanho dos objetos é reformulado. Cézanne não organizará sua escala aumentando ou diminuindo os objetos de acordo com as normas do espaço clássico; cada objeto tem uma qualidade expressiva própria que determina as suas dimensões — a distância não mais as define. Cézanne deforma segundo as significações que descobre nos objetos, conformando-os às exigências espaciais da composição. A estrada da *Paisagem em La Roche-Guyon* é transformada em uma forma bidimensional. A profundidade é sugerida pela “tensão” entre as diversas massas: como nota Loran, a estrada parece continuar por detrás da parede de alvenaria. A profundidade não é mais o efeito da perspectiva, mas sim da composição dos planos que se escalonam e nos remetem de um a outro; para se manifestar aos olhos do espectador não tem mais necessidade de perfurar a tela: a terceira dimensão e a superfície plana do quadro não são duas naturezas incompatíveis, e que a perspectiva clássica procuraria conciliar. E Merleau-Ponty poderia dizer: “a profundidade nasce sob meu olhar porque ele procura ver alguma coisa”<sup>7</sup>.

A mesma eliminação do ponto de fuga, para onde convergem as linhas mais significativas do espaço organizado pelo pintor, podemos reencontrar na *Alameda através dos Castanheiros*, no Jas de Bouffan. A perspectiva do traçado do caminho entre as árvores é sensivelmente modificada; não há mais a convergência típica como a de um funil; o plano da alameda é como se fosse paralelo ao plano frontal constituído pela própria tela. A distância não esmaece as cores e as formas dos objetos, a profundidade não é mais significada por uma atmosfera diluída. Por outro lado, vê-se como a combinação das folhagens faz com que o plano mais recuado — a extremidade da alameda — seja projetado novamente para o primeiro plano,

<sup>6</sup> Segundo Emile Bernard, citado por LORAN, *op. cit.*, p. 31.

<sup>7</sup> MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la Perception*. Paris, Gallimard, 1945; p. 304.

permitindo ao olhar realizar a experiência integral da profundidade: esta desdobra-se inteiramente sobre o plano que se tem diante de si.

A aquarela *Estrada para Gardanne*, de certo modo, apresenta-nos a “compensação de volumes” de que fala Lhote no *Tratado da Paisagem*. O primeiro plano é concentrado, as árvores da esquerda grandemente diminuídas, ao passo que os edifícios do fundo expandem-se e adquirem uma expressão ponderável no interior da composição. É este balanceamento que orienta a organização da terceira dimensão no próprio plano que define a natureza da tela: vê-se, uma vez mais, que a pintura jamais nega o seu caráter propriamente mural. A *Estrada sinuosa diante de Sainte-Victoire* mostra-nos a montanha como que intumescida em relação aos demais componentes da paisagem; e, ao invés de se diluir na atmosfera, sua nitidez é completa, seu aspecto monumental, acentuado. Para alcançá-la não necessitamos, por assim dizer, fatigar nosso olhar, os volumes dos primeiros planos a ela nos conduzem e novamente da montanha somos reenviados ao primeiro plano: a distancia que nos separa da montanha não desfaz a significação bidimensional da tela.

Ao comparar uma das versões da *Sainte-Victoire* de Cézanne com a *Sainte-Victoire* de Renoir, Loran nos faz ver o que afasta Cézanne dos impressionistas. Na tela de Renoir, a montanha encontra-se ao fundo, como que instalada no ponto extremo de um túnel afunilado, constituído pelas árvores do primeiro plano; a figura da Sainte-Victoire é difusa e na iminência de se desagregar na atmosfera — fundamentalmente a sua representação ainda radicaria na tradição renascentista da figuração espacial. A montanha aparece-nos distante e ao observá-la somos como que obrigados a abandonar as outras regiões da tela. “Profundidade e espaço não são compensados”, diz Loran<sup>8</sup>. Pois é uma compensação desta ordem o que se encontra realizado na versão de Cézanne: “caminhando” na direção da montanha, esta nos remete em seguida ao volume constituído pelas árvores do canto direito. Se o espaço de Renoir não é senão uma pirâmide, cuja direção do vértice é assinalada pela Sainte-Victoire, inscrita no cubo renascentista, em Cézanne é um novo espaço, voltado sobre si mesmo, percorrido circularmente, fechado, que se oferece ao espectador. A *Sainte-Victoire* de Cézanne permanece consistente e como que desdobrada no primeiro plano, e

<sup>8</sup> LORAN, *op. cit.*, p. 100.

ao mesmo tempo ancorada num espaço em que a profundidade está presente — estamos além da “perspectiva aérea” impressionista: é como se a montanha de Sainte-Victoire fosse reencontrada por detrás da atmosfera.

Se a apreensão impressionista do espaço ainda é clássica, em Cézanne já não é mais. O problema da figura, do contorno — a linha e a cor — tal como é resolvido pelo impressionismo, parece ilustrar a presença do passado no interior de seu estilo. Na verdade, os impressionistas não fazem senão se decidir por um dos extremos — o que se pode dizer com alguma verossimilhança. É neste sentido que Francastel assinalará a *grille* impressionista: “há superposição de um sistema de observação e de um sistema de representação que não são mais reconhecidos como equivalentes”<sup>9</sup>. Linha e cor são dissociados e o privilégio é conferido à segunda — mas a cor não deixa de ser policiada. Referindo-se ao *Boulevard des Capucines*, lembra ainda Francastel: “se a tela de Monet é finalmente legível é porque a sementeira das manchas coloridas não é anárquica. As manchas se inserem em uma ordem figurativa e é evidente que esta ordem de localização das formas, identificadas com volumes, objetos, bem como com suas posições recíprocas no espaço, é isto mesmo que implica a realização da perspectiva tradicional”<sup>10</sup>. No caso do contorno dos objetos, por exemplo, Cézanne escapará ao dilema de ou não assinalar nenhum ou marcar apenas um. Com efeito, uma alternativa como esta somente é possível dentro dos limites traçados pela representação clássica do espaço. Aprisionar o objeto através de um único contorno é como que transformar a figuração da pintura em geometria, é sacrificar a profundidade, diz Merleau-Ponty, eliminar a “dimensão que nos dá a coisa, não como exposta diante de nós, mas como plena de reservas e como uma realidade inesgotável”; ao contrário, abrir mão de todo contorno, é roubar aos objetos a sua identidade. É por isto que Cézanne, através da “modulação”, continua Merleau-Ponty, conferirá aos objetos vários contornos e o “olhar remetido de um ao outro apreende um contorno nascente entre eles tal como o faz na percepção”<sup>11</sup>. O mesmo acontece com os planos que se implicam mutuamente: é uma profundidade nascente que surge diante de nós.

<sup>9</sup> Pierre FRANCASTEL, *Peinture et Société*. Paris, Gallimard, 1965, p. 151.

<sup>10</sup> *Idem*.

<sup>11</sup> Maurice MERLEAU-PONTY, “Le doute de Cézanne” In: *Sens et Non-Sens*. Paris, Nagel, 1965, p. 25.

A atmosfera impressionista persiste ainda em *A ponte*, por exemplo, e no entanto, para além dela, é uma organização arquitetônica da paisagem — do “motivo” — o que realiza Cézanne. Os reflexos na água integram-se aos elementos sólidos; as folhagens das árvores nos dois cantos superiores da tela transformam-se em planos densos que se solicitam reciprocamente, constituindo algo como que um movimento circular que impulsiona a ponte em direção do primeiro plano. Em Cézanne, diz Lhote no *Tratado da Paisagem*, a “perspectiva italiana é substituída pela perspectiva sensível, a qual se descuida do ponto de fuga e, às vezes, concede mais importância a um objeto distante do que àquele que está situado em primeiro plano”





# "PRÓLOGO" A DESCARTES SEGUNDO A ORDEM DAS RAZÕES\*

MARTIAL GUÉROULT

*Nota: A monumental obra de Martial Guérout é das mais sólidas e seguras, pela lucidez, rigor e erudição; das mais discutíveis pela pretensão à verdade dos textos. Daí o justificável mal-estar de seus leitores; sejam os mais desgostosos e céticos perante um autor que diz tudo sobre os textos analisados, sejam os mais jovens, incumbidos da árida tarefa de enfrentar os difíceis textos do professor francês.*

*Pouco usual, a tradução e publicação de um prólogo justifica-se antes de tudo por ser, além da abertura de um livro há muito clássico, programa sucinto, direto e combativo da maneira gueroutiana de manejar os textos dos grandes pensadores, particularmente os do Grande Racionalismo. Não bastasse isso, é preciso assinalar o forte laço ainda hoje existente entre M. Guérout e o Departamento de Filosofia da USP: tanto pelas aulas que em vida o professor proferiu em São Paulo quanto pelo estudo de suas obras, que formaram e formam não poucos de nossos professores.*

*O fato de ainda hoje as análises extremamente técnicas de Guérout não terem perdido o interesse e seu método permanecer entre nós como propedêutica e objeto de discussão (veja-se, por exemplo, o texto inédito de Bento Prado Jr. publicado nesta revista) é prova do vigor de sua obra. Esta resistência ao tempo é sinal de que, gostemos ou não, um autor se nos tornou indispensável.*

*Finalmente, cabe informar que a tradução ora apresentada é o primeiro fruto de um projeto de tradução, a partir do francês, de mais de uma dúzia de livros de filosofia. Do projeto participam alunos de graduação e de pós-graduação do Departamento de Filosofia da USP.*

(H. S.)

"Desconfiar daqueles jogos de reflexão que, sob o pretexto de descobrir a significação profunda de uma filosofia, começam por negligenciar a sua significação exata" — esta máxima de Victor Delbos foi constantemente a nossa, enquanto escrevíamos a presente obra. Ela subordina o "compreender" ao "explicar"

É possível, com efeito, imaginar o compreender sem o explicar, quando, acreditando compreender a outrem, não se compreende, a esse propósito, senão a si mesmo. Tal ilusão nasce sempre que a fantasia prevalece sobre o entendimento. Fica então satisfeita uma imaginação viva e impaciente que, em vez de se empenhar nas malhas estreitas de um texto, neste encontra a ocasião para livremente levantar seu vôo, sob a condição de voltar, de tempos em tempos, empoleirando-se em referências exibidas no rodapé das páginas. Ao proceder por iluminações antes que por análise estrita, decerto essas generosas efusões podem encontrar, aqui e ali, alguma verdade, mas como graças um feliz acaso, tal como a borboleta que, à noite, vem se chocar com o globo luminoso em torno do qual ela ficava a girar. Se podem proporcionar o sentimento do “compreender”, é em proveito de uma doutrina romanceada em que o romance impõe, à doutrina, perspectivas e climas estranhos a ela.

Sem dúvida, ao variar incessantemente a luz que ilumina as obras, nestas a mudança de gerações indica, alternadamente, o relevo de certos pensamentos. Tais jogos de luz, porém, deixam o monumento intacto. Inteiramente outra é a interpretação romanceada que perverte a alma e o estilo, como o virtuose que ousasse tocar Mozart à maneira de Schumann, Chopin ou Ravel. Dirão: “Não há gosto em filosofia” Com certeza, se ela e sua história resultam na ciência. Mas então, parece que a exigência da verdade comanda o respeito pela alma e pelo estilo, assim como a exigência do gosto deveria comandá-lo em quem quer que fosse tentado a ver, na filosofia, um sucedâneo de música ou de literatura. Para se pôr mais à vontade, entretanto, a imaginação, desejosa de quebrar a dupla barreira do verdadeiro e do gosto, vê, nesse chamado ao autêntico, ao texto, a seus encadeamentos rigorosos, a suas precisas e ingratas obscuridades, uma impertinência, um desafio ao espírito; este, como todos sabem, nunca é ele próprio, a não ser quando contradiz a letra. O “demônio da filosofia” nada teria a fazer com o texto<sup>1</sup>.

Demônio, certamente! Menos certo, porém, que seja demônio da filosofia. É preciso desconfiar dos demônios: eles têm o costume de passar por aquilo que não são. Fantasistas e negadores (*Ich bin der Geist der stets verneint!*), pouco peso têm para eles a verdade e o texto.

<sup>1</sup> *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1950, relatório de defesas de tese, p. 435, col. b.

“Eu sou o espírito que sempre nega” — de acordo com a célebre fala de Mefistófeles, GOETHE, *Fausto*, V (Nota dos tradutores).

Entretanto, é no texto, e não na embriaguez dos demônios, que a filosofia, não sendo de modo algum vão delírio, pretende descobrir a chave do enigma proposto pela obra dos grandes gênios. E esse texto, será preciso explicá-lo.

O historiador dispõe, a esse respeito, de duas técnicas: a crítica propriamente dita e a análise das estruturas. A crítica (problema das fontes, das variações, evoluções etc.) foi amplamente exercida a propósito de Descartes: todos conhecem os notáveis trabalhos de Gilson, Gouhier, Laporte e outros. Ao contrário, a análise das estruturas não foi tentada o bastante. Léon Brunschvicg exerceu, por vezes, a força de espírito que nele se reconhece. Mas seu ponto de vista, comandado pela apologia tanto da inteligência e quanto da ciência matemáticas, permanece extrínseco. Para ele, trata-se menos de pôr a nu as estruturas demonstrativas e arquitetônicas da obra do que dissociar, como por meio de um reagente químico, dois elementos incompatíveis e hostis: o arcaico e o vivo; de fazer a separação entre o bom trigo do pensamento moderno, científico e criador, e o joio dos conceitos mortos, herança do “gramatical”; em suma, opor o Descartes ideal ao Descartes real.

O que intentamos aqui é a análise objetiva das estruturas da obra, especificamente das *Meditações*, que contêm o essencial da metafísica cartesiana. A descoberta de tais estruturas é capital para o estudo de toda filosofia, pois é por meio delas que se constitui seu monumento sob o título de *filosofia*, em oposição à fábula, ao poema, à elevação espiritual ou mística, à teoria científica geral, ou às opiniões metafísicas. Tais estruturas têm o caráter comum de serem demonstrativas, qualquer que seja a via escolhida, racional ou irracional. Sempre se trata de um processo de validação. Essa demonstração combina os meios lógicos com os meios arquitetônicos. A arquitetônica é o que aproxima a obra filosófica da obra de arte. A arquitetônica das belas artes, porém, concerne à simples possibilidade material da obra e à sua ação sobre a sensibilidade estética do sujeito. A da obra filosófica visa a inclinar ou a constranger a inteligência do sujeito a um juízo de ratificação relativo à verdade do ensino doutrinal.

Sem insistir nessa questão da qual trataremos em outro lugar, convém notar que Descartes, mesmo excomungando inteiramente a história da filosofia, no entanto, aqui e ali, em particular em sua carta a Voët, formulou excelentes regras de bom senso, as quais devem se impor a todo historiador: por exemplo, este princípio segundo o qual

“o que há de importante e de útil nos livros dos gênios superiores não consiste nestes ou naqueles pensamentos que deles é possível extrair; o fruto precioso que encerram deve brotar do corpo inteiro da obra”<sup>2</sup>

Sobre essa questão, justamente, Descartes tem verdadeiro horror a “pensamentos separados” E é bem evidente que, no que lhe concerne, o conflito das interpretações provém em boa parte do esforço para *epilogar*<sup>3</sup> o texto e proceder a golpes de referências disjuntas, as quais podem provar isto ou aquilo, o branco ou o preto. Tanto mais que os mesmos termos têm um sentido diferente, e até oposto, segundo o lugar em que se encontram na cadeia das razões. Basta negligenciar esse lugar para que as aberrações possam tomar livre curso. Pleiteia-se, sem dúvida, as diversas interpretações, alegando o temperamento do intérprete, sua situação existencial etc.: “Cada um com sua verdade” Seja! Porém, a verdade do sujeito que interpreta nos é perfeitamente indiferente, salvo quando se trata de algum pensador excepcional (Hüusserl, Brunschvicg, Jaspers etc.), de quem desejamos conhecer antes de tudo as reações pessoais. Ordinariamente, é a verdade de Descartes que reclamamos quando abrimos um livro sobre Descartes. Quanto ao juízo de Descartes sobre esses enfoques contraditórios, ele seria dos mais claros. Para ele, tais enfoques só poderiam ser falsos: “Todas as vezes em que dois homens têm sobre a mesma coisa um juízo contrário, é certo que um deles se engana. Mais que isso, nenhum deles possui a verdade, pois, se tivesse um enfoque claro e nítido, poderia expô-la a seu adversário de tal modo que acabaria forçando sua convicção”<sup>4</sup>.

Não deixa de ocorrer que cada um continue a proclamar que somente o seu Descartes é o correto, e com tanto mais força quanto mais falsificado ele foi. É infinitamente pouco provável, de outro lado, que algum dia um intérprete consiga, como deseja Descartes, “forçar a convicção de seu adversário”, pois aqui se trata de uma matéria em que a imaginação sempre corre o risco de obscurecer o enfoque do entendimento. Por isso, em vez de reivindicar para si, — o que é humano, porém derrisório —, a exclusividade da verdade,

<sup>2</sup> Carta a Voët, VIII, B, p. 41. (Todas as nossas referências remetem, salvo indicações em contrário, à edição Adam-Tannery).

<sup>3</sup> O termo é de Descartes, ou, ao menos, de seu tradutor Clerselier (segunda edição das *Meditações*, 1661): ele verte a expressão latina *in singulas tantum clausulas argutari* (*Med.*, Praefatio, VII, p. 9-10).

<sup>4</sup> Regula 2, *Regulae* X, p. 363.

seria preferível interrogar-se inicialmente sobre seu método, para ver se ele é conveniente. Seria posta, ao menos, uma questão cartesiana, visto que, segundo Descartes, um método ruim nos afasta infalivelmente do verdadeiro, ao passo que um bom nos conduz a ele infalivelmente, exceto, bem entendido, os erros de aplicação inerentes à natureza humana.

Ora, parece que uma vez satisfeitas as exigências da crítica histórica, o melhor método seja, no caso, analisar as estruturas da obra. Recomendável para todas as filosofias, aqui tal análise parece particularmente necessária. A filosofia cartesiana se quer rigorosamente demonstrativa. Seu autor não cessa de repetir que segue a ordem dos geômetras, que não há boa demonstração em filosofia que não seja matemática, que sua obra não pode ser captada por aqueles que não têm o espírito matemático. Salta aos olhos, por conseguinte, que é preciso se esforçar para compreender tal filosofia por meio de suas demonstrações, e tais demonstrações segundo o espírito matemático. Logo, é preciso antes de tudo pôr a nu essa *ordem das razões* que, aos olhos de Descartes, é a condição *sine qua non* do valor de sua doutrina: “Jamais aconselharei ninguém”, escreve ele, “a [...] ler [meu livro], se não àqueles que quiserem meditar seriamente comigo. Mas para aqueles que não se preocuparem muito com a ordem e com a ligação de minhas razões [*rationum mearum seriem et nexum comprehendere non curantes*], eles se divertirão ao epilogar cada uma das partes como muitos fazem. Estes, digo, não terão grande proveito na leitura deste tratado”<sup>5</sup>.

Ora, o cuidado com esse *nexus*, com essa *series rationum* não aparece na maior parte dos comentadores. Mesmo intérpretes que, como Hamelin, parecem seguir a ordem, vêem nela somente uma sucessão biográfica e não um encadeamento racional; na realidade, só fazem observar a seqüência simplesmente cronológica das matérias. A maior parte dos demais críticos só faz considerar em separado, ou por turnos, as diversas matérias: *A Liberdade em Descartes*, *O Pensamento em Descartes*, *Deus em Descartes* etc. Ora, trata-se ali de um modo de proceder que repugna tanto ao espírito quanto à letra da

<sup>5</sup> *Meditações*, Praefatio, VII, p. 9-10. “Não se poderia desejar nada mais em matéria de filosofia, se não poder oferecer uma demonstração matemática” (A Mersenne, 30 de agosto de 1640, III, p. 173, l. 15-18). “Tudo deve ser deduzido com tal evidência que isto poderá valer como uma demonstração matemática”, embora ele “suponha que os leitores de seus escritos [...] ao menos [...] têm o espírito apropriado para compreender as demonstrações matemáticas” (*Princípios*, II, art. 64).

doutrina. “Proceder por matéria não é bom”, diz Descartes, “senão para aqueles cujas razões *estão separadas*”<sup>6</sup>. É impossível, por esse meio, “provar bem”<sup>7</sup>.

A precisa restituição da ordem permitirá fixar, de modo não menos preciso, a significação profunda da doutrina e revelará aspectos amiúde ignorados. Nossa intenção, todavia, não foi produzir a todo custo algo de novo, mas sim, algo de exato. O banal, para nós, vale mais que o inédito, se um é verdadeiro e o outro é falso. Nossas conclusões são, na maior parte das vezes, favoráveis à idéia tradicional que se teve de Descartes. Aqui será reencontrado aquele que, tendo ganho cinco ou seis batalhas decisivas da inteligência, nos diz estar seguro de ganhar duas ou três outras, as necessárias para a realização de todos os seus desígnios<sup>8</sup>. Será reencontrado o pensador de granito que, a respeito de angústia, não conhece outra que não seja a da verdade; supondo que seja possível chamar de angústia a vontade inflexível e a certeza inteiriça de a descobrir. Não lhe será feita a injúria de o liqüefazer nos complexos de ansiedade, culpabilidade e outras psicastenias ao gosto do momento. Este profundo monumento, sólido e geométrico, como um fortaleza construída ao modo de Vauban, não poderia evidentemente agradar a todos os nossos contemporâneos. A verdade histórica é o que ela é. É preciso fechar os livros de história se ela vos choca. Evitar-se-á, em todo caso, travesti-la para torná-la agradável. É o conselho que nos dá Descartes para todas as espécies de verdade, inclusive para aquelas que concernem a nós mesmos: “De modo nenhum aprovo que se trate de obter algo nutrindo falsas imaginações. Por isso, vendo que é uma perfeição maior conhecer a verdade, ainda que seja para nossa própria desvantagem, em vez de ignorá-la, confesso que mais vale ser menos alegre e ter mais conhecimento. Além disso, ao ter mais alegria, não é sempre que se tem o espírito mais satisfeito; as grandes alegrias, ao contrário, são

<sup>6</sup> O grifo é nosso.

<sup>7</sup> Carta a Mersenne, 24 de dezembro de 1640, III, p. 266-267.

<sup>8</sup> *Discurso do Método*, Sexta Parte, VI, p. 67.

ordinariamente mornas e sérias, e somente as medíocres e passageiras são acompanhadas pelo riso”<sup>9</sup>.

<sup>9</sup>Carta a Elisabeth, 6 de outubro de 1645, IV, p. 305.





## ALGUMAS CARTAS DE STÉPHANE MALLARMÉ\*

**Nota do tradutor:** Stéphane Mallarmé (1842-1898) é certamente um dos maiores poetas modernos, ainda que sua obra poética seja parca; todavia a tradução oferecida é de algumas de suas cartas, que no conhecimento do tradutor são inéditas em português. A correspondência do poeta é interessante, pois nela Mallarmé procura refletir a partir de problemas que lhe surgem no decorrer de seu “ofício”; ele é um autor em que se verifica a relação entre poesia e reflexão, sem que uma sufoque a outra. No que se refere à tradução, tentou-se o máximo respeito ao original, ou seja, não há nada que pareça uma “invenção”, ou coisa que o valha. Como aviso ao leitor, vale dizer que o original apresenta suas “estranhezas”, sobretudo, sintaticamente. As elipses, por exemplo, são um recurso exponenciado pelo poeta, cabendo à tradução, portanto, reproduzi-las; assim, resta ao leitor preencher mentalmente as lacunas, ou, na leitura, procurar um meio para compreendê-las. No mais, a pequena seleção de três cartas e um fragmento é do tradutor, sendo o intuito desta seleção evidenciar um pouco a relação desse poeta com o filosófico, afinal de Mallarmé já se falou até em um “Hegel oculto”. A edição utilizada para a tradução é a de Bertrand Marchal, publicada pela Gallimard em 1995, *Correspondance complète* (1862-1871); salvo as indicações de Nota do Tradutor (N. do Tr.), Marchal é responsável pelas notas—sendo que algumas não foram traduzidas, optou-se por aquelas que fossem documentais, deixando-se de lado as mais interpretativas.

\* Tradução de Anderson Gonçalves.

## A HENRI CAZALIS<sup>1</sup>

Tournon, Sábado de manhã

[28 de abril de 1866<sup>2</sup>]

Meu caro Henri,

É preciso confessar que tu abusaste com estranha malícia de uma palavra lançada num sorriso, e que naturalmente desmentia a carta que te escrevi no ano novo e que abandonaste sem um aperto de mãos. Eu esperava sempre<sup>3</sup>.

—Tenho pois três meses para te contar em grandes traços; é assustador no entanto! Eu os passei obstinado em *Hérodiade*<sup>4</sup>, minha candeia o sabe! Escrevi a abertura musical, quase ainda no estado de esboço, mas posso dizer sem presunção que ela terá um efeito inaudito, e que a cena dramática que tu conheces é, perto desses versos, apenas o que é uma vulgar imagem de Épinal comparada a uma tela de Leonardo da Vinci. Ainda me serão necessários três ou quatro invernos para acabar esta obra, mas terei feito, enfim, o que sonho ser um Poema, — digno de Poe e

Tournon, Samedi Matin

[28 avril 1866]

Mon cher Henri,

Il faut avouer que tu as abusé avec une étrange malice d'une parole jetée en un sourire, et que démentait naturellement la lettre que je t'écrivis pour le jour de l'an et que tu laissas sans un serrement de mains. Moi, j'attendais toujours.

— Je donc à te raconter trois mois à bien grands traits; c'est effrayant, cependant! Je les ai passés, acharné sur *Hérodiade*, ma lampe le sait! J'ai écrit l'ouverture musicale, presque encore à l'état d'ébauche, mais je puis dire sans présomption qu'elle sera d'un effet inouï, et que la scène dramatique que tu connais n'est auprès de ces vers que ce qu'est une vulgaire image d'Épinal comparée à une toile de Léonard de Vinci. Il me faudra trois ou quatre hivers encore, pour achever cette oeuvre, mais j'aurai enfin fait ce que je rêve

<sup>1</sup>Henri Cazalis (1840-1909), médico higienista e poeta, usava o pseudônimo de Jean Lahor. (N. do Tr.)

<sup>2</sup>Data provável desta carta.

<sup>3</sup>Mallarmé responde a estas palavras de Cazalis ( de 1º de abril): "... enfim é demasiadamente absurdo. Não mais nos ver e não mais nos escrever por causa de Hérodiade, a pálida! — Emmanuel me diz que meu silêncio te entristeceu, *povero*. Mas tu me rogaras para que não viesse te ver antes da partida de Hérodiade: tua porta estava fechada: um pouco por malícia, eu o confesso, acreditei dever respeitar a instrução que tu tinhas dado. "

<sup>4</sup>Poema de Mallarmé. (N. do Tr.)

que os seus não ultrapassarão.

Para te falar com esta segurança, eu que sou a vítima eterna do Desencorajamento, é preciso que entreveja verdadeiros esplendores!

Escavando os versos a este ponto, encontrei, infelizmente, dois abismos que me desesperam. Um é o Nada, ao qual aportei sem conhecer o Budismo, e ainda estou demasiadamente desolado para poder acreditar até mesmo em minha poesia e recolocar-me no trabalho que este pensamento esmagador me fez abandonar. Sim, *eu sei*, somos apenas vãs formas da matéria,— mas bastante sublimes para ter inventado Deus e nossa alma. Tão sublimes, meu amigo! que quero me dar esse espetáculo da matéria, tendo consciência dela, e no entanto erguendo-se furiosamente no Sonho que ela sabe não ser, cantando a Alma e todas as divinas impressões parecidas que se amontoaram em nós desde as primeiras eras e proclamando, defronte ao Nada [*Rien*]<sup>5</sup> que é a verdade, estas gloriosas mentiras! Tal é o plano de meu volume Lírico e tal será seu título, talvez, *A Glória da Mentira* ou a *Gloriosa mentira*. Cantarei como um desesperado!

Se viver tempo o bastante! Pois o outro vazio que encontrei é o de meu peito. Não estou verdadeiramente bem e não posso respirar longamente nem

être un poème, — digne de Poë et que les siens ne surpasseront pas.

Pour te parler avec cette assurance, moi qui suis la victime éternelle du Découragement il faut que j'entrevois de vrais splendeurs!

Malheureusement, en creusant les vers à ce point, j'ai rencontré deux abîmes, qui me désespèrent. L'un est le Néant, auquel je suis arrivé sans connaître le Bouddhisme, et je suis encore trop désolé pour pouvoir croire même à ma poésie et me remettre au travail, que cette pensée écrasante m'a fait abandonner. Oui, *je le sais*, nous ne sommes que de vaines formes de la matière — mais bien sublimes pour avoir inventé Dieu et notre âme. Si sublime, mon ami! que je veux me donner ces spectacles de la matière, ayant conscience d'elle, et, cependant, s'élançant forcenément dans le Rêve qu'elle sait n'être pas, chantant l'Ame et toutes les divines impressions pareilles qui se sont amassées en nous depuis les premiers âges, et proclamant, devant le Rien qui est la vérité, ce glorieux mensonge! Tel est le plan de mon volume Lyrique, et tel sera peut-être son titre, *La Gloire du Mensonge*, ou le *Glorieux Mensonge*. Je chanterai un désespéré!

Si je vis assez longtemps! Car l'autre vide que j'ai trouvé, est celui de ma poitrine. Je ne vais vraiment pas bien, et ne puis respirer longuement ni avec la

<sup>5</sup> Em todos os outros casos, em que aparece o substantivo “Nada”, é tradução de *Néant*. (N. do Tr.)

com a volúpia do bem estar. Enfim, não falemos disso. O que me entristece somente é pensar se estou destinado a apenas ver alguns anos, quanto perco de tempo para ganhar minha vida e quantas horas, que não mais terei, deveriam ser dadas à Arte!

Com efeito, quantas impressões poéticas eu teria se não fosse obrigado a cortar todos os meus dias, acorrentado sem descanso à mais tola e fatigante profissão<sup>6</sup>, pois dizer-te o quanto me cansam minhas aulas, cheias de vaías e pedras jogadas, seria querer afligir-te. Volto aparvalhado. Eis porque, meu amigo, fiz uso deste cruel labor noturno. Quanto a agora, repouso (ainda que não participe da primavera que me parece a milhões de léguas por detrás de minhas janelas) e, fugindo do caro suplício de Hérodiade, em primeiro de maio recomeço o meu *Fauno*<sup>7</sup>, tal como o concebi, verdadeiro trabalho estival!

Vou me interromper apenas para a correção de meus poemas do *Parnasse*, que espero logo receber as provas, se não se esquecerem de mim inteiramente. O que me dizes dos primeiros retoques me confrange<sup>8</sup>. No entanto, eles não podem ser maus em bloco; ou isto seria um signo de decadência. Eu que acredito numa superioridade real de agora sobre

volupté du bien-être. Enfin, ne parlons pas de cela. Ce qui m'attriste seulement, est de songer si je ne suis destiné qu'à voir quelques années, combien je perds de temps pour gagner ma vie, et que tant d'heures, que je n'aurais plus, devraient être données à l'Art!

En effet, que d'impressions poétiques j'aurais, si je n'étais obliger de couper toutes mes journées, enchaîné sans répit au plus sot métier, et au plus fatigant, car te dire combien mes classes, pleines de huées et de pierres lancées, me brisent, serait désirer te peiner. Je reviens, hébété. Voilà pourquoi, mon ami, j'ai usé de ce cruel labeur nocturne. Quant à maintenant, je me repose (bien que je ne participe pas au printemps, qui me semble à des millions de lieues derrière mes carreaux) et, fuyant le cher supplice d'Hérodiade, je me remets le premier Mai à mon *Faune*, tel que je l'ai conçu, vrai travail aestival!

Je ne m'interromprai que pour la correction de mes poèmes du *Parnasse*, que j'espère recevoir bientôt en épreuves, si l'on ne m'oublie pas tout à fait. Ce que tu me dis des premiers retoques me navre. Elles ne peuvent être mauvaises en bloc, cependant; ou ce serait un signe de déchéance. Moi qui crois à une supériorité réelle de maintenant sur autrefois, je le

<sup>6</sup> No original, "*au plus sot métier*" que faz ressonância à expressão: "*il n'est point de sot métier*" – em português corrente, "não há profissão ruim" (N. do Tr.)

<sup>7</sup> Poema de Mallarmé, "*L'après-midi d'un faune*" (N. do Tr.)

<sup>8</sup> "Esperamo-te no *Parnasse*. Mas Catulle acha que corriges demais e afinas demais os versos antigos."

outrora, acho-os excelentes, excetuando um ou dois que não são definitivos— e minha consciência me impede de não mudar nada. Tivesse eu desejado que Catulle<sup>9</sup> me indicasse os de que ele não gostava.

Adeus, meu bom Henri, não te inquietes com certas passagens de minha carta, não trabalharei à noite neste verão, mas retomarei minhas belas manhãs azuis. Não te aflijas, não mais, com minha tristeza que vem talvez da dor que me causa a saúde de Baudelaire<sup>10</sup>, que dois dias atrás acreditei morto (Oh! que dois dias! ainda estou aterrorizado da infelicidade presente).

Marie, que sempre está pálida e fraca, estende-te a mão fria, e Geneviève<sup>11</sup> uma verdadeira mulherzinha, já andando e falando, e que tu comerias de beijinhos, dá seu mais lindo sorriso em tua intenção e te oferece uma de suas piscadelas.

Adeus,

teu

STÉPHANE

trouve, à l'exception d'une, ou deux, qui ne sont pas définitives, excellentes; et ma conscience m'empêche de rien changer. J'eusse désiré que Catulle m'indiquât celles qu'il n'aimait pas.

Adieu, mon bon Henri, ne t'inquiète pas de certains passages de ma lettre, je ne travaillerai pas la nuit, cet été, mais vais reprendre mes belles matinées bleues. Ne t'afflige pas, non plus, de ma tristesse, qui vient peut-être de la douleur que me cause la santé de Baudelaire, que deux jours j'ai cru mort, (Oh! quels deux jours! je suis encore atterré du malheur présent).

Marie, qui est toujours pâle et faible, t'étend sa main froide, Geneviève une vraie petite femme, marchant, parlant, et que tu mangerais de baisers, prend son plus joli sourire à ton intention et t'offre une de ses papillotes.

Adieu,

ton

STEPHANE

<sup>9</sup> Trata-se do poeta Catulle Mendès (1841-1909), que em 1866 torna-se um dos principais responsáveis do *Parnasse Contemporain*. (N. do Tr.)

<sup>10</sup> Depois de sua queda na igreja Saint Loup de Namur, em meados de março, Baudelaire permaneceria afásico e hemiplégico até sua morte em 31 de agosto de 1867

<sup>11</sup> Respectivamente, esposa e filha de Mallarmé. (N. do Tr.)

## A HENRI CAZALIS

Besançon, quarta-feira

[terça-feira]14 de maio de 1867.

Rue de Poithune, 36

Besançon, Vendredi

[mardi] 14 mai 1867.

Rue de Poithune, 36.

Caro e caro,

Para te responder, aproveito da emoção encantadora causada em mim por tua carta[.] Tu tens razão, o que dizer? Tanto se estivéssemos um perto do outro, mãos dadas, a gente se deixaria levar em intermináveis conversas, numa grande alameda que terminaria num jato d'água, tamanho o susto de uma folha de papel branco que parece pedir os versos, tanto tempo sonhados e que teria apenas poucas linhas de uma amizade que acabou de tal modo por fazer parte de você mesmo, que foi esquecida, assim como o resto de si quase o afasta de um sacrilégio!

Acabo de passar um ano assustador: meu Pensamento se pensou e chegou a uma Conceção Pura<sup>12</sup>. Por consequência, tudo o que meu ser sofreu, durante essa longa agonia, é inenarrável, mas felizmente estou perfeitamente morto, e a região mais impura em que meu Espírito possa se aventurar é a Eternidade, meu Espírito, este habitual solitário de sua própria Pureza, que nem mesmo obscurece

Cher et cher,

Je profite, pour te répondre, de l'emotion charmante, causée en moi par ta lettre[.] Tu as raison, que se dire? Autant, si l'on était l'un près de l'autre, on se laisserait aller, la main dans la main, à d'interminables causeries, dans une grande allée que terminerait un jet d'eau, autant l'effroi d'une feuille de papier blanc, qui semble demander les vers si longtemps rêvés, et qui n'aurait que quelques lignes d'une amitié qui a fini tellement par faire partie de vous-même qu'on l'a oubliée, comme le reste de soi, vous écarte presque d'un sacrilège!

Je viens de passer une année effrayante: ma Pensée s'est pensée, et est arrivée à une Conception Pure. Tout ce que, par contre coup, mon être a souffert, pendant cette longue agonie, est inénarrable, mais. heureusement, je suis parfaitement mort, et la région la plus impure où mon Esprit, ce solitaire habituel de sa propre Pureté, que n'obscurcit plus même le reflet du Temps.

<sup>12</sup> "Pure"(Pura) corrige "divine" (divina) no manuscrito.

mais o reflexo do Tempo.

Infelizmente, aí cheguei por uma horrível sensibilidade, e é época de eu o envolver com uma indiferença exterior, que para mim substituirá a força perdida. Por causa disso, após uma síntese suprema, estou nesta lenta aquisição da força— incapaz, tu o vês, de me distrair. Porém, quanto mais eu estivesse há vários meses derrubado, antes de tudo em minha luta terrível com esta velha e ruim plumagem — felizmente, Deus. Mas como esta luta se passava em sua asa óssea que, por uma agonia vigorosa que eu não suspeitara nele, levava-me em<sup>13</sup> Trevas, eu caí, vitorioso, perdida e infinitamente— até que enfim um dia eu me reveja diante de meu espelho de Veneza, tal como eu estava esquecido vários meses antes.

Confesso aliás, mas a ti somente, que ainda preciso, tão grandes foram as avarias de meu triunfo, olhar-me nesse espelho para pensar e que, se ele não estivesse diante da mesa na qual escrevo esta carta, eu me tornaria novamente o Nada<sup>14</sup>. É te informar que sou agora impessoal, e não mais o Stéphane que tu conhecestes— mas uma aptidão que tem o Universo Espiritual para se ver e se desenvolver através do que eu fui.

Malheureusement, j'en suis arrivé là par une horrible sensibilité, et il est temps que je l'enveloppe d'une indifférence extérieure, qui remplacera pour moi la force perdue. J'en suis, après une synthèse suprême, à cette lente acquisition de la force — incapable tu le vois de me distraire. Mais combien plus je l'étais, il y a plusieurs mois, d'abord dans ma lutte terrible avec ce vieux et méchant plumage, terrassé, heureusement, Dieu. Mais comme cette lutte s'était passée sur son aile osseuse, qui, par une agonie plus vigoureuse que je ne l'eusse soupçonné chez lui, m'avait emporté dans des Ténèbres, je tombai, victorieux, éperdument et infiniment — jusqu'à ce qu'enfin je me sois revu un jour devant ma glace de Venise, tel que je m'étais oublié plusieurs mois auparavant.

J'avoue, du reste, mais à toi seul, que j'ai encore besoin, tant ont été grandes les avaries [sic] de mon triomphe, de me regarder dans cette glace pour penser, et que si elle n'était pas devant la table où je t'écris cette lettre, je redeviendrais le Néant. C'est t'apprendre que je suis maintenant impersonnel, et non plus Stéphane que tu as connu, — mais une aptitude qu'a l'Univers Spirituel à se voir et à se développer, à travers ce qui fut moi.

<sup>13</sup> No original: "[...] dans des Ténèbres [...]", a palavra sublinhada pode ser lida original como "ses", o que mudaria a tradução por "em suas Trevas". (N. do Tr.)

<sup>14</sup> No manuscrito a frase "je redeviendrais le Néant" corrige "je retomberais dans mon Néant"(eu recairia em meu Nada). (N. do Tr.)

Frágil como é minha aparição terrestre, não posso suportar senão os desenvolvimentos absolutamente necessários para que o Universo encontre, neste eu, sua identidade. Assim acabo de delimitar, na hora da síntese, a obra que será a imagem deste desenvolvimento. Três poemas em versos, de que *Hérodíade* é a Abertura, mas de uma pureza que o homem não atingiu — e talvez nunca atingirá, pois seria possível que eu fosse apenas o joguete de uma ilusão, e a máquina humana não seja bastante perfeita para chegar a tais resultados. E quatro poemas em prosa sobre a concepção espiritual do Nada.

Dez anos me serão necessários: eu os teria? Sempre sofro bastante do coração, não que tenha tido um ataque, mas ele possui uma horrível delicadeza sustentada pelo clima escuro, úmido e glacial de Besançon. Nas férias quero deixar esta cidade pelo Midi, os Pirineus talvez, e, até que minha obra esteja feita, enterrar-me numa Tarbes qualquer, se lá eu encontrar lugar. Isso é necessário, pois eu morreria com um segundo inverno em Besançon. Infelizmente não terei o dinheiro para ir a Paris, vivendo bem miseravelmente aqui, onde tudo é mais dispendioso, até as costeletas. Seria preciso então que viesses me ver, ou corremos o risco de nunca nos reunir. Lefébure<sup>15</sup> passará um mês conosco, por que não fazes como ele? Tuas férias começam cedo, creio eu. Vem então.

Fragile comme est mon apparition terrestre, je ne puis subir que les développements absolument nécessaires pour que l'Univers retrouve, en ce moi, son identité. Ainsi je viens, à l'heure de la Synthèse, de délimiter l'oeuvre que sera l'image de ce développement. Trois poèmes en vers, dont *Hérodíade* est l'Ouverture, mais d'une pureté que l'homme n'a pas atteinte — et n'atteindra peut-être jamais, car il se pourrait que je se fusse le jouet que d'une illusion, et que la machine humaine ne soit pas assez parfaite pour arriver à de tels résultats. Et quatre poèmes en prose, sur la conception spirituelle du Néant.

Il me faut dix ans: les aurais-je? Je souffre toujours beaucoup de la poitrine, non qu'elle soit attaquée, mais elle est d'une horrible délicatesse, qu'entretient le climat, noir, humide et glacial, de Besançon. Je veux quitter cette ville pour le Midi, les Pyrénées peut-être, aux vacances, et aller m'ensevelir, jusqu'à mon Oeuvre fait, dans un Tarbes quelconque, si j'y trouve de la place. Cela est nécessaire, car je mourrais d'un second hiver à Besançon. Malheureusement, je n'aurai pas l'argent d'aller à Paris, vivant très-misérablement, ici, où tout est fort dispendieux, même les côtelettes. Il faudrait donc que tu vinsses me voir, ou nous risquons fort de ne jamais nous réunir. Lefébure va passer un mois près de nous, que ne fais-tu comme lui? tes vacances commencent de bonne heure, je

<sup>15</sup> Eugène Lefébure (1838-1908), amigo de Mallarmé. (N. do Tr.)



Para terminar com o que a mim diz respeito, eu te direi que Marie e Geneviève crescem e estão admiravelmente diabólicas, o que me é menos doloroso do que antigamente, meu sistema nervoso estando, por assim dizer, de volta, e um absurdo me fazendo o mal que me causavam os gritos dessas crianças, há um ano. — Se tu soubesses como te agradecemos pela Aritmética de Mademoiselle Lili!<sup>16</sup> Perdão, Henri, por não ter transmitido mais cedo esta gratidão.

— Agora de ti. Teus títulos e projetos poéticos me maravilham. Fiz uma longuíssima descida ao Nada para poder falar com certeza. Não há senão a beleza — e ela tem apenas uma expressão perfeita, a poesia. Todo o resto é mentira — exceto, para os que vivem do corpo, o amor e este amor do espírito, a amizade.

Espero que tua *rainha de Sabá*<sup>17</sup> e minha *Hérodíade* possam ser duas amigas. — Já que estás bastante feliz por poder ter, além da Poesia, o amor, ama: o Ser e a Idéia em ti encontrarão esse paraíso que a pobre humanidade espera apenas em sua morte, por ignorância e por preguiça, e quando refletires sobre o Nada futuro, essas duas felicidades consumadas, não serás triste e mesmo acharás o nada muito natural. — Para mim a poesia substitui o amor, porque ela é

crois. Viens donc.

Por finir avec ce qui me concerne, je te dirai que Marie et Geneviève grandissent, et sont étonnamment diables, ce qui m'est moins douloureux qu'autrefois, mon système nerveux s'étant pour ainsi dire retourné, et une absurdité me faisant le mal que me faisaient les cris de ces enfants, il y a un an. — Si tu savais comme on te remercie de l'Arithmétique de Mademoiselle Lili! Pardon, Henri, de ne t'avoir plus tôt transmis cette gratitude.

— Maintenant, de toi. Tes titres et tes projets poétiques me ravissent. J'ai fait une assez longue descente au Néant pour pouvoir parler avec certitude. Il n'y a que la Beauté; — et elle n'a qu'une expression parfaite, la Poésie. Tout le reste, est mensonge — excepté, pour ceux qui vivent du corps, l'amour, et, cet amour de l'esprit, l'amitié.

J'espère que ta *reine de Saba* et mon *Hérodíade* seront deux amies. — Puisque tu es assez heureux pour pouvoir, outre la Poésie, avoir l'amour, aime: en toi, l'Être et l'Idée auront trouvé ce paradis, que la pauvre humanité n'espère qu'en sa mort, par ignorance et par paresse, et, quand tu songeras au Néant futur, ces deux bonheurs accomplis, tu ne seras pas triste, et le trouveras même très-naturel. — Pour moi la Poésie me tient lieu de l'amour, parce qu'elle est éprise d'elle-

<sup>16</sup> Série de livros para crianças tidos como de P. J. Stahl, pseudônimo do editor Hetzel.

<sup>17</sup> "La reine de Saba" será publicado em *La Renaissance artistique et littéraire* em 1873 retomado em *L'Illusion* em 1875.

enamorada dela própria e porque, dela, sua volúpia recai deliciosamente em minha alma: mas confesso que a Ciência que adquirir, ou reencontrei no fundo do homem que fui, não me será suficiente e que não será sem um aperto do coração real que encontrei no Desaparecimento supremo, se eu não tivesse terminado minha obra, que é a *Obra*<sup>18</sup>, a Grande-Obra, como diziam os alquimistas, nossos ancestrais.

Então, ainda que o poeta tenha sua mulher em seu Pensamento e seu filho na Poesia, adoro Ettie<sup>19</sup>, a quem amo como a uma rara irmã. Não está ela ligada a toda minha infância, como tu, Henri — pois antes de meus primeiros versos, que remontam ao tempo em que te conheci, éramos apenas fetos de nossos espíritos — fetos bastantes sabáticos, tu te lembras? Adeus, nós te beijamos, Geneviève e eu, e Marie beija Ettie.

Teu

STÉPHANE.

= Se reencontrares meus amigos, diga-lhes, no caso de eles gostarem de mim e de meu silêncio os afligir, que bem os recompensarei um dia desse esquecimento voluntário por um Êxtase-Novo para eles, como ainda para mim.

même et que sa volupté d'elle retombe délicieusement [t en] mon âme: mais j'avoue que la Science que j'ai acquise, ou retrouvée au fond de l'homme que je fus, ne me suffirait pas, et que ce ne serait pas sans un serrement de cœur réel que j'entrerais dans la Disparition suprême, si je n'avais pas fini mon oeuvre, qui est l'oeuvre, le Grand-Oeuvre, comme disaient les alchimistes, nos ancêtres.

Donc, bien que le Poète ait sa femme dans sa Pensée, et son enfant dans la Poésie, adore Ettie, que j'aime, moi, comme une rare soeur. N'est-elle pas liée à toute mon enfance, comme toi, Henri, — car avant mes premiers vers, qui remontent au temps où je t'ai connu, nous n'étions que les fœtus de nos esprits — fœtus assez sabbatiques, te rappelles-tu? Adieu, nous t'embrassons, Geneviève et moi, et Marie embrasse Ettie.

Ton

STÉPHANE.

=Si tu rencontres mes amis, dis-leur, dans le cas [où] ils m'aimeraient et où mon silence les peinerait, que je les récompenserai bien [un] jour de cet oubli volontaire, par une Extase-Nouvelle pour eux, comme encore pour moi.

<sup>18</sup> "Obra", com maiúscula, é sempre tradução de *Œuvre*. (N. do Tr.)

<sup>19</sup> Trata-se da inglesa Ettie Yapp (1845-1873), filha de um correspondente do *Daily Telegraph*, que vivia em Paris. (N. do Tr.)

= Li por estes tempos o poema de Mistral, que antes não li, mas que me pareceu verdadeiramente fraco<sup>20</sup>=

O livro de Dierx é um bom desenvolvimento de Leconte de Lisle. Ele se separará dele como eu de Baudelaire?

= J'ai lu ces temps-ci le poème de Mistral, que je n'ai pas lu, plus tôt, mais qui m'a semblé vraiment faible =

Le livre de Dierx est un beau développement de Leconte de Lisle. S'en séparera-t-il comme moi de Baudelaire? =

## A PAUL VERLAINE<sup>21</sup>

Paris, segunda-feira, 16 de novembro de 1885

Meu caro Verlaine,

Estou em atraso com você<sup>22</sup> porque procurei o que emprestara, um pouco de um lado e de outro, ao diabo, da obra inédita de Villiers. Anexado o quase nada que possuo.

Mas informações precisas desse caro e velho fugaz, não as tenho: seu endereço mesmo, ignoro-o; nossas duas mãos se reencontram uma com a outra, como descerradas na véspera, na virada de uma rua, todos os anos, porque existe um Deus. Isto à parte, ele seria correto nos encontros e no dia em que você quiser, sendo melhor, para os *Hommes d'Aujourd'hui* assim como para os *Poètes Maudits*, encontrá-lo em

Paris, Lundi 16 Novembre 1885

Mon cher Verlaine,

Je suis en retard avec vous parce que j'ai recherché ce que j'avais prêté, un peu de côté et d'autre, au diable, de l'oeuvre inédite de Villiers. Ci-joint le presque rien que je possède.

Mais des renseignements précis sur ce cher et vieux fugace, je n'en ai pas: son adresse même j'ignore; nos deux mains se retrouvent l'une dans l'autre, comme desserrées de la veille, au détour d'une rue, tous les ans, parce qu'il existe un Dieu. À part cela, il serait exact au rendez-vous et, le jour où, pour les *Hommes d'Aujourd'hui*, aussi bien que pour les *Poètes Maudits*, vous voudrez, allant

<sup>20</sup> *Calendau*.

<sup>21</sup> Esta carta é também conhecida como *Autobiographie* (Autobiografia).

<sup>22</sup> Verlaine havia pedido a Mallarmé informações biográficas e inéditos para a nota dos *Hommes d'Aujourd'hui*, no qual figurava Mallarmé – o texto apareceu em fevereiro de 1887 – ; pela mesma ocasião, ele pediu o mesmo em relação a Villiers, para a segunda série dos *Poètes maudits*.

Vanier, com quem negociará a publicação de *Axël* sem dúvida, eu o conheço; nenhuma dúvida, lá estará ele na hora marcada. Literariamente, ninguém mais pontual que ele: é com Vanier portanto para obter, em primeiro lugar, seu endereço do Sr. Darzens<sup>23</sup>, que até aqui o representou junto a esse editor gracioso.

Se nada disso ocorresse, um dia, de preferência numa quarta, eu iria encontrá-lo ao anoitecer — e conversando nos viria, tanto a um como ao outro, detalhes biográficos que me escapam hoje, não o estado civil, por exemplo, datas, etc. que só são conhecidos pelo homem em questão.

Passo a mim.

Sim, nascido em Paris, em 18 de março de 1842, na rua hoje chamada de passagem Laferrière. Desde a Revolução, minhas famílias paterna e materna apresentavam uma sucessão ininterrupta de funcionários da Administração e da Repartição de Registros; e ainda que ali ocupassem quase sempre altos cargos, esquivei-me dessa carreira a qual me destinaram desde os cueiros. Para outras coisas além de registrar atos, encontro um traço do gosto de segurar uma pena em vários de meus ascendentes: um, sem dúvida antes da criação da Repartição de Registros, foi síndico dos Livreiros no reinado de Luís XVI, e seu nome apareceu colocado, embaixo do

mieux, les rencontrer chez Vanier, avec qui il va être en affaire pour la publication d'*Axël*, nul doute, je le connais, aucun doute, qu'il ne soit là à leur dite. Littérairement, personne de plus ponctuel que lui: c'est donc à Vanier à obtenir d'abord son adresse, de M. Darzens qui l'a jusqu'ici représenté près de cet éditeur gracieux.

Si rien de tout cela n'aboutissait, un jour, un mercredi notamment, j'irais vous trouver à la tombée de la nuit; et, en causant, il nous viendrait à l'un comme à l'autre, des détails biographiques qui m'échappent aujourd'hui; pas l'état civil, par exemple, dates, etc. que seul connaît l'homme en cause.

Je passe à moi.

Oui, né à Paris, le 18 mars 1842, dans la rue appelée aujourd'hui passage Laferrière. Mês familles paternelles et maternelles présentaient, depuis la Révolution, une suite ininterrompue de fonctionnaires dans l'Administration de l'Enregistrement; et bien qu'ils eussent occupé presque toujours des hauts emplois, j'ai esquivé cette carrière à laquelle on me destina dès les langes. Je retrouve trace du goût de tenir une plume, pour autre chose qu'enregistrer des actes, chez plusieurs de mês ascendants: l'un, avant la création d'enregistrement sans doute, fut syndic des Librairies sous Louis XIV, et son nom m'est apparu

<sup>23</sup> Rodolphe Darzens (1865-1938), poeta e editor.

*Privilège*<sup>24</sup> do rei, na capa da edição original francesa de *Vatheck* de Beckford que eu reimprimi. Um outro escrevia versos brincalhões nos *Almanachs des Muses* e *Étrennes aux Dames*. No velho interior da burguesia parisiense familiar, conheci criança o Sr. Magnien, um primo de segundo grau, que publicara um volume romântico, todo em crineira, chamado *Ange ou Démon*, o qual reapareceu algumas vezes, na parte cara, nos catálogos de alfarrabistas que recebo.

Há pouco eu dizia família parisiense porque sempre morei em Paris; mas as origens são borgonhesas, lorenas também e mesmo holandesas.

Perdi muito menino, com sete anos<sup>25</sup>, minha mãe, adorado por uma avó que me criou em primeiro lugar: pois atravessei bastantes pensões e liceus; de alma lamartiniana com um desejo secreto de substituir, um dia, Béranger, porque o encontrara numa casa amiga. Parece que isto era demasiadamente complicado para ser posto em execução, mas tentei por muito tempo, nos cem caderninhos de versos que me foram sempre confiscados, se tenho boa memória.

Não havia, você sabe, para um poeta, como viver de sua arte quando nessa vida entrei, mesmo a rebaixando a vários graus — e isso nunca lamentei. Tendo aprendido o inglês simplesmente para ler melhor Poe,

au bas du *Privilège* du roi placé en tête de l'édition originelle française du *Vathek* de Beckford que j'ai réimprimé. Un autre écrivait des vers badins dans les *Almanachs des Musées* et les *Étrennes aux Dames*. J'ai connu enfin, dans le vieil intérieur de bourgeoisie parisienne familiale, M. Magnien, un arrière-petit cousin, qui avait publié un volume romantique à toute crinière appelé *Ange ou Démon*, lequel réparait quelque fois côté cher dans les catalogues des bouquinistes que je reçois.

Je disais famille parisienne, tout à l'heure, parce qu'on a toujours habité Paris, mais les origines sont bourguignonnes, lorraines aussi et même hollandaises.

J'ai perdu tout enfant, à sept ans, ma mère, adorée d'une grand-mère qui m'éleva d'abord; puis j'ai traversé bien des pensions et lycées, d'âme lamartinienne avec un secret désir de remplacer, un jour, Béranger, parce que je l'avais rencontré dans une maison amie. Il paraît que c'était trop compliqué pour être mis à l'exécution, mais j'ai longtemps essayé dans cents petits cahiers de vers qui m'ont toujours été confisqués, si j'ai bonne mémoire.

Il n'y avait pas, vous le savez, pour un poète, à vivre de son art, même en l'abaissant de plusieurs rangs, quand je suis rentré dans la vie; et je ne l'ai jamais regretté. Ayant appris l'anglais pour simplement lire Poe, je suis parti à vingt ans en

<sup>24</sup> Marca que autenticava a concessão de um privilégio.

<sup>25</sup> Na verdade, cinco anos.

parti com vinte anos para a Inglaterra a fim de fugir, principalmente; mas também para falar a língua e ensiná-la num canto tranqüilo e sem outro ganha-pão obrigatório: eu estava casado tudo se apressava.

Hoje, eis aí mais de vinte anos e apesar da perda de tantas horas, acredito, com tristeza, que fiz bem. À parte os trechos de prosa e os versos de minha juventude e a seqüência, que a isso faziam eco, publicada por quase toda parte, cada vez que apareciam os primeiros números de uma revista literária, eu sempre sonhei e tentei outra coisa, com uma paciência de alquimista, prestes a sacrificar com isso toda vaidade e toda satisfação, como se queimava outrora seu mobiliário e as vigas de seu telhado, para alimentar o forno da Grande Obra. O quê? É difícil dizer: um livro, simplesmente, em muitos tomos, um livro que seja um livro, arquitetural e premeditado, e não uma coletânea das inspirações de acaso, fossem elas maravilhosas... Irei mais longe, direi: o Livro, persuadido que no fundo há apenas um, tentado por qualquer um que escreveu, mesmo os Gênios. A explicação órfica da Terra, que é o único dever do poeta e o jogo literário por excelência: pois o ritmo mesmo do livro então impessoal e vivo, mesmo em sua paginação, justapõe-se às equações desse sonho, ou Ode.

Aí está, caro amigo, a confissão de meu vício, desnudado, que mil vezes rejeitei, o espírito machucado ou lasso, mas isso me possui e terei êxito

Angleterre, afin de fuir principalement; mais aussi pour parler la langue et l'enseigner dans un coin tranquille et son autre gagne-pain obligé: je m'étais marié et cela pressait.

Aujourd'hui voilà plus de vingt ans et malgré la perte de temps d'heures je crois, avec tristesse, que j'ai bien fait. C'est que, à part les morceaux de prose et les vers de ma jeunesse et la suite, qui y faisait écho, publiés un peu partout, chaque fois qui paraissent les premiers numéros d'une Revue Littéraire, j'ai toujours rêvé et tenté autre chose, avec une patience d'alchimiste, prêt à y sacrifier toute vanité et toute satisfaction, comme on brûlait jadis son mobilier et les poutres de son toit, pour alimenter le fourneau du Grand Oeuvre. Quoi? C'est difficile à dire: un livre, tout bonnement, en maints tomes, un livre qui soit un livre, architectural et prémédité, et non un recueil des inspirations de hasard, fussent-elles merveilleuses... J'irai plus loin, je dirai: le Livre persuadé qu'au fond il n'y en a qu'un, tenté à son insu, par quiconque a écrit, même les Génies. L'explication orphique de la Terre, qui est le seul devoir du poète et le jeu littéraire par excellence: car le rythme même du livre alors impersonnel et vivant, jusque dans sa pagination, se juxtapose aux équations de ce rêve, ou Ode.

Voilà l'aveu de mon vice, mis à nu, cher ami, que mille fois j'ai rejeté, l'esprit meurtri ou las, mais cela me possède et je réussirai peut-être; non pas à

talvez; não para fazer essa obra [*ouvrage*] no seu conjunto (seria preciso ser não sei quem para isso!) mas para mostrar disso um fragmento executado, para fazer cintilar por um lugar a autenticidade gloriosa, indicando inteiramente o resto para o qual não é suficiente uma vida. Provar pelas porções feitas que esse livro existe e que conheci o que não poderei consumir.

Nada de tão simples que eu não tenha tido pressa em recolher as mil migalhas conhecidas, que atraíram a mim, de tempos em tempos, a benevolência de encantadores e excelentes espíritos, você o primeiro! Tudo isso tinha para mim um outro valor momentâneo que o de entreter a mão— e algo bem sucedido que possa ser um dos<sup>26</sup> para todos eles, é bem justo se eles compuserem um álbum, mas não um livro. É possível entretanto que o Editor Vanier me arranque esses farrapos, mas apenas os colarei nas páginas assim como se faz uma coleção de retalhos seculares ou preciosos. Com esta palavra condenatória de *Álbum*, no título *Album de vers et de prose*, eu não sei — e isso conterà várias séries, poderá até ir indefinidamente (ao lado de meu trabalho pessoal que, creio, será anônimo, aí o Texto falando de si mesmo e sem voz de autor).

Esses versos, esses poemas em prosa, além das Revistas Literárias, pode-se encontrá-los, ou não, nas

faire cet ouvrage dans son ensemble (il faudrait être je ne sais qui pour cela!) mais à en montrer un fragment d'exécuté, à en faire scintiller par une place l'authenticité glorieuse, en l'indiquant le reste tout entier auquel il ne suffit pas une vie. Prouver par les portions faites que ce livre existe, et que j'ai connu ce que je n'aurai pu accomplir.

Rien de si simple alors que je n'aie pas eu hâte de recueillir les milles bribes connues, qui m'ont, dès temps à autre, attiré la bienveillance des charmants et excellents esprits, vous le premier! Tout cela n'avait d'autre valeur momentanée pour moi que d'entretenir la main; et quelque réussi qui puisse être quelquefois un des [...] à eux tous c'est bien juste s'ils composent un album, mais pas un livre. Il est possible cependant que l'Éditeur Vanier m'arrache ces lambeaux mais je ne les collerai par sur des pages comme on fait une collection de chiffon d'étoffes séculaires et précieuses. Avec ce mot condamnatore d'*Album*, dans le titre, *Album de vers et de prose*, je ne sais pas; et cela contiendra plusieurs séries, pourra même aller indéfiniment, (à côté de mon travail personnel que je crois sera anonyme, le Texte y parlant de lui même et sans voix d'auteur.)

Ces vers, ces poèmes en prose, où autres Revues Littéraires, on peut les trouver, ou pas, dans des Publications de Luxe,

<sup>26</sup>Palavra esquecida, provavelmente "*morceaux*" (trechos) ou "*poèmes*" (poemas).

Publicações de Luxo, como o *Vathek*, o *Corbeau*, o *Faune*.

Nos momentos de constrangimento ou para comprar canoas ruinosas, eu devia fazer serviços próprios, e aí está tudo (*Dieux Antiques, Mots Anglais*<sup>27</sup>) de que não convém falar; mas, isso à parte, não foram freqüentes as concessões aos necessitados como aos prazeres. Se contudo por um momento desesperador do despótico livro escapado de mim mesmo, depois de alguns artigos divulgados aqui e acolá, tentei redigir sozinho, toaletes, jóia, mobiliário e até para os teatros e para os menus de teatro, um jornal, *La Dernière Mode*, cujos oito ou dez números publicados servem ainda, quando os dispo de sua poeira, para me fazer sonhar por um bom tempo.

No fundo considero a época contemporânea como um interregno para o poeta que não tem que se misturar com isso: ela está demasiadamente em desuso e em efervescência preparatória, para que tenha outra coisa a fazer além de trabalhar misteriosamente, com vistas a enviar aos vivos, mais tarde ou nunca, e de tempos em tempos seu cartão de visita, estâncias ou soneto, para não ser apedrejado por eles, caso suspeitassem dele saber que os vivos não têm lugar.

A solidão acompanha necessariamente esta espécie de

epuisées, comme les *Vathek*, le *Corbeau*, le *Faune*.

J'ai dû faire, dans des moments de gêne ou pour acheter des ruineux canots, des besognes propres et voilà tout (*Dieux Antiques, Mots Anglais*) dont il sied de ne pas parler: mais à part cela, les concessions aux nécessités comme aux plaisirs n'ont pas été fréquentes. Si à un moment, pourtant, désespérant du despotique bouquin lâché de Moi-même, j'ai après quelques articles coleportés d'ici et de là, tenté de rédiger tout seul, toilettes, bijoux, mobilier, et jusqu'aux théâtres et aux menus de dîner, un journal, *La Dernière Mode*, dont les huit ou dix numéros parus servent encore quand je les devêts de leur poussière à me faire longtemps rêver.

Au fond je considère l'époque contemporaine comme un interregne pour le poète, qui n'a point à s'y mêler: elle est trop en désuétude et en effervescence préparatoire, pour qu'il ait autre chose à faire qu'à travailler avec mystère en vue de plus tard ou de jamais et de temps en temps à envoyer aux vivants as carte de visite, stances ou sonnet, pour n'être point lapidé d'eux, s'ils le soupçonnaient de savoir qu'ils n'ont pas lieu.

La solitude accompagne nécessairement cette espèce d'attitude; et, à part mon chemin

<sup>27</sup> Obras de Mallarmé. (N. do Tr.)



atitude: e à parte meu caminho de casa (número 89, agora, da rue de Rome) para os diversos locais onde devi o dízimo de meus minutos, liceus Condorcet, Janson de Sailly, enfim Colégio Rolin, vago pouco, preferindo a tudo, em um apartamento proibido pela família, a estada entre alguns móveis antigos e caros, e a folha de papel muitas vezes branca. Minhas grandes amizades foram a de Villiers, de Mendès, e vi, dez anos, todos os dias, meu caro Manet, cuja ausência hoje me parece inverossímil! Seus *Poètes Maudits*, caro Verlaine, *À Rebours* de Huysmans por muito tempo interessaram as minhas terças-feiras vagas, os jovens poetas que nos amam (mallarmistas à parte) e se acreditou em alguma influência tentada por mim, lá onde apenas houve encontros. Bastante afinado, eu estive dez anos à frente do lado para o qual jovens espíritos parecidos deviam virar-se hoje.

Eis aí toda minha vida desnuda de anedotas, ao invés do que desde muito tempo remoeram os grandes jornais nos quais sempre passei por muito estranho: escruto e não vejo nada além, os aborrecimentos cotidianos, as alegrias, os lutos do íntimo excetuados. Algumas aparições por toda parte onde se monta um balé, onde se toca órgão, minhas duas paixões de arte quase contraditórias mas cujo sentido se manifestará, e é tudo. Ia me esquecendo de minhas fugas, logo que tomado por demasiado cansaço de espírito, à beira do Sena e do bosque de Fontainebleau, num

de la maison (c'est 89, maintenant, rue de Rome) aux divers endroits où j'ai dû la dîme de mēs minutes, lycées Condorcet, Janson de Sailly enfin Collège Rollin, je vague peu, préférant à tout, dans un appartement défendu par la famille, les séjours parmi quelques meubles anciens et chers, et la feuille de papier souvent blanche. Mēs grandes amitiés ont été celles de Villiers, de Mendès et j'ai, dix ans, vu tous les jours, mon cher Manet, dont l'absence me paraît invraisemblable! *Poètes Maudits*, cher Verlaine, *À Rebours* d'Huysmans, ont intéressé à mēs Mardis longtemps vacants les jeunes poètes qui nous aiment (mallarmistes à part) et on a cru à quelqu'influence tentée par moi, là où il n'y a eu que des rencontres. Très affinés, j'ai été dix ans d'avance du côté où de jeunes esprits pareils devaient tourner aujourd'hui.

Voilà toute ma vie dénuée d'anecdotes à l'envers de ce qu'on depuis si longtemps ressassé les grands journaux, où j'ai toujours passé pour très-étrange: je scrute et ne vois rien d'autre, les ennuis quotidiens, les joies, les deuils d'intérieurs exceptés. Quelques apparitions partout où l'on monte en ballet, où l'on joue de l'orgue, mēs deux passions d'art presque contradictoires mais dont le sens éclatera et c'est tout. J'oubliais mēs fugues, aussitôt que pris de trop de fatigues d'esprit, sur le bord de la Seine et de la forêt de Fontainebleau, en un lieu le même depuis des années: là je

lugar, o mesmo faz anos: aí me aparento bem diferente, enamorado da navegação fluvial única. Honro o rio que deixa se tragar em sua água dos dias inteiros, sem que se tenha a impressão de tê-los perdidos, nem uma ponta de remorsos. Simples passeante em ioles de acaju, mas veleiro com fúria, bastante orgulhoso de sua flotilha.

Até logo, caro amigo. Você lerá tudo isto, anotado a lápis<sup>28</sup> para deixar o ar de uma das boas conversas de amigos distanciados e sem gargalhadas, você o percorrerá com os olhos e encontrará, disseminados, alguns detalhes biográficos para escolher, que se precisa terem em alguma parte vistos como verídicos. Como me afligi ao sabê-lo doente, e de reumatismos! Isso eu conheço. Use apenas muito raramente o salicilato, e estando nas mãos de um bom médico, a questão da dose sendo importante. Tive outrora uma fadiga e como uma lacuna de espírito, depois dessa droga; e atribuo a ela minhas insônias. Mas irei vê-lo um dia e vou dizer-lhe isso, levando para você um soneto<sup>29</sup> e uma página de prosa<sup>30</sup> que confeccionarei por estes tempos, em sua intenção, algo que vá ao encontro do que você deseja. Você pode começar sem esses dois bibelôs. Até logo, caro Verlaine. Sua mão.

m'apparais tout différent, et pris de la seule navigation fluviale. J'honore la rivière, qui laisse s'engouffrer dans son eau des journées entières sans qu'on ait impression de les voir perdues, ni une ombre de remords. Simple promeneur en yoles d'acajou, mais voilier avec furie, très-fier de sa flottille.

Au revoir cher ami. Vous lirez tout ceci, noté au crayon pour laisser l'air d'une de ces bonnes conversations d'amis à l'écart et sans éclat de voix, vous le parcourrez du bout des regards et y trouverez, disséminés, les quelques détails biographiques à choisir qu'on a besoin d'avoir quelque part vus véridiques. Que je suis peiné de vous savoir malade, et de rhumatismes! Je connais cela. N'usez que rarement du salicylate, et pris des mains d'un bon médecin, la question dose étant très-importante. J'ai eu autrefois une fatigue et comme lacune d'esprit après cette drogue; et je lui attribue mës insomnies. Mais j'irai vous voir un jour et vous dire cela, en vous apportant un sonnet et une page de prose que je vais confectionner ces temps, à votre intention, quelque chose qui aille là où vous le mettrez. Vous pouvez commencer sans ces deux bibelots. Au revoir, cher Verlaine. Votre main

<sup>28</sup> O manuscrito está a lápis. (N. do Tr.)

<sup>29</sup> "Toujours plus souriant au désastre plus beau... ", primeira versão de "Victorieusement fui..."

<sup>30</sup> "La Gloire"

STÉPHANE MALLARMÉ

O pacote de Villiers está na casa do zelador: é escusado dizer que o guardo como minhas meninas-dos-olhos! Está aí o que não se encontra mais: quanto aos *Contes Cruels*, Vanier os terá para você, *Axël* se publica na *Jeune France* e a *Ève future* na *Vie Moderne*.

A VITTORIO PICA

[Antes de 27 de novembro de 1886<sup>31</sup>]

[...] Creio que a literatura, retomada em sua fonte que é a Arte e a Ciência, vai nos fornecer um Teatro em que as representações serão o verdadeiro culto moderno; um Livro, explicação do homem, suficiente a nossos mais belos sonhos. Acredito em tudo isso escrito na natureza de modo a deixar fechar os olhos apenas aos interessados em nada ver. Essa obra existe, todo mundo a tentou sem dela saber; tendo pronunciado uma palavra, não há um gênio ou um palhaço que não tenha disso encontrado um traço sem o saber. Mostrar isso e levantar um canto do véu do que pode ser tal poema é, no isolamento, meu prazer e minha tortura. [...]

STÉPHANE MALLARMÉ

Le paquet de Villiers est chez le concierge: il va dire que j'y tiens comme à mès prunelles! C'est là ce qui ne se trouve plus: quant au *Contes Cruels*, Vanier vous les aura, *Axël* se publie dans la *Jeune France* et l'*Ève future* dans la *Vie Moderne*.

[Avant le 27 novembre 1886]

[...] Je crois que la Littérature, reprise à sa source qui est l'Art et la Science, nous fournira un Théâtre, dont les représentations seront le vrai culte moderne; un Livre, explication de l'homme, suffisante à nos plus beaux rêves. Je crois tout cela écrit dans la nature de façon à ne laisser fermer les yeux qu'aux intéressés à ne rien voir. Cette Oeuvre existe, tout le monde l'a tentée sans le savoir; il n'est pas un génie ou un pitre ayant prononcé une parole, qui n'en ait retrouvé un trait sans le savoir. Montrer cela et soulever un coin du voile de ce que peut être pareil poème, est dans un isolement mon plaisir et ma torture. [...]

<sup>31</sup> Este fragmento de carta ao crítico italiano V. Pica (1864?-1930) veio a lume em 27 de novembro de 1886 no artigo que ele consagrou a Mallarmé, sob o título "I moderni Bizantini", na *Gazzetta Letteraria*.



A *Dissenso* é uma revista semestral de estudantes do curso de filosofia da FFLCH-USP, para publicação de textos de caráter interdisciplinar. A organização da revista é composta de uma Comissão Executiva, renovada a cada duas edições, e por um Conselho Editorial, aberto à participação de interessados. Assim, convidamos os alunos de graduação e de pós-graduação, desta ou de outra instituição de ensino, a colaborarem com a revista.

1. Os trabalhos enviados para publicação deverão ser inéditos.

2. Após prévia avaliação da Comissão Executiva, os originais serão submetidos à apreciação do Conselho Editorial, que poderão aceitar, recusar ou reapresentar o original ao autor com sugestões para alterações.

3. Os textos devem ser apresentados em 1 via impressa e digitado em disquetes de 3½", em padrão compatível com PC.

4. A bibliografia deverá ser apresentada em notas de rodapé indicadas por algarismos arábicos em ordem crescente. A primeira citação de cada texto deverá obedecer aos seguintes padrões:

a) no caso de livro: Nome SOBRENOME, *título*, cidade, editora, data. Exemplo: Geneviève RODIS-LEWIS, *Descartes e o racionalismo*, Porto, Rés, 1979.

b) no caso de coletânea: Nome SOBRENOME, "título" in Nome SOBRENOME, *título*, cidade, editora, data. Exemplo: Octavio IANNI, "Estilos de pensamento" in Élide Rugai BASTOS, João Quartim de MORAES (orgs.), *O pensamento de Oliveira Vianna*, Campinas, Ed. da UNICAMP, 1993. Quando o autor do texto citado for também o autor da coletânea, deve-se suprimir a segunda indicação de nome; exemplo: Ruy FAUSTO, "Circulação de mercadorias, produção capitalista" in *Marx: lógica & política*, t. I, São Paulo, Brasiliense, 1987.

c) no caso de artigo: Nome SOBRENOME, "título do artigo" *título do periódico*, local de publicação, número do periódico, data. Exemplo: Vincent CARRAUD, "Arnauld théologien cartésien? Toute puissance, liberté d'indifference et création des vérités éternelles", *XVII<sup>e</sup> Siècle*, Paris, n. 191 (48<sup>e</sup> année, n.2), avril-juin 1996.

d) no caso de tese acadêmica: Nome SOBRENOME, *título da tese*, local, data, dissertação de mestrado ou tese de doutoramento, instituição em que foi defendida (Faculdade e Universidade). Exemplo: Fátima Regina Rodrigues ÉVORA, *A evolução do conceito de inércia — de Philoponos a Galileo*, São Paulo, 1996, tese de doutoramento, FFLCH-USP.

e) no caso de textos clássicos detentores de um padrão tradicional de citação (Aristóteles e Platão, por exemplo), o uso deste padrão fica a critério do autor.

5. As referências bibliográficas deverão servir-se das abreviações e termos usuais: *op. cit.*, *art. cit.*, *loc. cit.*, *apud*, *et alii*, *idem*, *ibidem*, etc. Após a primeira citação, os rodapés indicarão as referências pelo SOBRENOME do autor e *op. cit.* / *art. cit.* / *loc. cit.*; exemplo: LAPORTE, *op. cit.*, p. Caso seja utilizada mais de uma obra do mesmo autor, depois da primeira citação as referências deverão indicar o SOBRENOME e o nome da obra (preferencialmente abreviado); exemplo: GUEROULT, *Leibniz* para Martial GUEROULT, *Leibniz. Dynamique et métaphysique*.



<i>Título</i>	DISSENSO
	Revista de Estudantes de Filosofia
<i>Criação de capa, projeto gráfico e editoração eletrônica</i>	Eduardo Garcia C. do Amaral
<i>Secretaria Gráfica</i>	Eliana B. da S. A. Barros
<i>Montagem</i>	Erbert Antão da Silva
<i>Divulgação</i>	Humanitas Livraria – FFLCH/USP
<i>Mancha</i>	14,2 x 20,8 cm
<i>Formato</i>	16 x 22 cm
<i>Tipologia</i>	Book Antiqua e Eraser Dust
<i>Papel</i>	color plus marfim 85 g/m <sup>2</sup> e cartão branco 180g/m <sup>2</sup>
<i>Impressão da capa</i>	Azul e vermelho
<i>Fotolito, impressão e acabamento</i>	Seção Gráfica – FFLCH/USP
<i>Número de páginas</i>	210
<i>Tiragem</i>	500





## EL PRADO ou EL NEOCID

*A l'ennemi qui m'assaille,  
au gros chien qui chamaille  
mon cheval de bataille,  
au faux-ami qui perce ma côte de maille  
et veut percer mon cœur d'acier,  
à tous, je dis, je crie, je hurle: – halte canaille!  
Je vivrai pour toujours  
et vous êtes déjà des cadavres.*

**Bento Prado Jr.**

USP

