

# INTRODUÇÃO AOS ESTUDOS HISTÓRICOS (VIII).

## QUARTA PARTE

### As Interpretações da História através dos Séculos.

(Continuação)

## CAPÍTULO SEXTO

### CRÍTICOS, PROFETAS E FANÁTICOS.

#### § 105. *O burguês desmascarado.*

No capítulo anterior, estudamos a estrutura de quatro grandes sistemas “progressistas”; êste capítulo, menos sistemático e bastante heterogêneo, oporá à confiança o ceticismo, às esperanças a desilusão, e aos raciocínios abstratos as forças misteriosas da vida.

#### I. *Qui nous dira les torts... du bourgeois?*

Os termos, empregados pelo historiador e pelo sociólogo, têm os seus altos e baixos. O termo “burguês” era, em certa época, a summa expressão de tudo o que é prudente e moderado, honrado e leal e, ao mesmo tempo, empreendedor e progressista; atualmente está completamente desacreditado. Acadêmicos (1), românticos, artistas e revolucionários têm concorrido para difamar ce co-

(1). — Na gíria acadêmica dos estudantes alemães, — principalmente na dos teólogos, — usava-se o termo “filisteu” (alemão: *Philister*) para designar o inimigo natural da classe universitária (filisteu = adversário do povo eleito, da Palavra de Deus). Quando do entêrro de um estudante, assassinado por um burguês em Iena (1689), um dos oradores no seu elogio fúnebre lembrou esta palavra da Bíblia: “Sansão, os filisteus estão sôbre ti” (*Juízes*, XVI 9). Goethe introduziu o termo na literatura, e dêle usavam e abusavam os românticos. Desde 1860 (H. Leo), fala-se também em *Bildungsphilister* (= pessoa que aprecia apenas o aspecto prático e econômico da formação cultural), termo tornado conhecido por Nietzsche.

*chon qui désire mourir de vieillesse* (Léon Bloy). Coitado do burguês! E' difícil não escrever uma sátira sôbre êle. Tudo quanto é mesquinho e vulgar, interesseiro e reacionário, covarde e medíocre é insinuado por esta palavra injuriosa, cheia de carga explosiva como poucas outras. Até os próprios burguêses falam com certo desprezo do "burguês".

Não há têrmo mais equívoco do que a palavra "burguês". Inicialmente, designava um indivíduo pertencente ao terceiro estado que se estabelecia num *burgus* fortalecido para fins comerciais (2); era êle, a princípio, humilde comparsa anônimo no palco histórico; graças à sua diligência e energia, passou a desempenhar papel de destaque nos fins da Idade Média para ir obscurecendo tôdas as outras classes sociais desde a Revolução francesa. Ora, pertencer a certa classe social não constitui nem crime nem pecado. Diria um Hegel ou um Marx que uma entidade social, uma vez terminada sua missão histórica, se torna má; um humanista cristão sabe que nenhuma classe social, por mais promissora que seja sua aurora, consegue cumprir cabalmente suas promessas. Tôda e qualquer realização é defeituosa e provoca sua "antítese"; a síntese definitiva não é dêste mundo.

A mediocridade, a mesquinhez e a covardia, — vícios êses cujo monopólio com tanta generosidade geralmente atribuímos ao "burguês", — são de tôdas as épocas, sendo qualidades inatas da espécie humana. Só se pode dizer que certos períodos históricos constituem um solo alimentício mais favorável do que outros para vicejarem essas ervas. E cremos não desacertar se afirmarmos que o século XIX chegou a sancionar o homem medíocre, incutindo-lhe a idéia de um progresso necessário, enchendo-o de ilusões futuristas, embalando-o com confôrto e segurança, e tirando-lhe, aos poucos, a responsabilidade pessoal. Sem dúvida, avistava certos inconvenientes acompanhar o progresso material e técnico, mas atenuava-lhes a importância, recorrendo à evasiva ingênua: "Tudo acaba por arranjar-se". O Mito do Progresso, a explicar e a justificar tudo, é um monstro que devora o que há de mais humano no homem, tornando-o calculista, hipócrita e indiferente aos sofrimentos do próximo.

## II. Os Paradoxos do Burguês.

A civilização moderna começa por uma invenção bastante significativa: o pára-raios, instrumento de segurança (3). *Safety*

(2). — O livro clássico sôbre o burguês foi escrito pelo alemão Werner Sombart (1913), traduzido para o francês por S. Jankélévitch: *Le Bourgeois* (Paris). Cf. também R. Bertrand-Serret, *Le Mythe Marxiste des "Classes"*, Paris, Les Éditions du Cèdre, 1955.

(3). — O pára-raios foi inventado pelo físico americano Benjamin Franklin (1706-1790), um dos fundadores da independência dos Estados Unidos.

*first!* O homem moderno põe tudo no seguro, porque de tudo se amedronta. Elimina, na medida do possível, a aventura, o risco, o compromisso, a responsabilidade, o heroísmo. Tudo está previsto e calculado; valores incomensuráveis vão-se confundindo: *la commune mesure entre l'extensif* (o mundo material) *et l'intensif* (as regiões do espírito), *dit l'assureur, c'est l'argent* (4). Os meios técnicos de que dispõe o homem moderno, convidam-no a viver na extensão, e não na profundidade, chegando a exercer uma verdadeira tirania contra êle. Aos imensos esforços de multiplicar e de aperfeiçoar nossa aparelhagem não corresponde uma diligência análoga de chegar a um conhecimento aprofundado dos fins humanos. Nossa cultura está prestes a sucumbir ao pêso das suas próprias invenções.

A técnica moderna produz riquezas em proporções antes imagináveis: tudo parece acessível a todos. Uma publicidade indiscreta e importuna persegue o homem até no seu próprio lar, apregoando-lhe incessantemente todos os produtos fabricados em massa, ora úteis e agradáveis, ora supérfluos e feios. Ninguém pode esquivar-se por completo ao poder monstruoso da publicidade, que não cessa de criar em nós artificialmente cada vez novas necessidades, e a novidade de hoje estará amanhã superada por já não se coadunar com os interesses da indústria e do comércio. A desproporção existente entre os nossos desejos constantemente excitados e a possibilidade relativamente pequena de lhes satisfazer nos torna cada vez mais descontentes. Evolução paradoxal! O burguês, tão satisfeito com sua época adiantada, é um descontente irremediável quanto à sua posição social e econômica: sua fatura torna-o cada vez mais indigente, isto é, mais vulnerável, mais dependente de coisas exteriores, mais medroso de perdê-las. As massas contemporâneas, — não pensamos aqui em certa classe social, e muito menos ainda nas “massas operárias”, mas em todos os que seguem o caminho do menor esforço, caminho que hoje é imensamente facilitado, — as “massas” são semi-civilizadas, habituadas a tratar as coisas da cultura como mercadorias pré-fabricadas, sem que lhes seja dada a oportunidade de uma criação ou apropriação pessoal. São crianças mimadas (5) que amuam, exigem e reclamam: vivem reivindicando seus direitos (geralmente traduzidos em termos de conforto e de bem-estar material), sem reconhecerem suas obrigações e sem se sentirem gratas por nada.

(4). — G. Duhamel, *Scènes de la Vie future*, Paris, Arthème Fayard, 1927, pág. 99; o livro é uma zombaria da vida americana, considerada pelo autor como a imagem da futura sociedade européia.

(5). — Cf. José Ortega y Gasset, *La Rebelión de las Masas*, Madrid, Revista de Occidente, 1952<sup>3</sup>, págs. 59-63: *Comienza la Discección del Hombre-Masa*.

A publicidade hodierna, além de enfraquecer as nossas faculdades críticas, contribui também para o embotamento do gôsto artístico e para a debilitação da moral. O homem de hoje não tem a possibilidade de esquecer, fôsse por um só minuto, o poder extraordinário do dinheiro; para êle, uma cantata de Bach ou uma sonata de Mozart serve apenas para predispor o auditório a ouvir com benevolência as qualidades inigualáveis de certa marca de sabonete. No anúncio, tudo fica reduzido a fórmulas fáceis e simplistas que nos dispensam do trabalho de uma apropriação pessoal. Os jornais, as revistas, os programas de rádio e de televisão adulam o público, impingindo-lhe cada dia noções completamente falsas da vida e da escala dos valores, noções que devem acabar por abalar as opiniões sadias de pessoas pouco advertidas. O pecado e a própria virtude são apresentados ao grande público como objetos de sensação para lhe fazer esquecer a monotonia da vida cotidiana que se tornou incolor e sem sabor.

A democracia moderna — outro têrmo ambíguo! (6) — resulta freqüentemente em igualitarismo repugnante, em nivelamento hediondo, em plebeização. As “massas” mostram um prazer mal rebuçado em reduzir tudo ao nível da sua própria triste mediocridade. O Estado, também no mundo chamado livre, é o Leviatã, o pavoroso polvo, cujos tentáculos se vão insinuando paulatinamente em tôdas as esferas da vida humana. O burguês assusta-se da sua liberdade, porque esta traz consigo responsabilidade pessoal que é cheia de riscos; assusta-se da solidão, porque esta o confronta com êle mesmo, ao qual quer escapar; daí seu desêjo de viver no barulho, e de acreditar na standardização. A tão falada unificação do nosso planeta, longe de se efetuar num plano espiritual, está-se realizando, por enquanto, principalmente sob o signo de Coca-Cola (a bebida cada dia preferida por milhões!), de fitas melodramáticas e de canções internacionais de origem duvidosa. O característico, o autóctone tende a desaparecer, e nuvens cinzentas de monotonia amontoam-se sôbre o nosso mundo tornado enfadonho.

### III. A Secularização da Cultura Moderna.

O Cristianismo, outrora o fermento da sociedade ocidental, passa hoje, aos olhos de muitos, por uma crença antiquada, condenada a morrer uma morte inglória. Diluiu-o o burguês para evitar escândalos, despojando-o do seu caráter sobrenatural e trans-

---

(6). — Uma apreciação do ideal democrático, feita por um tomista, saiu há pouco em versão portuguesa: Yves Simon, *Filosofia do Governo Democrático*, Rio de Janeiro, Agir, 1955 (título do original: *Philosophy of Democratic Government*).

formando-o num sistema racional aceitável para todos; ao mesmo tempo, evaporou a moral cristã, reduzindo-a a uma ética formalista de decência ou a uma higiene mental (6a). Deus ficou encarregado de garantir a ordem social, a prosperidade econômica e, a título precário, a bem-aventurança no além-túmulo. O deus dos burgueses es *un Dios que no es ya un tú, sino un ser de razón. La religión burguesa, privada de esa potencia de adhesión al ser y al Principio del ser que comunica la participación vital al universo, consiste más en una "religión" del yo a su propia imanencia, que en una relación afectiva a la transcendencia divina* (7).

A moral cristã era submetida a uma revisão burguesa: o que não quadrasse com as altas exigências dos tempos modernos, era eliminado. Mal vistas eram principalmente as virtudes "negativas" do Cristianismo: a humildade, a castidade, a mortificação, etc., e o burguês, embora mostrando um respeito sentimental pelos valores morais do Cristianismo, esforçava-se por construir uma ética racional, — ou melhor, um código de comportamento humano baseado em observações sociológicas, — que lhe permitisse dominar o mundo e o tornasse satisfeito consigo, esquecendo que a pior inimiga do Cristianismo é a satisfação.

E' bastante difícil, ou até impossível, julgar a moralidade de uma época. Acreditamos nós que o pecador é de todos os tempos, mas que a diferença importante entre a moralidade dos "tempos cristãos" e a da época moderna consiste principalmente no fato de que aquêles sempre continuavam a reconhecer a existência de certas normas morais, tidas por inabaláveis embora nem sempre vividas, ao passo que os modernos inventam uma teoria especiosa para sancionar seus pecados, dando-lhes um prestígio científico. A sociologia, e depois o freudismo e o existencialismo, têm contribuído muitíssimo para a relativização da moral, se nem sempre os iniciadores, ao menos os vulgarizadores dessas teorias. Para as "massas" são calamitosas as conseqüências da relativização: privadas de um ponto fixo de apóio, abandonam-se aos seus instintos elementares e dançam em volta do bezerro de ouro, uma dança lúgubre incapaz de dar sentido à vida humana ou de fundar uma verdadeira sociedade. Com a ganância desenfreada e a exploração econômica impiedosa anda de mãos dadas o pansexualismo: vivemos em tempos afrodisíacos, cujo ideal do "Eterno Feminino"

(6a). — Cf. Le R. P. Snoeck, *L'Hygiène Mentale et les Principes Chrétiens*, Paris, Lethielleux, 1953.

(7). — Marcel de Corte, *Ensayo sobre el Fin de nuestra Civilización*, Valencia, Fomento de Cultura, s.d., pág. 204; cf. pág. 218: *(El prójimo) no es ya considerado en tanto que prójimo, sino en tanto que función de valores encomiados. Es asido en tanto que prolongación del espíritu, es decir, de sí mismo. Por paradójica que sea la consecuencia de ello, el prójimo se transforma en ídolo, pues no hay más que un ídolo: el sí.*

se abaixa ao nível da omnipresente *pin-up girl*, símbolo insípido da nossa lubricidade e da nossa virilidade enervada. Nas suas Afrodites e Ártemis, os gregos clássicos procuravam espiritualizar a beleza sensual do corpo feminino: era como que uma beleza celeste e intocável; a *pin-up girl* moderna é provocação brutal, ostentação de uma beleza meramente física, prostituição mercantilizada da mulher, a desmentir abertamente a lenda de que os tempos modernos teriam inventado a dignidade feminina.

#### IV. O Mito do Moderno (8).

A satisfação com o presente (*always bigger and better!*) exclui forçosamente o respeito pelo passado, e acarreta facilmente o esquecimento de um futuro mais distante. Herder, Hegel, Comte e até Marx, embora cada qual à sua maneira, tinham prestigiado as contribuições valiosas das gerações anteriores para o progresso da humanidade (9); o Mito do Progresso, transplantado do quarto de estudos para a rua, resultou no Mito do Moderno, mito que custa menos abnegação e adula mais as inclinações primitivas das "massas". O que o burguês adora, é o bom êxito, e no bom êxito, tal como outro Narciso, adora-se a si próprio. Mergulha com sofreguidão no caudal impetuoso do *nunc fluens*, cumprindo sem hesitar a ordem do poeta: *Carpe Diem!*, sem, contudo, apreciar com êle a *aequa mens* (10). Ao lançar-se sôbre os bens palpáveis da civilização contemporânea, que se multiplicam num ritmo cada vez mais acelerado, avalia as coisas pela medida da sua novidade, e chega a ter um desdém altivo ou pesaroso pela tradição. Pensam muitos como o poeta americano, Stephen Crane (1871-1900):

*Tradition, thou art for suckling children,  
Thou art the enlivening milk for babes,  
But no meat for men is in thee!*

O homem moderno, reputando-se adulto e, por isso mesmo, emancipado dos vínculos constringentes da tradição, alegra-se no

- (8). — Cf. Ch. Baudoin, *Le Mythe du Moderne et Propos Annexes*, Genève-Anne-masse, 1946. — A palavra latina *modernus*, encontrada só em autores da época "decadente" (Cassiodoro, Enódio e Pseudo-Prisciano, os três do século VI), não deriva do substantivo *modus* (como muitos pensam, também Ortega y Gasset), e sim do advérbio *modo*: ("recentemente, há pouco", cf. *hodiernus, hesternus*, etc.).
- (9). — Só o "cientista" Spencer, homem com poucos interesses culturais, é o "bárbaro" entre os grandes progressistas do século XIX; dava êle muito menos valor do que os outros às realizações artísticas, filosóficas e científicas do passado.
- (10). — Horatius, *Carmina*, I 11, 8: *Carpe diem quam minimum credula postero*; cf. II 3, 1-4:  
*Aequam memento rebus in arduis  
Servare mentem, non secus in bonis  
Ab insolenti temperatam  
Laetitia, moriture Delli.* (Cf. II 10, 5: *aurea mediocritas*).

movimento cego e irrefletido, sem se incomodar com o rumo do movimento. A civilização ocidental superexalta, hoje em dia, o dinamismo, tornando-se antípoda da cultura egípcia que erguia monumentos para os séculos. Imediatistas que somos, fazemos caso de “ser *do momento*”, o que fatalmente quer dizer “ser *para o momento*”. Alardeava um poeta alemão, no fim do século passado, que já não somos clássicos nem românticos; somos apenas *modernos!* (11). A exclamação podia parecer um brado de triunfo há sessenta anos; hoje nos parece digno de um sorriso cético. O que se apregoa como o estilo moderno, muitas vezes não passa de um revezamento maníaco de modas efêmeras, de experimentações rebuscadas e chocantes (*épater le bourgeois!*). E pior ainda: os artistas vivem afastados da sociedade, e o grande público vive muito distante das criações artísticas. Devido a êsse divórcio lastimável, o artista se encerra numa tórre de marfim, e as massas, abandonadas à exploração de fabricantes pouco escrupulosos, procuram sensação ou romantismo côr-de-rosa nos cinemas, devoram histórias ineptas em quadrinhos, e enfeitam suas casas com objetos fabricados em série que são uma ofensa para o bom gosto.

#### V. Perspectivas.

Aí está o requisitório contra a cultura burguesa. O grande público, já há muito acostumado a ouvir essas queixas, considera-as como lamentações improficuas de românticos incapazes de seguirem o ritmo dinâmico dos tempos modernos, ou então, reage a elas como se se referissem a um terremoto na Indonésia. São relativamente poucos os que percebem com nitidez: *mea res agitur*. Entretanto, seria uma injustiça se condenássemos globalmente a civilização contemporânea; parece mais conforme a realidade considerá-la como atravessando uma fase crítica da sua existência. “Crise” quer dizer “decisão”: o homem da segunda metade do século XX torna-se cada vez mais consciente da sua responsabilidade perante a marcha dos acontecimentos históricos. “O Declínio do Ocidente” não é ameaça fatal, a efetuar-se sem a livre cooperação do homem, antes constitui uma grave advertência acêrca de um perigo sério, dirigida a cada um de nós. A situação atual exige da nossa parte compreensão, firmeza e coragem. Os períodos críticos da história trazem consigo não apenas perigos, mas também

---

(11). — Arno Holz (1863-1900):  
*Zola, Ibsen, Tolstoi,*  
*Eine Welt liegt in den Worten,*  
*Eine, die noch nicht verfault ist,*  
*Eine, die noch kerngesund ist!*  
*Unsre Welt ist nicht mehr klassisch,*  
*Unsre Welt ist nicht romantisch,*  
*Unsre Welt ist nur MODERN!*

imensas possibilidades que devem ser aproveitadas em sentido autenticamente humano; não significam apenas a morte de certas formas históricas, mas também o nascimento de novas estruturas que, não menos do que as antigas, podem constituir os *machinamenta temporalia* da eterna Cidade de Deus (cf. Augustinus, *Sermo*, 362, 7). Tudo depende da integração leal das novas aquisições numa escala de valores objetivamente hierarquizados.

Não faltam sintomas promissores, ainda que menos salientes e menos barulhentos do que os sinais de decadência. Em todos os países está se desenvolvendo uma nova elite, formada dos melhores representantes de tôdas as camadas sociais e compenetrada do seu dever de dar uma orientação "humanista" às conquistas científicas e técnicas dos últimos séculos; há iniciativas esperançosas, ditadas por um idealismo autêntico, de aliviar a situação dos que sofrem, ou são explorados e humilhados; há tentativas de chegar a uma cooperação cordial no plano internacional, e a uma honestidade nas relações públicas; a psicologia moderna já não considera o homem como um mecanismo complicado sem valor autônomo, mas vai redescobrando cada vez mais o homem na sua totalidade concreta, esforçando-se por elaborar um sistema de "relações humanas"; o materialismo e o cientismo cedem seu lugar a doutrinas que afirmam enfaticamente a autonomia do espírito; os problemas eternamente humanos de ordem metafísica e moral comecem outra vez a atrair a atenção dos pensadores; entre os jovens há muita sinceridade, muita franqueza, muita coragem e, não raro, muita abnegação; e afinal, o Cristianismo, — sobretudo o Catolicismo, — longe de se desagregar cada vez mais, como o prediziam os profetas do século passado, — está dando sinais de grande vitalidade, se não entre as "massas", ao menos entre uma elite, fato que prova abundantemente como a homem técnico do século XX continua a ter sêde de Deus.

Será que a nova elite é capaz de inspirar as massas, e de salvar a sociedade ocidental de uma barbárie civilizada ou de defendê-la contra os ataques de fora? Ignorâmo-lo: nem a ciência nem a religião nos permitem conclusões nítidas acêrca dos acontecimentos contingentes do nosso futuro histórico (12). O cristão sabe que Cristo não prometeu a perenidade à civilização ocidental, mas sabe também que, se ela perecer, não perecerá sem a culpabilidade humana: se o futuro é um segrêdo que a Divina Providência reservou para si, o homem é co-responsável por seu des-

(12). — Cf. Sanctus Thomas, *Summa Theologica*, I q. 106, a. 4, ad 3-um: *Usque ad diem iudicii semper nova aliqua supremis angelis revelantur divinitus de his quae pertinent ad dispositionem mundi, et praecipue ad salutem electorum.*



tino histórico. A um cristão convém tampouco o pessimismo como o otimismo: sua posição perante a situação histórica deve ser, como dizia Chesterton, a de lealdade patriótica ou, como dizem os existencialistas atuais, a de *engagement personnel*.

## VI. A Divisão da Matéria.

De modo geral, êste capítulo tratará dos “não conformistas”, isto é, daqueles que, por qualquer motivo, se opuseram ao Progressismo do século passado.

a) Nos dois primeiros parágrafos discorreremos sôbre o destronamento da Razão: O Existencialismo (§ 106) e o Mito (§ 107), uma introdução que nos parece útil para a compreensão dos três últimos capítulos dêste livro.

b) Nos §§ 108-109, trataremos de dois críticos da cultura moderna: Jakob Burckhardt e Johan Huizinga. Nesta seção se nos impunha uma seleção rigorosa e um tanto subjetiva, visto que sentíamos certo *embarras de choix*. Após madura reflexão optamos por êsses dois historiadores profissionais de fama internacional, devendo passar em silêncio outras críticas feitas no século passado e no século atual (13).

c) Em seguida, pretendemos falar de dois profetas: Kierkegaard e Nietzsche (§§ 110-111), dois pensadores que prenunciavam a inquietação existencial dos tempos modernos (14). Se os profetas são pouco estimados na sua terra, tampouco o são na sua época. O profeta ou vidente (15) é pedra de escândalo para seu ambiente social, sendo não conformista por excelência. Ao contrário do crítico, não procede à maneira analítica e racional: denuncia, ridiculariza e caricaturiza a “realidade” para tornar saliente uma realidade superior, esquecida pela maioria dos coevos; ao que parece, profere suas sentenças, arrebatado por um impulso sobrehumano; “profetiza” também, e só épocas posteriores são capazes de lhes aquilatar a perspicácia extraordinária; geralmente é uma voz solitária, abafada pelo barulho daqueles que tributam sem escrúpulo homenagem à moda do dia.

(13). — No século passado, assinalamos aqui: C. Fr. Vollgraff (1792-1863) e P. E. Von Lasaulx (1815-1861); êste último influenciou o pensamento de Burckhardt. — No século atual: Gonzague de Reynold, *L'Europe Tragique* (o autor é professor de história na Universidade de Friburgo na Suíça); Marcel de Corte (professor em Liège, cf. nota 7); G. Sorel (1847-1922), *Les Illusions du Progrès* (1908), cf. § 107 III, nota 51.

(14). — Cf. R. Jolivet, *Les Doctrines Existentialistes*, Editions de Fontenelle, 1946; o livro foi traduzido para o português: *As Doutrinas Existencialistas*, Porto, Tavares Martins, 1953.

(15). — A palavra “profeta” (tradução grega, depois latinizada, do termo hebraico *nabi*) não designa originariamente um indivíduo que “prediz”, mas uma pessoa que “fala em nome de outrem, isto é, em nome de Deus”. Cf. “vidente”.

d) Afinal, trataremos dos racistas. O caminho é longo e parece pouco provável: da *Humanität* herderiana, via da glorificação hegeliana da cultura prussiana, para o misticismo zoológico dos nazistas (16). Na realidade foi percorrido, para grande infortúnio da cultura moderna. Após uma rápida introdução sôbre preconceitos nacionais e raciais (§ 112), traçaremos o caminho, demorando-nos em três etapas: o francês de Gobineau (§ 113), o inglês Chamberlain (§ 114) e o alemão Rosenberg (§ 115).

#### A. A RAZÃO DESTRONADA.

##### § 106. O existencialismo.

Os gregos viam no intelecto humano (*lógos*) uma centelha da sua origem divina; os cristãos, adotando a tradição bíblica segundo a qual “o homem foi feito à imagem e à semelhança de Deus” (*Gên.*, I 26-27), elevaram a dignidade humana a uma altura mais sublime ainda, graças ao mistério da Encarnação do *Lógos* Divino. *Et Verbum caro factum est, et habitavit in nobis*, — eis o dogma central da fé cristã (*Ev. João*, I 14). Nossa dignidade, a basear-se no Valor primário e absoluto do nosso Criador e Redentor, é uma dignidade derivada e relativa. *Quand on a compris que Dieu existe, on devient affreusement relativiste pour tout ce qui n'est pas lui, parce qu'en présence d'un absolu authentique, un véritablement absolu, tous les relatifs prennent leur plein relief de relatif, tandis que ceux qui n'arrivent pas à apercevoir l'existence de l'absolu véritable, mêlent constamment le relatif d'absolu, embrouillent ainsi les cartes et finissent par ne plus voir clair en rien* (17). A eliminação do Absoluto reduzida sempre na ereção de ídolos que, geralmente, são pouco duradouros e com a maior leviandade são substituídos por outros. O homem ocidental, depois de se apartar da Fonte da sua grandeza, chegou a endeusar-se a si próprio e as obras das suas mãos, passando a adorar a Humanidade, a Nação, a Classe, o Progresso ou a Raça: é que a carência do Absoluto criou nele um vácuo pavoroso que acabou por angustiá-lo (18). Terminada a embriaguez passageira decorrente do seu ato emancipador, afigurava-se-lhe muito problemática a dignidade humana. *Abyssus abyssum invocat* (*Salmo*, XLII 7).

(16). — O poeta austríaco Fr. Grillparzer (1791-1872) já dissera em 1849:

*Der Weg der neuern Bildung geht  
Von Humanität  
Durch Nationalität  
Zur Bestialität.*

(17). — J. Leclercq, *Penser chrétiennement Notre Temps*, Paris, Téqui, 1951<sup>3</sup>, págs. 22-23; cf. também § 70 V.

(18). — Cf. Goethe, *Faust*, I 2048-2050:

*Eritis sicut Deus, scientes bonum et malum.  
Folgt' nur dem alten Spruch und meiner Muhme, der Schlange,  
Dir wird gewiss einmal bei deiner Gottähnlichkeit bange!*

O endeusamento do homem, nos últimos séculos da história ocidental, converteu-se em franca negação da dignidade humana: a filosofia e as ciências positivas conspiravam com a técnica para destronar o homem, declarando-o somente uma peça insignificante de um mecanismo ou um animal ridículo por causa das suas pretensões arrogantes. A Razão, outro ídolo erguido pela antropatria das gerações anteriores, tinha o destino de tantos outros relativos transformados ilegítimamente em absolutos. Pascal, que não acreditava na onipotência da razão humana, dizia num passo: *Il ne faut pas que l'univers entier s'arme pour l'écraser: une goutte roseau, le plus faible de la nature; mais c'est un roseau pensant. Il ne faut pas que l'univers entier s'arme pour l'écraser: une goutte d'eau suffit pour le tuer. Mais, quand l'univers l'écraserait, l'homme serait encore plus noble que ce qui le tue, parce qu'il sait qu'il meurt, et l'avantage que l'univers a sur lui, l'univers n'en sait rien. Toute notre dignité consiste donc en la pensée* (19). A Razão humana, emancipada e julgada todo-poderosa no século XVIII, acabou sendo escarnecida, fazendo-se muito alarde dos instintos, dos sentimentos, das misteriosas forças da vida. O irracionalismo é hoje tema banal.

### I. Um novo Humanismo.

No dizer de Jean-Paul Sartre, o Existencialismo *est la doctrine la moins scandaleuse, la plus austère; (il) est strictement destiné aux techniciens et aux philosophes* (20). As aparências são bem diferentes: poucas correntes filosóficas fizeram tanto barulho como o Existencialismo, e para tal não pouco contribuiu o procedimento de certos representantes da nova filosofia a dirigirem-se ao grande público mediante romances, dramas e filmes, às vezes de caráter bastante sensacional. Se a concretização dos problemas fundamentais relativos ao homem é uma exigência intrínseca e, em si, não reprovável, da nova filosofia, se a beletrística existencialista acode a um vivo interesse do homem moderno pelo significado da vida, a vulgarização traz consigo inevitavelmente também o perigo de simplificações, de truncamentos e de mal-entendidos. São numerosos os que conhecem *Huis-Clos* de Sartre e *La Peste* de Camus, mas relativamente poucos os que leram *L'Être et le Néant* de Sartre ou *Sein und Zeit* (= "O Ser e o Tempo") de Heidegger. Estas e tantas outras obras volumosas e abstrusas, escritas pelos corifeus entre os existencialistas modernos, nunca serão livros de moda.

(19). — Blaise Pascal, *Pensée* (éd. Brunschvicg, pág. 488).

(20). — J.-P. Sartre, *L'Existencialisme est un Humanisme*, Paris, Nagel, 1946, pág. 16.

O Existencialismo não é sistema bem definido e homogêneo: nada mais enganador do que tomar uma parte pelo todo. Na realidade existem só pensadores existencialistas, tais como Kierkegaard, Nietzsche, Marcel, Heidegger, Jaspers, Merleau-Ponty, etc., para não falarmos em ensaístas e romancistas, muitas vezes incorporados na corrente existencialista, tais como Simone Beauvoir, Albert Camus, etc. Entre êsses autores há grande diversidade no que diz respeito aos métodos empregados e quanto às posições tomadas perante as questões fundamentais propostas pela filosofia e pela vida. Uns são ateus, outros são agnósticos, outros ainda são crentes ortodoxos. Para uns, o existencialismo consiste principalmente em partir da experiência concreta e vivida; para outros, a existência humana é “posição pura, indeterminação completa”. Uns se circunscrevem deliberadamente nos limites de uma análise fenomenológica da existência subjetiva, outros tentam construir uma filosofia sôbre a existência, chegando a uma espécie de ontologia. Expor e desenvolver estas e outras tantas diferenças individuais seria incompatível com o escôpo dêste livro; tampouco podemos cogitar de discorrer sôbre os méritos filosóficos do Existencialismo (21). Para os nossos fins basta assinalarmos algumas tendências características da nova corrente, relacionando-as com o nosso assunto.

O Existencialismo é uma reação contra as pretensões do Idealismo e do Positivismo que ambos, embora cada um à sua maneira, tendem a dissolver e a volatilizar o homem concreto num mar de abstrações, quer sejam proposições lógicas, quer sejam leis físicas e sociológicas. O existencialista procura decifrar para si (e, muitas vezes, também unicamente por si) o espantoso enigma da existência humana: desgostado da simplificação medonha do cientismo e do determinismo, esforça-se por compreender o homem concreto na sua historicidade. Tal como outro Sócrates, quer começar por conhecer-se a si próprio, e saber qual é sua condição humana, qual é o modo de sua inserção no universo que o engloba, e quais podem ser seus motivos de esperança ou de desespero. Sua preocupação predominante pela existência subjetiva pode levá-lo a dizer com Santo Agostinho: *Deum et animam scire cupio. Nihilne plus? Nihil omnino* (22), mas, geralmente, não o

(21). — Remetemos o leitor interessado para P. Foulquié, *L'Existentialisme*, Paris, Presses Universitaires (na coleção: “Que sais-je?”), 1955<sup>o</sup>; Alceu Amoroso Lima, *O Existencialismo*, Rio de Janeiro, Agir, 1951; R. Jolivet (cf. nota 14); Albert Dondeyne, *Foi Chrétienne et Pensée Contemporaine*, Louvain-Paris, 1952<sup>o</sup>; Juan B. Lotz, S. J., *Existencialismo*, no livro *Sujeción y Libertad del Pensamiento Católico*, Barcelona, Editorial Herder, 1955, pág. 108.

(22). — Augustinus, *Soliloquia*, I 1, 7. — Cf. Albert Camus, *Le Mythe de Sisyphe*, Paris, Gallimard, 1942, pág. 15: *Il n'y a qu'un problème philosophique vraiment sérieux: c'est le suicide. Juger que la vie vaut ou ne vaut pas la peine d'être vécue, c'est répondre à la question fondamentale de la philosophie.*

impede de se interessar vivamente também pelo “mundo”, visto que a existência humana é “um estar-no-mundo” e o mundo é considerado como uma realidade correlata da consciência humana (23). Mas o existencialista, reconhecendo a importância da sua “situação” (física, biológica, social e cultural), faz questão de estudar a realidade total, mas sempre em relação ao homem e em função de uma experiência vivida. Eis uma primeira tentativa de descrever a atitude existencialista perante o homem e o “mundo”.

## II. *Esse e Quidditas.*

O termo “existência”, quando usado pelos existencialistas, possui significado bem diferente daquele que possui, quando usado pelos tomistas. Para estes, a “existência” (latim: *esse*) significa o ato de existir, a distinguir-se *realiter*, em todas as coisas finitas, da “essência” (latim *quidditas*), a qual designa aquilo pelo que uma coisa é o que é. Vejamos primeiro esta distinção tomista, pois este exame, longe de ser uma digressão inútil, pode contribuir para melhor compreensão histórica do ponto de vista dos existencialistas atuais.

Para esclarecer a diferença fundamental entre “existência” e “essência”, podemos valer-nos de um exemplo bem simples como ponto de partida.

A lâmpada que ilumina a mesa sobre que estou escrevendo estas regras, é lâmpada por possuir certas características comuns a todos os entes a que compete o nome de “lâmpada”; estas características constituem a “essência” da lâmpada. O conceito de “essência” não implica necessariamente a “existência” real de um ou mais entes a que caiba tal “essência”. Podemos possuir um conceito perfeito da “essência” do centauro (monstro, metade homem, metade cavalo); se existirem tais monstros, cada um deles terá uma “essência” correspondente a esse conceito; caso contrário, deixará de ser centauro. Mas o fato importante é sabermos se tais monstros existem, de modo concreto, na realidade; a “essência”, considerada em si, não passa de simples possibilidade (24). A “essência” de “a” lâmpada (abstrata) entra no reino da realidade

---

(23). — Cf. A. Dondeyne, in *op. cit.*, pág. 25: *La conscience est essentiellement intentionnelle. Cela veut dire qu'elle est d'abord et d'emblée être-au-monde, visée du monde, rapport actif à l'autre-que-la-conscience... La vie intentionnelle de la conscience présente la forme d'une relation dialectique entre une "noesis" et un "noema", les deux s'appelant et se constituant l'un l'autre dans une indissoluble unité.*

(24). — A não ser que contenha elementos contraditórios, por exemplo, a essência de um “círculo redondo” é um absurdo e, por isso mesmo, impossível de realizar; o círculo redondo nada é, e ao nada não cabe nem essência nem existência. — Há, portanto, essências realizáveis em si, mas inexistentes, por exemplo, a do centauro; e essências realizadas em entes individuais, por exemplo, a da lâmpada.

pela “existência”, isto é, pelo fato de existir “esta” ou “aquela” lâmpada (concreta), a qual, além de possuir certas características em comum com tôdas as lâmpadas do mundo, possui também certas características particulares, pelas quais esta lâmpada se distingue de outros exemplares da sua espécie. A “essência universal”, completada pelas características particulares, torna-se a “essência individual”. A “existência” é a realização concreta da “essência”, a passagem do possível ao real (24a): minha mesa é iluminada, não por “a” lâmpada (abstrata), e sim por “esta” lâmpada (concreta).

Todos os entes criados são compostos de “essência” e “existência”, isto é, todos êles são, no seu ato de existir, delimitados pela “essência” (por exemplo, isto é uma “lâmpada”, e não um “cavalo”); nenhum dos entes, compostos de “essência” e de “existência”, existe necessariamente (minha lâmpada, embora existente de fato, poderia também não existir). Há um único Ser que existe necessariamente, e cuja “essência” coincide absolutamente com a sua “existência”: é Deus, o *Ipsum Esse* (cf. § 73 II d; § 74 I a). Deus é a absoluta Existência como também a absoluta Essência, e a Essência divina confunde-se totalmente com a Existência divina. O caráter composto de todos os entes finitos, mal conhecido dos gregos, é uma descoberta fecunda da “filosofia cristã”, a possibilitar a distinção fundamental entre o Ser Necessário (Deus) e o ser contingente (a criação).

A “existência”, no sentido tomista da palavra, é princípio ontológico não susceptível de uma formulação conceptual: não pode haver ciência do ato de existir: constato ou postulo a “existência”, mas ela, como tal, é *extra genus notitiae*. Tampouco é possível construir uma moral sôbre o ato de existir: se encaramos meramente o esse, fazendo abstração da essência das coisas existentes, não há possibilidade de chegarmos a uma escala de valores: tanto vale um ladrão existente como um santo existente, tanto vale um imbecil existente como um gênio existente, ou, na linguagem do *Eclesiastes* (IX 4): “Mais vale um cão vivo do que um leão morto”.

### III. Uma Filosofia do Concreto e do Contingente.

Os existencialistas modernos, ao falarem de “existência”, dão outro valor a êste vocábulo, empregando-o no sentido de “existente concreto” ou de “indivíduo existente”. A “essência”, considerada em si, é abstrata, universal, necessária, estática (“a-histórica”) e racional (conceptual); os existentes são concretos, individuais, contin-

---

(24a). — Cf. Sanctus Thomas, *De Potentia*, p. 7, art. 2, ad 9-um: *Esse est actualitas omnium actuum et propter hoc est perfectio omnium perfectionum*; cf. *Contm. in II Lib. Sent.*, Dist. 3, q. 1, art. 1: *Quidditas est sicut potentia, et suum esse acquisitum est sicut actus*.

gentes, dinâmicos (sendo existentes humanos, “históricos”), e irreduzíveis a uma formulação lógica.

O redescobrimento do concreto poderia só agradar a um tomista, pois, segundo êle, existem na realidade apenas entes concretos e individuais, dos quais a inteligência humana parte para formar os conceitos abstratos, que são idéias representativas das “essências” atualizadas no mundo da nossa experiência; as “essências puras subsistentes”, admitidas por Platão, tampouco existem para São Tomás como para Aristóteles; elas existem, de maneira universal, só na mente humana (como conceitos), e de modo individual, nas coisas concretas do mundo extra-mental (como “formas”). Como são ricas e variadas as múltiplas concretizações das essências que encontramos na realidade! (25). E, por outro lado, como é deficiente a razão humana, — ou melhor, como é impotente, — para “conceituar” o ente individual! As ciências positivas lidam com conceitos abstratos de valor universal e de caráter “a-histórico”; para chegar à compreensão dos entes concretos (26) e individuais, o nosso intelecto é obrigado a servir-se de conceitos abstratos e “coletivos”, como que de meandros. Em parágrafos anteriores (27) já vimos o bastante como o individual e o concreto, apesar de constituírem o alto objetivo do nosso conhecimento (27a), sempre permanecem misteriosos e opacos para a luz da nossa inteligência. O fato de possuímos o conceito abstrato do homem (“animal racional”) dá-nos a possibilidade de concebermos o homem como um ser que constantemente muda, mas não nos permite que tracemos o percurso histórico de um homem concreto, ou da humanidade concreta, através do mundo. *El orden esencial*

---

(25). — Platão, filósofo “essencialista”, diria o contrário: como são pobres e deficientes os entes concretos comparados com a riqueza e o esplendor das Idéias subsistentes que constituem o verdadeiro Ser! Cf. o mito da Caverna, *Respublica*, 514A-517C. — Outro tipo de “essencialismo” é o sistema de Hegel, segundo o qual “todo o real é racional” e “todo o racional é real”, cf. § 96 II.

(26). — Cf. A. Dondeyne, *op. cit.*, pág. 77: (*Le concret authentique c'est d'abord l'étant singulier en tant qu'il enveloppe dans une unité indissoluble une multiplicité inépuisables d'aspects, de significations, ou, si l'on veut, une infinité de manières de se manifester; le concret c'est ensuite et simultanément ce même étant singulier en tant qu'il renvoie... à l'ensemble des étants et compose avec eux l'être-en-totalité.* — O concreto, no sentido rico da palavra, não é, portanto, idêntico ao *hic et nunc* da experiência sensível, objeto da percepção e das ciências empíricas: este concreto é *le plus redoutable des abstraits* (Hegel).

(27). — Cf. § 13 II; § 16 VIII; § 17 II; § 65 I-III.

(27a). — Cf. Sanctus Thomas, *Summa Theologica*, I q. 84, a 7 (*in corpore*): *Intellectus autem humani, qui est conjunctus corpori, proprium objectum est quidditas sive natura in materia corporali existens; et per hujusmodi naturas visibilium rerum, etiam in invisibilium rerum aliqualem cognitionem ascendit. De ratione autem hujus naturae est quod in aliquo individuo existat, quod non est absque materia corporali; sicut de ratione naturae lapidis est quod sit in hoc lapide... Unde natura lapidis, vel cujuscumque materialis rei, cognosci non potest complete et vere, nisi secundum quod cognoscitur ut in particulari existens.* — Cf. também, *ibidem*, a. 8 (*in corpore*).

señala anticipadamente lo que puede suceder, pero no determina lo que sucederá de hecho (27b).

O Existencialismo procura compreender os entes individuais na sua existência concreta, a qual está situada no movimento perpétuo do “vir a ser” ou “devir”. Como filosofia dinâmica, é filha dos tempos modernos (28), mas seu dinamismo se diferencia profundamente das doutrinas, racionalistas e deterministas de um Hegel, Comte ou Spencer, que encerravam o homem no cárcere de leis impessoais e de construções puramente lógicas. O Existencialismo frisa a contingência dos existentes, e — tratando-se do homem, — a liberdade: a existência humana é um poder-ser, um apêlo ao ser, ou, como diz Jaspers, “uma existência possível” (alemão: *eine mögliche Existenz*). O existencialista abomina o mundo desumanizado do Racionalismo, e acredita num mundo “significativo”, num *monde-pour-l’homme, c’est-à-dire le lieu où habitent les hommes, où ils poursuivent chacun leur destinée personnelle dans l’intersubjectivité avec l’aide des choses* (28a). A existência humana é *liberté engagés dans le monde* (28b). E’ o homem na sua totalidade que toma uma atitude individual perante as coisas concretas da realidade, e essa realidade não é um mundo mecânico de forças cegas que acabaria por absorvê-lo, nem um sistema de abstrações que o reduziria a um silogismo; o homem tampouco é uma coisa entre muitas outras como é um raciocínio entre muitos outros: *êle é subjectivité incarnée*. A existência humana efetua-se num contacto íntimo e vivido com as coisas e mediante as coisas do “mundo”, e para alguns existencialistas, êste processo de auto-realização é apenas possível mediante uma colaboração fiel e cordial com os “outros” (28c). A atitude existencialista perante as coisas e os homens não é a de um cientista “objetivo”, mas envolve uma participação ativa e integral da nossa

(27b). — Cf. J. B. Lotz, *op. cit.*, pág. 108.

(28). — O século XLX começou a perceber também o desenvolvimento orgânico do dogma cristão, no sentido de se tornar explícito, no decurso dos séculos, o que estava implícito no *depositum fidei* que é inalterável e definitivo. Esta teoria, bem característica dos tempos modernos, já foi esboçada por J. de Maistre (cf. § 93 II) e exposta de modo magistral por J. H. Newman, no *Essay on The Development of Christian Doctrine* (1845), onde lemos (pág. 40): *Old principles reappear under new forms. (Christianism) changes with them in order to remain the same. In a higher world it is otherwise, but here below to live is to change, and to be perfect is to change often*. O autor mostra que a Igreja Católica, apesar do seu desenvolvimento orgânico (de que enumera as diversas características) conservou pura a doutrina evangélica, sem corrupções e sem acréscimos.

(28a). — A. Dondeyne, *op. cit.*, pág. 70.

(28b). — Cf. P. Foulquié, *op. cit.*, pág. 47: *“Engagement” est pris dans deux acceptions: au sens passif, ce mot désigne le fait de se trouver engagé, c’est-à-dire inséré dans un système dont on dépend; au sens actif, il exprime l’acte même par lequel on s’engage en entrant dans une condition où l’on devra rester*.

(28c). — G. Marcel, depois de assistir ao drama *Huis-Clos* de Sartre, em que Garcin, na última cena, diz: *L’enfer, c’est les autres*, deve ter dito esta palavra: *Pour moi, les autres, c’est le ciel*.



vontade, dos nossos afetos, dos nossos instintos, etc., e pressupõe em nós a existência de faculdades importantíssimas que não sejam a razão; alguns existencialistas dão muito valor à fé, se não à fé religiosa, ao menos, à fé filosófica. Daí ser o pensamento de muitos existencialistas modernos um pensamento apaixonado, subjetivo e até patético: pregam êles *le retour au coeur*, não ao sentimentalismo romântico ou ao solipsismo subjetivista, e sim *au coeur qui a ses raisons que la raison ne connaît point* (28d). Santo Agostinho (28e), Pascal e Newman (28f) são alguns grandes modelos a que muitos contemporâneos se reportam com predileção.

#### IV. A Existência Humana.

A bem dizer, na terminologia existencialista, só o homem existe; as coisas materiais têm apenas a “existência bruta”, visto serem completamente predeterminadas por causas fixas e invariáveis. A “existência autêntica” do homem é a existência do homem concreto, enquanto se realiza a si próprio num processo histórico, em virtude da sua liberdade, isto é, mediante livres decisões. No mundo da nossa experiência, é só no homem que “a existência precede a essência”, o homem, na medida em que existe autenticamente, isto é, não pertence às massas anônimas que renunciam à liberdade; êle escolhe livremente sua essência (individual, segundo alguns; total, segundo outros), a qual não passa de um produto do seu esforço contínuo de auto-criação (28g). O homem “sai” (ex-) constantemente daquilo que é para “se colocar” (-sistere) a um nível de existência que antes apenas era possível: sua existência, segundo certos existencialistas ateus, é pura contingência, liberdade total, a não depender de nada senão de si mesma (é esta a opinião de Sartre); segundo outros, a liberdade humana está fundada no ser (Heidegger), ou em Deus (por exemplo, Kierkegaard e Marcel).

(28d). — Pascal, *Pensées*, pág. 458 (éd. Brunschvicg).

(28e). — Cf. Augustinus, *Confessiones*, X 16: *Quid propinquius meipso mihi? Ego certe laboro hic et laboro in meipso: factus sum mihi terra difficultatis et sudoris nimii*; cf. nota 22.

(28f). — Sua divina cardinalia era *Cor ad Cor loquitur*.

(28g). — Cf. J. H. Newman, *Grammar of Assent*, pág. 265: *What is the peculiarity of our nature, in contrast with the inferior animals around us? It is that, though man cannot change what he is borne with, he is a being of progress, with relation to his perfection and characteristic good. Other beings are complete from their first existence, in that line of excellence which is allotted to them; but man begins with nothing realized (to use the word), and he has to make capital for himself by the exercise of these faculties which are his natural inheritance. Thus he gradually advances to the fulness of his original destiny. Nor is this progress mechanical, for is it of necessity; it is committed to the personal efforts of each individual of the species; each of us has the prerogative of completing his inchoate and rudimental nature, and of developing his own perfection out of the living elements with which his mind began to be. It is his gift to be the creator of his own sufficiency, and to be emphatically self-made. This is the law of his being, which the cannot escape; and whatever is involved in that law, he is bound, or rather he is carried on, to fulfil.*

Diz Sartre: *L'existencialisme athée... déclare que, si Dieu n'existe pas, il y a au moins un être chez qui l'existence précède l'essence, un être qui existe avant de pouvoir être défini par aucun concept, et que cet être c'est l'homme... L'homme n'est rien d'autre que ce qu'il se fait* (29). Ao que o Salmista (XCIX 2) opõe: *Ipsè fecit nos et non ipsi nos*. Para Sartre, porém, a noção de Deus é contraditória: se Deus, o *ens a se*, existisse, seria *causa sui*, pois "existência" é sinônimo de "contingência" (29a). Além disso, se a liberdade humana dependesse de um plano "essencial", preconcebido por uma mente divina e impresso na nossa substância, deixaria de ser livre e se transformaria em necessidade; o homem não teria história pròpriamente dita, mas seria predeterminado pela "idéia do homem" do mesmo modo que, — segundo a opinião erroneamente atribuída a muitas pessoas por Sartre, — *les petits pois... s'arrondissent conformément à l'idée de petits pois et que les cornichons sont cornichons parce qu'ils participent à l'essence de cornichons*. O homem é totalmente livre, sendo o inventor do homem, e sua liberdade não se funda na sua racionalidade nem na Mente divina, e sim no Nada, no Absurdo. A existência é absurda, o homem é *de trop*, a liberdade humana, apesar de constituir *l'unique source de valeur*, é absurda; tôdas as minhas decisões devem arrastar-me para o Nada. *Nous sommes condamnés à la liberté*: a liberdade é, por assim dizer, a "essência" humana (*n'en déplaie à Sartre!*), mas, assim sendo, a necessidade vem a destruir a tão elogiada contingência radical. Segundo Sartre, o homem deve escolher, sem dispor de princípio algum de escolha a não ser sua liberdade: *Nous voulons la liberté pour la liberté* (29b), uma liberdade sem fundamento, sem razão de ser, sem significado derradeiro. Daí seu desespêro, sua angústia, seu pessimismo, e até sua náusea.

Não podemos expor aqui a posição de outros existencialistas: aliás, alguns serão estudados neste e nos outros capítulos (Kierkegaard, Nietzsche, Berdiáiev, Jaspers, etc.). Só queremos falar duas ou três palavras sôbre o existencialista católico Gabriel Marcel, o antípoda do existencialista ateu Sartre. Também Marcel frisa a auto-realização humana num processo histórico mediante a liberdade; mas a liberdade marceliana não nos leva ao Nada, e sim a Deus: a existência humana não fica encarcerada nas diversas situações históricas, mas é *une existence ouverte*, um convite ao

---

(29). — J.-P. Sartre, *L'Existentialisme est un Humanisme*, págs. 21-22.

(29a). — Para a discussão do argumento de Sartre contra a existência de Deus, cf. P. Foulquié, *op. cit.*, págs. 82-84, e Jolivet, *op. cit.*, pág. 202; 205; 238.

(29b). — J.-P. Sartre, *L'Existentialisme est un Humanisme*, pág. 84.

transcendente, a manifestar-nos o *mistério* do Ser (29c). O processo de auto-realização exige fidelidade da parte do homem para consigo, graças à qual poderá penetrar a fundo na sua existência; sua existência pode ser aprofundada e aperfeiçoada somente mediante uma relação pessoal com os outros homens que são seus “co-existentes”; esta fidelidade a outros cria uma verdadeira unidade ontológica entre o “Eu” e o “Tu” (psicologia da “segunda” pessoa!), a abrir-se espontaneamente à chamada do “TU” absoluto e incondicionado que é Deus. As categorias sartrianas de angústia, desespero e náusea são, na filosofia de Marcel, substituídas pelas categorias de fé, esperança e amor.

#### V. Apreciação do Existencialismo.

O Existencialismo é uma reação compreensível, mas exagerada e unilateral, ao “abstracionismo” e ao determinismo da época anterior; nos seus elementos positivos, coaduna-se perfeitamente bem com o Cristianismo. O Cristianismo descobriu o verdadeiro âmbito da contingência, por considerar a criação, não como uma emanção necessária da Divindade, e sim como uma obra voluntária, feita por um Deus-Pessoa. Nem é de estranhar que o problema da “existência humana” tenha sido descoberto no plano religioso (com Sören Kierkegaard); só depois desceu a um plano puramente humano.

Já vimos (§ 75 I) que a verdade objetiva da tese: “Deus existe” não pode ser aceita com fria indiferença, como se fôsse o resultado de um cálculo matemático ou o termo final de um raciocínio metafísico: o homem tem a obrigação de se compenetrar totalmente desta verdade, deve “vivê-la”. Já no judaísmo encontramos uma religião voluntarista, a distinguir-se radicalmente da religião intelectualista professada pela maior parte dos pensadores gregos: Deus é Pessoa, a manifestar sua divina Vontade às criaturas humanas e a dar-lhes ordens impreteríveis. Também Cristo nos ensina que não devemos contentar-nos com um amor puramente intelectual a Deus: “Amarás o Senhor teu Deus de todo o teu coração, e de toda a tua alma, e de todo o teu espírito” (*Mt.*, XXII 37). Além disso: a moral cristã é eminentemente “aberta”, um progresso contínuo, o *motus rationalis creaturae ad Deum*, que exige que o homem sempre se supere: se o homem, já no plano natural, tem a grave obrigação de vir a ser o que é, ao contrário de uma mesa “acabada” uma vez para sempre, ou de *petits pois*, que se desenvolvem conforme a ação predeterminada

(29c). — Cf. Jeanne Delhomme, in *Existentialisme Chrétien*, Gabriel Marcel, Paris, Plon (na coleção “Présences”), 1947, pág. 158: *Ce qui ne signifie pas que le mot “mystère” soit plaqué comme l’étiquette: “prière de ne pas toucher”, et que nous soyons paradoxalement condamnés à penser en marge de l’être.*

de um princípio vital contido no seu germe, ao cristão é proposto o ideal de perfeição sobrenatural: “para chegar ao estado do homem perfeito, segundo a medida da idade completa de Cristo” (São Paulo, *Ep. Ef.*, IV 13). Ideal absoluto que não permite estagnação e exclui tôda e qualquer satisfação.

O Existencialismo tem muita razão em salientar a totalidade do “Eu” concreto: o homem não é simples resultado de influências físicas, fisiológicas e sociológicas, o produto calculável de forças externas e mecânicas, como o queria o Materialismo; nem é pura interioridade, a construir “o mundo” segundo as leis da “Razão” autônoma, como o queria o Idealismo; o homem é unidade substancial de espírito e corpo que, além de conhecer, também trabalha, sente e quer, ama e odeia, sofre e se alegra, e que, além de ser determinado, também determina. *L'existence au sens moderne, c'est le mouvement par lequel est au monde — à travers un corps, — s'engage dans une situation physique et sociale qui devient son point de vue sur le monde* (30). O homem existe “para si”, tendo valor autônomo e insubstituível, e constrói livremente sua personalidade (sua “essência individual”) em vista de valores transcendentais.

Por essas razões o Existencialismo é uma reação sadia e salutar a sistemas racionalistas que tendiam a desencarnar e a desumanizar o homem. Mas o valor de uma reação deve ser avaliado pela medida em que ela nos aproxima da verdade: à força de nos inculcar a importância relevante da nossa “subjetividade” incorre facilmente no risco de nos fazer perder de vista a “objetividade”: o *nóema* tende a ser sacrificado à *nóesis*, ao passo que só uma síntese da realidade total poderia satisfazer ao espírito humano. *La science est vaste. L'esprit humain tend invinciblement à l'unité. L'existentialisme, de son point de vue limité, ne remplacera jamais à lui seul la connaissance objective* (30a).

Sua posição extremista pode facilmente resultar em subjetivismo intelectual e em relativismo moral, — aliás, posições essas que são tomadas por mais de um representante da nova filosofia. Para certos existencialistas, a verdade e as normas éticas são criadas pela existência humana de maneira completamente autônoma. Esta tese, levada ao extremo, redundaria em franco niilismo; na prática, significa o predomínio dos afetos, dos instintos e das paixões sobre o intelecto: *sua cuique deus fit dira cupido* (31). Desirmanar a “verdade” objetiva da “veracidade” subjetiva é uma faculdade trágica do homem enquanto vive no tempo; neste mun-

(30). — Merleau-Ponty, apud A. Dondeyne, *op. cit.*, pág. 23.

(30a). — A.-D. Sertillanges, *Le Problème du Mal*, Paris, Aubier, 1948, I pág. 381.

(31). — Vergilius, *Aeneis*, IX 182.

do, a mentira pode “viver”, e a verdade pode “estar morta”: há mais veracidade num homem impudentemente desavergonhado do que num cristão hipócrita que vive desmentindo a “verdade” com seus atos. Mas por isso não deixa de ser verdade a verdade, e mentira a mentira. Só em outro lugar haverá plena coincidência da “verdade” e da “veracidade”. A verdade “vivida” pela pessoa humana — a *connaturalitas* (31a) — é impossível sem que haja um certo amor a unir intimamente o sujeito com o objeto. Se a veracidade autêntica é a “apropriação” pessoal e subjetiva da verdade objetiva e transcendente, daí se segue que a veracidade não pode existir sem alguma verdade: não há apropriação sem que se aproprie alguma coisa.

### § 107. O mito contra o logos.

A existência é algo impossível de comunicar diretamente; daí preferir o Existencialismo uma análise descritiva e histórica a uma exposição sistemática; daí serem suas formas prediletas o romance (Camus, Sartre), o teatro (Sartre, Marcel), o diário (Kierkegaard, Marcel). Outra tentativa moderna de se aproximar do concreto misterioso e de dar sentido à atividade humana é o mito, hoje termo de moda.

#### I. O Mito Primitivo (32).

O mito primitivo é uma representação plástica e antropomorfa, — não “conceptual”, — da realidade; brota espontaneamente da imaginação criadora de uma época pré-científica e pré-filosófica, e é espontaneamente aceita pela comunidade em que nasceu; aponta para um tempo pouco determinável, e refere-se a ações de coisas ou fenômenos personificados com o intuito de explicar certos ritos religiosos, instituições sociais ou culturais, e sobretudo a origem e o destino do homem.

Examinemos agora os elementos dessa descrição.

a) O mito primitivo é o produto daquela forma primordial e intuitiva da consciência humana, em virtude de que o homem se projeta a si mesmo nas coisas, isto é, as anima e personifica.

(31a). — Sanctus Thomas, *Summa Theologica*, IIa IIae, q. 45, a. 2 (*in corpore*): *Rectitudo autem iudicii potest contingere dupliciter: uno modo secundum perfectum usum rationis; alio modo propter connaturalitatem quamdam ad ea de quibus jam est iudicandum; scilicet de his quae ad castitatem pertinent, per rationis inquisitionem recte iudicat ille qui didicit scientiam moralem; sed per quamdam connaturalitatem ad ipsam, recte iudicat de eis ille qui habet habitum castitatis... Huiusmodi autem compassio, sive connaturalitas ad res divinas fit per charitatem, quae quidem unit nos cum Deo.*

(32). — Cf. também § 37 I. — Sobre o mito, veja E. Cassirer, *El Mito del Estado*, México-Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1947 (original: *The Myth of The State*); H. Rahner, S. J., *Mythes Grecs et Mystère Chrétien*, Paris, Payot, 1954 (trad. de uma obra alemã); E. Bréhier, *Philosophie et Mythe*, in *Revue de Métaphysique et de Morale*, XXII (1914), págs. 361-381; R. Guardini, *Der Heilbringer* (= “O Salvador”), 1947; deste último livro não existe, que saibamos nós, tradução francesa ou espanhola.

Não é fruto de uma fase pré-lógica, como se pudesse prescindir totalmente do *lógos*; é uma forma de entender e de explicar o universo, baseada nas faculdades intelectivas do homem: a análise e a síntese, a distinção e a combinação; já conhece o princípio de causalidade, embora êste, de maneira antropomorfa, não se revista de feições abstratas, e sim concretas, isto é: as causas desvendadas pelo mito não se dirigem apenas à nossa inteligência nem se apresentam como leis fixas e invariáveis, mas são disposições caprichosas que possuem o poder de empolgar o homem inteiro, causando nele sentimentos de veneração ou aversão, de esperança e temor, de simpatia e antipatia. Para tal efeito, serve-se, não de uma linguagem puramente racional ou “conceptual”, e sim de imagens e símbolos.

b) O mito era originariamente o complemento do culto, não podendo subsistir sem permanecer ligado a êle. O mito dá significado às atividades humanas, estabelecendo uma espécie de harmonia entre ela e a realidade, e ministrando, de maneira particular, um comentário dos atos do culto religioso. Os ritos primitivos, além de exprimirem a emoção religiosa, têm, desde cedo, por finalidade conjurar as forças misteriosas do universo. Visto que, numa época indeterminável, se deu certo fato, cuja memória é mantida viva pelo mito, deve-se praticar agora certo ato ritual, e a êle se chega a atribuir um poder secreto e sobrenatural. *Originariamente, el mito es el significado de un acto ritual. El rito es la forma, el mito es la materia, y el compuesto de esta materia y de esta forma, un drama ritual, en que el pensamiento significado no se distingue aun del acto significante. Antes, todos los hombres danzaron los mitos que, después, algunos cantaron* (33).

c) O mito primitivo não é um conto simplesmente fantástico, inventado livremente por um indivíduo sem conexão com as crenças e as aspirações da comunidade; muito menos ainda serve para divertir um público cansado da banalidade da vida cotidiana (34), ou para burlar um auditório ignorante (35). O mito primitivo tem a pretensão sincera, embora ingênua, de ser um conto verdadeiro, cujo conteúdo, de valor sobre-individual, deve ser aceito religiosamente e, de fato, é aceito por todos os membros da sociedade; devido a êsse consentimento tácito espontâneo entre o mitólogo e seu público, o mito primitivo se distin-

---

(33). — Eudoro de Sousa, *Mitología y Ritual*, in *Anales de Arqueología y Etnología*, X (1949), págs. 227-228.

(34). — E' a mitologia transformada em literatura recreativa, em que nem o autor nem o público acredita, por exemplo, as *Metamorphoses* de Ovídio.

(35). — Como pretendiam alguns autores esclarecidos na Era das Luzes.

gue do “mito erudito” (por exemplo, Platão, Vergílio, Dante e Camões), o qual se caracteriza por um grau mais alto de reflexão pessoal, de coerência lógica, de preocupações moralistas, e possui, geralmente, certos elementos alegóricos. No mito primitivo, uma sociedade pouco diferenciada ainda deposita e reconhece espontaneamente sua mundividência pré-científica.

d) O mito primitivo é expressão do pensamento religioso, sufocado por uma imaginação exuberante. Não foi o mito que criou a religião (36), e sim, uma religião deturpada por magia, feiticismo, animismo e antropomorfismo que criou o mito religioso. A história das religiões mostra que, nas fases mais primitivas da cultura humana, as representações do Ser Supremo estavam isentas de mitos.

e) O mito religioso traduz o anelo natural da alma humana pela felicidade, pela paz, pela imortalidade e pela “salvação”, bem como interpreta o horror a tôdas aquelas forças misteriosas que poderiam estorvar essas dádivas sobrenaturais. Cria figuras benévolas (“salvadores”) que devem realizar e garantir a vitória da luz sôbre as trevas, da vida sôbre a morte, da cultura humana sôbre o estado animal, da ordem sôbre o caos. Pois, para a mentalidade primitiva, o levantar do sol, o crescer e o minguar da lua, o início da primavera, o nascimento de um filho, etc., não são fenômenos “naturais”, determinados por leis fixas e invariáveis, mas sim acontecimentos misteriosos a originarem no homem sentimentos de espanto “numinoso”: enchem-no de esperanças jubilosas como também de temor religioso (37). O sol, no seu percurso diário, poderia ser derrotado pelas trevas da noite, a lua poderia deixar de crescer novamente, etc. Sentindo-se solidário com as forças misteriosas do universo, o homem primitivo, em virtude de sua mundividência mítica, inventa ritos “simpáticos” apropriados para socorrer as forças benéficas e para conjurar as nefastas. Também as invenções humanas (o fogo, a navegação, a agricultura, etc.) não possuem apenas caráter utilitário, mas são tidas por presentes de “salvadores”, cuja posse segura é sempre

---

(36). — Era esta a opinião da “escola mitológica”, fundada por Max Müller (1823-1900), filólogo de origem alemã, professor em Oxford desde 1850. Segundo êle, o mito nasce da exuberância da linguagem primitiva, tão rica em metáforas que o homem era espontaneamente levado a personificar as misteriosas forças da natureza. *Nomina numina*.

(37). — O homem sente-se dependente de forças que muito lhe superam as capacidades, e que o enchem de um temor respeitoso ou “numinoso”; a divindade se lhe afigura como um *numen tremendum*, cf. a palavra de Statius, *Thebais*, III 661: *Primus in orbe deos fecit timor*. — Esse “temor a Deus”, inseparável de tôda e qualquer religião, nta bem diferente de “medo” e de “angústia”, aprofundou-o o judaísmo pelas noções da transcendência absoluta e da santidade absoluta de Deus, em oposição à condição do homem, o qual é criatura e pecador; o Cristianismo completou-o por frisar muito mais do que o judaísmo e qualquer paganismo, o “amor a Deus” como base da religião.

ameaçada pela ação danosa de outros seres sobrenaturais. O mito submerge o homem nas ondas rítmicas da vida cósmica, da Natureza divina, do Todo absorvente; o Universo é cheio de entes sobrenaturais, uns benévolos e salutares, outros malévolos e nocivos; entre as duas categorias há um perpétuo revezamento, uma luta sem vitória ou derrota definitiva; é um “devir” perpétuo, a arremedar a eternidade divina (38).

f) O simbolismo próprio do mito não deve ser interpretado como ornato postiço, acrescentado posteriormente para enfeitar certos conceitos racionais, mas forma com êles uma unidade indivisível. Por outras palavras: o mito é símbolo para nós; para os primitivos é a representação direta da realidade. Destarte se diferencia da “alegoria” que é uma configuração simbólica de conceitos abstratos; a interpretação “alegórica” do mito, tal como se praticava na época helenista e no Baixo Império (39), é própria do racionalismo, e traz inevitavelmente consigo a morte do mito.

g) Há várias espécies de mitos: o mito teogônico (que trata da origem dos deuses), o mito cosmogônico (que trata da origem do mundo), o mito escatológico (que trata do fim do mundo), o mito antropológico (que trata da origem e do destino do homem), o mito institucional e cultural (que trata da origem e do sentido de certas instituições políticas e sociais, e invenções técnicas e culturais), etc.

## II. O Mito na Filosofia Grega.

A filosofia grega, a que está relacionado o nascimento da história, constitui, como já vimos (§ 2), uma tentativa de emancipar o pensamento humano da mitologia. Esta aponta para um acontecimento num tempo indeterminável e inacessível à memória humana, acontecimento significativo e valioso para o tempo presente; para aquela, o princípio não é simplesmente início cronológico, dependente da disposição de uma divindade antropomorfa, mas uma causa lógica. Segundo Heráclito de Êfeso, o mundo não foi fogo, mas é fogo: “Tudo se troca por fogo, e fogo por tudo” (*fragm.* 90). “Este *Kósmos* sempre foi, é e será um fogo eternamente vivo, que se alumia por medida e por medida se apaga” (*fragm.* 30): o processo de geração e corrupção não se efetua conforme os caprichos de entes sobrenaturais, e sim segundo uma ordem racional.

(38). — O Cristianismo não é mito; Cristo é Pessoa histórica, a nascer sob Augusto, e a morrer sob Pôncio Pilatos, o governador de Tibério; os evangelistas e os apóstolos frisam incessantemente a historicidade da sua vida e morte. Além disso, Cristo não é um deus cósmico, um salvador vinculado ao processo de repetição perpétua, e sim o Deus transcendente que, embora se encarne “na plenitude do tempo”, vive na eternidade. — Cf. também § 73 II f.

(39). — Cf. § 49 II b.



Os chamados pré-socráticos combatiam o mito no terreno da “física” e da “teologia”; era uma inovação revolucionária que a muitos devia afigurar-se como um sacrilégio. A reação religiosa, representada pelo orfismo, na segunda metade do século VI, restituiu o mito, purificando-o e dando-lhe feições panteístas (40). No século V, os sofistas, procedendo de modo muito mais radical e irreverente do que os pré-socráticos, procuravam “desmitizar” o mundo humano (a sociedade, a religião, a moral, a tradição, etc.): destruíam o mito primitivo, racionalizando-o, isto é, dando-lhe uma interpretação alegórica (por exemplo, Protágoras e Pródico). Sócrates rejeitava este método, dizendo que não tinha tempo de se dedicar a êsses estudos, visto que sua missão consistia em conhecer-se a si mesmo (41): com sua profunda veneração pela tradição e suas sadias tendências místicas (*daimónion!*), apesar da sua confiança no *lógos*, não queria racionalizar a religião que segundo êle, devia consistir, numa relação pessoal entre o homem e a divindade (42). Tucídides combatia o mito na historiografia (cf. § 3 II), acusando os logógrafos de embelezarem os fatos históricos em detrimento da verdade para cativarem o auditório (I 21); a palavra *mythódes* (I 21, 1) ficou com sentido depreciativo de “fabuloso, fictício”.

Platão, profundamente influenciado pelo orfismo, tentava insuflar vida nova ao mito, concedendo-lhe um lugar na sua filosofia. O mito platônico (43) é a representação simbólica (44) de algo que não é demonstrável, objeto não da ciência (grego: *epistémé*), e sim de fé (grego: *pístis*). O mito é uma ponte construída para se chegar a uma realidade que permanece inacessível à dialética. Quando esta atinge a Idéia no seu caráter metafísico, isto é, como essência existente, ela chegou ao seu limite, e o mito fica encarregado de expor o que a razão não poderia elucidar. O mito platônico está, ao mesmo tempo, aquém e além da ciência. Pois ainda que Platão, às vezes, considere o mito como uma forma inferior de saber, o certo é que o aplica cada vez que se trata

---

(40). — Cf. W. Jaeger, *The Theology of The Early Greek Philosophers*, Oxford, 1947 (sobretudo os *Chapters* II-IV).

(41). — Plato, *Phaedrus*, 219D-220A. — No cárcere, Sócrates ocupava-se em compor as fábulas de Esopo e o hino a Apolo, cf. *Phaedo*, 60D-61B.

(42). — A religião de Sócrates continua sendo assunto discutido; remetemos o leitor ao livro de Antônio Tovar, *Socrate. Sa Vie et Son Temps*, Paris, Payot, 1954 (trad. franc. de uma obra espanhola), onde encontrará abundante bibliografia e documentação.

(43). — Alguns mitos de Platão são: o Demiurgo como Criador (*Timaeus*, 27D-30C); a Teogonia (*ibidem*, 40D-41B); a criação do homem (*ibidem*, 41B-43B); o Juízo Final (*Gorgias*, 523A-527E); o livre arbítrio do homem (*Respublica*, 614B-621D); o mito da Caverna (*ibidem*, 514A-517C); Atlântida (*Timaeus*, 21A-25D, e *Critias*, 108E-120D).

(44). — Simbólica, e não alegórica. Nem todos os pormenores do mito precisam ser conforme a verdade, cf. Plato, *Phaedo*, 114D.

de coroar seu sistema com um saber superior (a imortalidade da alma, o livre arbítrio, etc.). O mito platônico traduz o anelo natural da alma humana, consciente da insuficiência do seu saber, por uma revelação sobrenatural: *tendebantque manus ripas ulterioris amore* (45); por isso possui caráter sumamente religioso. *Le mythe doit... fournir une expression au sérieux religieux qui permet à l'homme "de donner à son âme le soin qu'elle requiert si elle est immortelle", comme il est dit dans le Phédon* (114D) *Les images qu'il développe doivent mettre sous les yeux l'essence et la responsabilité de l'âme, les possibilités positives et négatives de sa destinée* (46). Dada a carência de uma revelação divina, é preciso compor sôbre tais coisas mitos e lendas.

Aristóteles, embora autor da célebre frase de que o "philó-mythos" é, até certo ponto, "philósophos" (cf. § 71 I) e admitindo que o mito possui certo valor para a evolução histórica do pensamento humano (47), destrói o mito na filosofia, dizendo: "Não vale a pena ocuparmo-nos muito tempo com os que especularam mediante mitos; é melhor dirigirmo-nos àquêles que baseiam o que afirmam em demonstrações" (48). Os estóicos e outros racionalistas da época alexandrina e romana destruíram o mito por completo, interpretando-o de maneira alegórica e demonstrando que *physica ratio non inelegans inclusa est in impiis fabulis* (49). O neoplatonismo, filosofia impregnada de misticismo, tentava revivificar o mito.

### III. O Mito nos Tempos Modernos.

A Éra das Luzes julgava acabar definitivamente com o mito, declarando-o um conto pueril de épocas ignorantes e supersticiosas, e indigno da atenção de um homem esclarecido; para Comte, o estado mitológico constitui a infância da humanidade, irrevogavelmente encerrada e impossível de reviver na época positivista. Como se enganou o pai do Positivismo! Pois o século XIX, mas sobretudo o século XX, presenciaria o renascimento do mito, principalmente na Alemanha e na Rússia (50), mas também em

(45). — Vergilius, *Aeneis*, VI 314.

(46). — Romano Guardini, *La Mort de Socrate*, Paris, Éditions du Seuil, 1956, págs. 254-255.

(47). — Aristóteles, *Metaphysica*, XI 8, 13; II 1.

(48). — *Ibidem*, II 4, 13.

(49). — Cicero, *De Natura Deorum*, II 24, 64; daí as etimologias rebuscadas dos estóicos na sua tentativa de racionalizar os mitos; por exemplo explicavam *Saturnus quod saturaretur annis*; *Krónos = Chrónos* (= Tempo); *Juppiter = Juppiter = Juvans Pater; Neptunus a nando*, etc. — Cf. § 47 I, nota 60.

(50). — Entre os filósofos da Alemanha célebre mitólogo é Schelling (cf. § 96, nota 27); J. J. Bachofen (1815-1887), professor na Universidade de Basileia, dava uma interpretação científica e, ao mesmo tempo, romântica do mito. — Para os russos, cf. Capítulo VII (*passim*).

outros países (51); o mito, nos tempos modernos, levantaria orgulhosamente a frente, estimando-se o filho primogênito do espírito humano e chegando a menoscar seu irmão mais novo, doravante tido por um pedante estéril: o *lógos*.

Muitas vêzes a palavra é usada mais ou menos como sinônimo de “utopia”: entretanto, convém fazermos uma distinção entre “mito” e “utopia”. É esta uma construção predominantemente racional de um estado ideal e irrealizável, concebido por um filósofo individual (52); aquêle, exprimindo os sentimentos e as aspirações de uma coletividade, é uma força irracional e dinâmica que nos quer instigar a um supremo esforço e nos promete um estado superior ao da fase atual. Ao contrário da maior parte dos mitos primitivos que nos reconduzem a um passado remoto e pouco definível, o mito dos tempos modernos, talvez sob a influência da escatologia cristã, transporta-nos para um futuro mais ou menos longínquo, do qual nos sugere uma imagem tentadora e atraente para nos arrastar à ação; o mito é gerador de uma verdade superior, em oposição à verdade obsoleta do momento presente. Seu conteúdo intelectual é muito pobre, e pouco resiste a uma análise penetrante; é uma idéia simplificada, uma concepção empolgante, uma representação plástica do porvir coletivo, a qual custa pouquíssimo às nossas faculdades intelectivas e apela principalmente para os nossos sentimentos e a nossa vontade. O mito é a alavanca das massas. Exemplos são: “o mito do Progresso”, “o mito racista”, “o mito do proletariado”, etc. Até poderíamos dizer que a publicidade moderna, os *slogans* políticos e sociais, tão freqüentes na sociedade atual, são formas abreviadas de mitos.

Entre os filósofos modernos não há poucos que, revoltados pelo dessecamento das fontes vitais do homem hodierno, têm saudades do “pensamento mítico” de tempos idos; são sobretudo os vitalistas que assim pensam, entre os quais ocupa um lugar de destaque o filósofo alemão Ludwig Klages (53). Segundo êle, existe uma antinomia irreduzível entre o Espírito (alemão: *Geist*) e a Alma (alemão: *Seele*). O Espírito é interesseiro, violador, agres-

---

(51). — Na França, por exemplo, G. Sorel, *Réflexions sur la Violence*, 1907; Sorel é o pai do sindicalismo moderno (1847-1922) e um dos críticos mais violentos da cultura burguesa (mais tarde, também do marxismo). Desprezador dos ideais democráticos, apregoa a vida excepcional, a luta heróica, a ação criadora. Seu pensamento influenciou pessoas tão diferentes como eram Lênin e Mussolini.

(52). — Sobre as utopias renascentistas, cf. E. Dermenghem, *Thomas Morus et les Utopistes de la Renaissance*, Paris, Plon, 1927; R. Ruyer, *L'Utopie et les Utopies*, Paris, Plon, 1950 (êste livro trata das utopias em geral); sobre a importância de “mitos” na vida de uma civilização, saiu em 1955 um livro (em dois volumes) do professor holandês Fred. L. Polak, *De Toekomst is Verleden Tijd* (= “O Futuro é Tempo Passado”), obra premiada pela Comunidade Européia do Carvão e do Aço (não sabemos se já existe em versão francesa ou inglesa).

(53). — Ludwig Klages (nasceu em 1872) autor da obra: *Der Geist als Widersacher der Seele*, I-III, 1929-1932 (= “O Espírito como Adversário da Alma”).

sivo e técnico, sempre disposto a apoderar-se brutalmente do mundo vivo do “devir” para o apropriar ao Eu humano em conceitos e juízos abstratos; êsse procedimento significa a morte da realidade dentro do próprio homem. A alma, porém, não quer “compreender” (= “subjugar”) as coisas, e sim “aclará-las” (alemão: *aufhellen*) mediante uma contemplação desinteressada e um pensamento simbólico e dinâmico, capaz de nos fazer sentir e viver a misteriosa conexão das coisas em movimento perpétuo. Nos tempos modernos, predomina o Espírito, sufocando as forças vitais da Alma; já se iniciou êsse processo na Antigüidade com Anaxágoras (53a), para ganhar em força com Sócrates, Platão e Aristóteles e para atingir seu apogeu com o triunfo do Cristianismo. O Espírito acabará por matar a Alma, — o que, para Klages, discípulo e “aperfeiçoador” de Nietzsche, é motivo de pranto e de sérias acusações.

#### IV. Apreciação do Mito.

Se a época moderna com o seu espírito científico liquidou, ao que parece, definitivamente o nascimento de mitos primitivos, não conseguiu impedir o brotar de “mitos utópicos”. O fato comprova bastante como o homem do século XX, a despeito das previsões positivistas, continua a ter afinidades misteriosas e vitais com o irracional, — paragens que o idealismo e o racionalismo desconheciam ou não queriam conhecer. As experiências dolorosas da humanidade durante duas guerras mundiais, as investigações psicanalíticas, o Existencialismo e o Vitalismo vieram a ensinar-nos que o homem não é uma proposição matemática e não pode viver de abstrações; demonstraram também que não se pode construir uma sociedade ou uma civilização sôbre o puro saber nem sôbre uma tecnologia. O homem puramente racional é, em última análise, um mito de época racionalista. *Lo abstracto, lo separado, la consciencia ideológica son incapazes de mover al hombre. No constityen más que un canal, un marco, un exutorio que quieren llenar las potencias indeterminadas, brutales y malsanos, del instinto abandonado a sí mismo. Qué le queda en efecto al hombre atrinchado detrás de las abstracciones que le fabrica el mundo actual, reducido a un esquema lógico? qué le queda a semejante hombre para dirigirse en la vida, sino los tentáculos del instinto y las antenas del sentimiento? Toda desencarnación va acompañada fatalmente de una*

---

(53a). — Por que Anaxágoras? Porque êste filósofo foi o primeiro a admitir um princípio espiritual (grego: *Nous* = Espírito) na criação e na conservação do mundo; por isso mesmo, Anaxágoras parecia a Aristóteles “um sóbrio no meio de êbrios que falavam à-toa” (Aristóteles, *Metaphysica*, III 984b = Diels, A 58). Sócrates, porém, não se mostrava contente com a elaboração prática dêste princípio por Anaxágoras, cf. Plato, *Phaedo*, 97C-99D.

*animalización paralela* (54). Com efeito, cortado o cordão umbilical que une o homem à sua existência concreta neste mundo, o homem não pode deixar de atrofiar-se, e as “massas” gozam desenfreadamente a vida, seguindo seus instintos e suas paixões.

Do mesmo modo que o Existencialismo, a “mitomania” moderna é uma reação compreensível, mas exagerada e unilateral ao racionalismo da época anterior. O homem orgulhoso excluía o mistério, julgando-se capaz de tudo compreender e olvidando sua condição de criatura; sobretudo repudiava o Mistério revelado, declarando-o uma ilusão ou inépcia. Nos tempos cristãos, o homem ocidental, habituado a contemplar o Mistério sobrenatural, acaitava com certa espontaneidade também os mistérios naturais; nem é de estranhar que, suprimido Aquêlo, tenham elanguescido êstes. Ora, ao contrário da tese racionalista, pensamos nós que o mistério é a plenitude do Ser, uma fonte inexaurível para a inteligência humana; não é escuridão, e sim superabundância de luz deslumbrante; é obscuro para nós, em si é suma claridade e sumo esplendor. Os grandes Mistérios da fé cristã (por exemplo, o pecado original e a Redenção), embora incompreensíveis em si, são verdades luminosas que difundem uma luz irradiante sôbre a história inteira, muito mais do que qualquer sistema puramente humano, por mais engenhoso que seja. O homem ocidental, depois de banir da sua vida os mistérios, os quais ia substituindo por problemas científicos, ficou desiludido da razão, e acabou por recorrer a mitos ineptos, renunciando, no seu fastio, à claridade do *lógos*. O mito primitivo era o crepúsculo matutino que anunciava o clarão do dia; o mito moderno é o crepúsculo vespertino que ameaça afundar-nos nas trevas da noite. Aquêlo era promessa e esbôço, êste é apostasia e paródia. O mito tende a dissolver o homem no *Kósmos*, no fatalismo, na embriaguez dos sentidos e das paixões; o mistério ajuda o homem a “personalizar-se” e a construir uma verdadeira sociedade. O mistério eleva o homem para as esferas meta-humanas, o mito arrasta-o para o mundo infra-humano (55).

---

(54). — Marcel de Corte, *opere citato*, pág. 59.

(55). — Cf. H. Rahner (veja nota 32), págs. 8-9: *C'est seulement du fait de l'incarnation humaine de Dieu que devient transparente la douloureuse expérience faite au cours de l'histoire et sans laquelle l'esprit de l'homme en vient à se dessécher par un pur et simple monologue avec lui-même (si sublime et si beau qu'il puisse cependant être). Car l'homme, c'est le dialogue avec Dieu, incarné dans la chair, venant du dialogue éternel, dont, acte de naissance de tout humanisme, la première parole s'écrit: "Créons l'homme à notre image et ressemblance". C'est à partir de là que l'homme peut donner une réponse à Dieu, mais seulement en celui qui est là Anthropos et Logos. Car c'est seulement de la manière dont on lui a adressé la parole que l'homme peut répondre au Dieu vivant; toute autre chose n'est par contre qu'on monologue avec des dieux reflets de l'homme. Dieu n'entend que son propre Verbe.*

Os adeptos do mito vêm na linguagem simbólica e dinâmica a única possibilidade de um contacto vital com a realidade sempre ativa e nunca estacionária, chegando a menoscar o pensamento conceptual (55a), ao qual atribui um papel meramente técnico e calculista. É que conhecem apenas a *ratio inferior*, a razão interesseira que, desde os dias de Francis Bacon (56), se tornou preponderante na civilização ocidental. A *ratio superior* não quer subjugar egoisticamente as coisas ao indivíduo humano, e sim entender a conexão misteriosa de todas elas em Deus. A razão, êsse instrumento sublime e, ao mesmo tempo defeituoso, é, para o homem o único caminho à verdade, mas ela não pode viver, neste mundo, sem imagens (57). A imagem tem uma relação com a verdade, predispondo a inteligência humana a “ver” as coisas no que elas têm de essencial e de substancial, mas a imagem, muito embora indispensável para a formação das nossas idéias, tem de ser espiritualizada pelo intellecto. Só a esta condição pode haver uma dialética fecunda entre o mito e o *lógos*: êste, sozinho, levamos às zonas glaciais, aquêlo, sozinho, arrasta-nos ao caos.

As ciências matemáticas e físicas tendem cada vez mais a fórmulas abstratas e a conceitos “inimagináveis”; a íntima estrutura do mundo físico, tal como vem sendo patenteada pelos cientistas hodiernos, perde cada vez mais a possibilidade de ser representada por meio de imagens plásticas; vivemos numa época em que se verifica uma verdadeira “iconoclasia” nas ciências positivas. Em compensação, nas ciências morais, que tratam do homem e da cultura humana, podemos verificar uma tendência para a con-

(55a). — O conceito, longe de esgotar a realidade total, como alguns racionalistas tendem a pensar, não passa de um *medium quo*, ou de uma *intentio*, no pensamento dos tomistas. O conceito não é o termo final do nosso conhecimento, o qual tem por objeto o existente concreto (cf. § 106 III, nota 27a), mas o conceito é um *instrument au sein et au service de l'intention cognitive qui nous porte vers le réel dans toute sa concrétion. Loin de nous séparer de l'être, il contribue à nous installer en lui, à actualiser notre proximité avec l'être lui-même*, Dondeyne, *op. cit.*, pág. 98.

(56). — Fr. Bacon, in *De Haeresibus: Nam et ipsa scientia potentia est*; cf. em inglês: *Knowledge is Power*, e em português: “Saber é Poder”. — Em Kant (“Crítica da Razão Pura”) encontramos a mesma idéia: “A ciência deve forçar a natureza a dar uma resposta às suas perguntas, e não pode deixar conduzir-se em andadeiras... A Razão deve proceder como um juiz em função que obriga as testemunhas a responder às perguntas propostas... Os objetos devem regular-se por nossa sentença”. A última frase (por extenso) em alemão: *Man versuche es einmal, ob wir nicht in den Aufgaben der Metaphysik damit besser fortkommen, dass wir annehmen, die Gegenstände müssen sich nach unserm Erkenntnis richten*. — K. Buchheim, in *Logik der Tatsachen* (Leipzig, Hegner, 1937) chama a atenção para o fato de que Kant aqui emprega o substantivo neutro *das Erkenntnis* (= “a sentença judicial”), e não o substantivo feminino *die Erkenntnis* (= “o conhecimento”). Esta Razão brutal, tornada cada vez mais predominante desde os dias da Renascença e de grande valor nas “ciências positivas” e na tecnologia, não pode ser identificada com a Razão dos antigos ou dos medievos nem com a *Pensée* de Pascal (cf. § 106 I).

(57). — Cf. Sanctus Thomas, *Summa Theologica*, I q. 84, a. 7, *conclusio: Intellectus conjunctus corpori passibili non potest intelligere nisi convertendo se ad phantasmata* (leia o corpus); cf. Ia-IIae, q. 74, a. 4, *ad tertium: Bonitas imaginationis est dispositio ad scientiam, quae est in intellectu*.

cretização: neste terreno, a imagem ou a metáfora continua a ser-nos um instrumento imprescindível, como também na vida cotidiana. Inconscientemente nos servimos de uma linguagem mitológica, ao dizermos, por exemplo: “A Inglaterra não quer a continuação do regime colonial”. É óbvio que “a Inglaterra” não quer nada porque não possui personalidade alguma. Contudo, dificilmente podemos renunciar a empregar tais expressões. Mas não sejamos vítimas da metáfora ou da mitologia: cumpre ao espírito, e só a êle, demarcar o âmbito e o alcance das imagens empregadas.

A imagem dirige-se aos sentimentos e à vontade do homem; aí está sua força “existencial”. Jesus, interrogado por um certo doutor da lei sobre a questão: “Quem é meu próximo?”, não deu uma definição abstrata do próximo, composta do *genus proximum* e da *differentia specifica*, mas lhe ministrou um ensinamento prático e plástico na parábola do bom samaritano (Lc., X 26-37). A imagem concreta do homem despojado pelos ladrões e abandonado à sua sorte pelo levita e pelo sacerdote, mas acolhido pelo samaritano, é mais convincente e mais comovente para o espírito encarnado do homem do que poderia sê-lo a formulação de uma regra abstrata de dever. Mas nós devemos perder-nos no caminho de Jerusalém para Jericó! A imagem desperta em nós uma idéia geral, ou melhor, no exemplo concreto o nosso intelecto descobre o universal, e êste precisa ser aplicado por cada um de nós individualmente conforme as circunstâncias concretas da nossa vida particular. A Igreja Católica, avaliando bem a complexidade da natureza humana, aprecia bastante a imagem, o “símbolo” (58), o culto externo como expressão do culto interno, e assim fazendo, baseia-se em última análise, no mistério da Encarnação: *Quia per incarnati Verbi mysterium, nova mentis nostrae oculis lux tuae claritatis infulsit: ut dum visibiliter Deus cognoscimus, per hunc in invisibilium amorem rapiamur* (59). Por isso acompanha a vida humana com os sacramentos, êsses símbolos eficazes de uma graça divina; por isso adorna todos os dias do ano inteiro com as cerimônias significativas da liturgia (60); por isso instrui e encanta seus

(58). — É significativa a etimologia da palavra “símbolo”; *symbolon* (cf. latim: *resera hospitalis*) era um caco ou uma tabuinha oferecida pelo dono da casa ao seu hóspede no momento da despedida; o *symbolon* era partido em duas partes, e cada um dos dois amigos ficava com uma parte para que, se êles ou seus descendentes se encontrassem um dia, pudessem renovar a mútua relação. — O homem, enquanto vive no mundo histórico, possui apenas parcelas da Verdade, do Bem e do Belo; são do outro mundo a Verdade absoluta, o Bem absoluto e o Belo absoluto; mas o homem tem a suma obrigação de não falsear seus “símbolos” terrestres que devem ser medidos constantemente por seus modelos correspondentes.

(59). — *Praefatio de Nativitate Domini*.

(60). — “Liturgia”, na antiga Atenas, era um serviço prestado por um cidadão à comunidade (por exemplo, custear o consêrto das muralhas da cidade, os coros trágicos, etc.); no sentido eclesiástico, quer dizer o culto rendido pela comunidade a Deus.

fiéis com o simbolismo profundo das igrejas e catedrais; por isso não hesitava, durante a Idade Média, em propor ao povo um catecismo teatral, em forma de “mistérios” (61). Mas a mesma Igreja é também a defensora da razão, protegendo-a contra todos os ataques que pretendem aviltá-la em nome da “verdade” divina ou em nome da “verdade” humana; mística e realista, ao mesmo tempo, sintetiza o céu e a terra, o espírito e o corpo, a imagem plástica e o pensamento puro. Nas suas definições dogmáticas não recua de tomar emprestados elementos da filosofia grega: a melhor homenagem possível ao poder do intelecto humano.

*Ex umbris et imaginibus in veritatem*, — assim reza o epitáfio do Cardeal Newman, escolhido por êle pessoalmente; concluíamos êste parágrafo com uma citação dêsse profundo conhecedor do coração humano: *Inference is necessarily concerned with surfaces and aspects; . . . it begins with itself and ends with itself; . . . it does not reach as far as facts; . . . it is employed upon formulæ; . . . as far as it takes real objects of whatever kind into account, such as motives and actions, character and conduct, art, science, tates, morals, religions, it deals with them, not as they are, but simply in its own line, as materials of argument or inquiry; . . . they are to it nothing more than major and minor premisses and conclusions. Belief, on the other hand, being concerned with things concrete, not abstract, which variously excite the mind from their moral and imaginative properties, has for its objects, not only what is true, but inclusively what is beautiful, useful, admirable, heroic; objects which kindle devotion, rouse the passions, and attach the affections; and thus it leads the way to actions of every kind, to the establishment of principles, and the formation of character, and is thus again intimately connected with what is individual and personal* (62).

## B. OS CRÍTICOS.

### § 108. O espectador sereno do drama histórico.

Quem não tributava homenagem aos ídolos da época, era o historiador suíço (63) Jacob Burckhardt (1818-1897), espírito in-

(61). — Esta palavra não provém de *mysterium*, mas de *ministerium*. — O “mistério” medieval era uma peça teatral de assunto religioso, em que figuravam Deus, os anjos, os homens e os demônios; era, por assim dizer, uma ampliação do culto litúrgico, destinada ao povo, e representava os grandes acontecimentos da vida de Nosso Senhor (nascimento, adoração dos magos, Paixão, Morte e Ressurreição). No decurso dos séculos, entravam nesses “mistérios” cada vez mais elementos profanos, e as representações passavam a ser realizadas fora da igreja.

(62). — J. H. Newman, *A Grammar of Assent*, New York, London, Toronto, Longmans, Green & Co., 1947, pág. 265.

(63). — Burckhardt era professor na Universidade de Basiléia (desde 1845); também J. J. Bachofen (cf. nota 50), Fr. Nietzsche (de 1869 a 1879) e o teólogo racionalista Fr. Overbeck (1837-1905) ensinavam nesta Universidade.



dependente e aristocrático. Nutrido pelo pensamento de Goethe, preferia contemplar, “entender” e saborear as múltiplas formas e modificações do espírito humano através da história, a acompanhá-la na sua evolução ou a interpretá-las egocêntricamente em sentido progressista. Consequentemente, seus estudos históricos são mais cortes transversais do que seções longitudinais. Esteta requintado, sobremaneira sensível a tôdas as expressões do belo, dava sínteses brilhantes da vida cultural de tempos idos (64), e escrevia trabalhos penetrantes e aprimorados sôbre as grandes épocas das artes plásticas (65). Romântico tardio, a refugiar-se na contemplação de um passado pitoresco para se consolar do nivelamento moderno, premuniam-no contra os excessos do arrebatamento romântico seu temperamento equilibrado e um tanto epicurista, sua resignação e sua ironia, bem como sua aprendizagem na escola dos gregos e do Neo-Humanismo alemão. No meio de tantos historiadores obstinadamente otimistas, democráticos e “sociomaniacos”, Burckhardt, com seu profundo pessimismo, com suas predileções por culturas aristocráticas, com seu individualismo inveterado, era uma figura excepcional (66). Dos seus escritos interessam-nos aqui principalmente as “Reflexões sôbre a História Mundial” (67).

### I. O Hino ao Conhecimento Desinteressado.

O autor das “Reflexões” não pretende dar uma reconstrução erudita do passado, antes quer abrir umas perspectivas sôbre o mundo histórico, também para não-especialistas. Muito menos ainda quer contribuir para a teologia ou para a filosofia da história. A solução religiosa do enigma decorre de uma faculdade especial, a fé, que Burckhardt declara não possuir; a tentativa de Hegel parece-lhe um “centauro”, já que o historiador não dispõe de um princípio ao qual poderia subordinar os fatos verificados pela investigação. Tais tentativas são arrogantes, porque nenhum homem foi

- 
- (64). — Mencionamos aqui: *A Cultura da Renascença na Itália* (1860; cf. § 29 I; § 80 I), e *A Cultura Grega*, I-IV (obra póstuma, publicada em 1898-1902).
- (65). — Escreveu por exemplo: *As Obras de Arte nas Cidades Belgas* (1842); *Cicerone, ou Contribuições para a Apreciação das Obras de Arte na Itália* (1855).
- (66). — Burckhardt não acreditava na “objetividade” da história; não tinha a pretensão de reconstruir, como Ranke, *wie es eigentlich gewesen ist* (cf. § 70 II, nota 37), mas queria, mediante uma seleção subjetiva (isto é, condicionada pela mentalidade do historiador e pela estrutura da época a que pertence, cf. § 63 I) e criteriosa, relevar um fato histórico único como típico de certo período histórico e, ao mesmo tempo, como um depoimento da continuidade do espírito humano através dos séculos, por lhe dar um lugar significativo num conjunto maior. — Nietzsche elogiava Burckhardt (in *Wir Philologen*, 5) porque este, livre das petas da época, não descrevia os acontecimentos históricos do ponto de vista do “bom êxito”.
- (67). — As “Reflexões” (alemão: *Weltgeschichtliche Betrachtungen*) são conferências proferidas por Burckhardt em 1868 e 1870-1871 para um auditório de não especialistas; foram editadas só em 1905 por seu sobrinho Jacob Oeri. — A edição de que nos servimos é a de Rudolf Marx, Stuttgart, Alfred Kröner Verlag, 1949.

iniciado nos segredos da Eterna Sabedoria; o historiador deve contentar-se em coordenar simplesmente suas observações, não se deixando despistar por idéias preconcebidas ou por seus desejos subjetivos. Burckhardt parte do único ponto duradouro e, ao mesmo tempo, acessível ao homem: do homem que sempre sofre, luta e age.

Adotando uma idéia de Goethe (68), o autor considera tôdas as formas históricas como a roupa sempre variante do Espírito humano que, primeiramente, chegou à sua maturidade com os gregos: o Tempo é Tecedor infatigável, a tecer e a destecer constantemente a teia admirável, mas efêmera, de tôdas as formas históricas. Nada mais instrutivo para a avaliação justa da nossa condição humana do que a contemplação atenta dêsse espetáculo. Chegado ao fim das "Reflexões", Burckhardt canta o hino ao conhecimento desinteressado, e tal como outro Arquimedes (69), desejaria poder ocupar um ponto fixo fora dêste mundo, não para movimentá-lo, e sim para contemplá-lo. A contemplação do Drama dos Séculos, no seu enrêdo íntimo e fascinante, afigura-se-lhe como uma visão beatífica, bem capaz de fazer com que o homem esqueça suas noções subjetivas de felicidade e infelicidade. Mas tal ponto meta-histórico, o único a possibilitar o pleno conhecimento do Espírito humano, é negado ao homem que vive no tempo, e o autor, embora não avistando os horizontes de uma realidade superior ao mundo histórico, não se insurge românticamente contra êsses limites impostos ao homem, mas, como bom discípulo dos gregos, se resigna com a condição humana, contudo não sem sentimentos de tristeza indefinível.

## II. A Continuidade.

Nada mais característico de uma verdadeira civilização do que a "continuidade histórica". Ela não é idêntica ao "progresso", visto ser completo o homem desde que dêle temos conhecimentos; aliás, ignoramos se ela existe, independentemente do espírito humano, numa consciência divina. Tampouco é ela um processo de continuação puramente mecânica. A continuidade histórica é o meio-têrmo entre mera continuação e progresso necessário e integral:

(68). — Goethe, *Faust*, I 501-509: (é o Espírito da Terra quem fala):

*In Lebensluten, in Tatensturm  
Wall' ich auf und ab,  
Webe hin und her!  
Geburt und Grab,  
Ein ewiges Meer,  
Ein wechselnd Weben,  
Ein glühend Leben,  
So schaff' ich am zehenden Webstuhl der Zeit,  
Und wirke der Gottheit lebendiges Kleid.*

(69). — Arquimedes, que foi o primeiro a determinar cientificamente as leis da potência da alavanca, teria dito: "Dat-me um ponto de apôio, e levantarei o mundo", cf. *Plutarchus, Vita Marcelli*, XIV 7, e *Pappus Alexandrinus, Collectio*, VIII 10.

consiste num esforço consciente do espírito humano para recordar e renovar a herança cultural que nos vem dos antepassados. A continuidade histórica, um dos bens mais preciosos da humanidade, renunciam apenas os bárbaros, quer primitivos, quer civilizados. (por exemplo, os americanos!). A consciência histórica cria a tradição viva e vivificadora, não mecânica ou rotineira, sendo um processo de assimilação espiritual.

### III. Alguns Temas de Reflexão.

Nos Capítulos II e III, Burckardt fala das três grandes potências históricas: o Estado, a Religião e a Cultura, e das suas relações recíprocas (alemão: *die sechs Bedingtheiten*); um leitor do século XX poderia estranhar a ausência da economia entre as grandes potências históricas. O autor tem a consciência de ser bastante arbitrária sua escolha, adotando-a somente por razões práticas: as três potências e as seis interrelações constituem um quadro muito cômodo para grande quantidade de observações históricas. Não olvidemos que a história é a menos científica de tôdas as ciências! (70). Por trás das diversas formas históricas, sempre singulares e individuais, o autor busca um núcleo idêntico ou aparentado. No Capítulo IV, examina as crises históricas, isto é, os processos acelerados de condicionamento mútuo das três potências, consagrando algumas páginas à crise moderna. Na sociedade burguesa do século XIX Burckhardt vê duas tendências funestas: o espírito mercantil e a volúpia do poder (alemão: *Erwerbssinn und Machtsinn*); elas ameaçam absorver tôda a cultura contemporânea. A democracia atual, — um nome coletivo que, em vão, procura reconciliar as mundividências mais divergentes, — concorre para tornar cada vez mais forte e prepotente o Estado, a usurpar, aos poucos, numerosas atividades outrora reservadas para a sociedade. De que valores viverá a humanidade vindoura? Quais as camadas sociais que produzirão os criadores de cultura? Ou será que tudo se vai transformando em *business*, como na América? (71).

Nos dois Capítulos finais, o autor trata respectivamente da grandeza e da felicidade na história, revelando plenamente seu pensamento cético (72). Grande é o que não somos nós: a um besouro parece grande a avelã. Entretanto, o conceito da “grandeza histórica” é-nos indispensável, por mais obscuro que seja e ainda que nasça mais de afetos subjetivos do que de juízos nítidos. Poderia-

(70). — Burckhardt, *Weltgeschichtliche Betrachtungen*, pág. 83: *Die Geschichte ist ja überhaupt die unwissenschaftlichste aller Wissenschaften, nur dass sie viel Wissenswertes überliefert.*

(71). — *Ibidem*, págs. 203-205.

(72). — Burckhardt, *Ibidem*, pág. 10, diz que o “ceticismo autêntico” tem cabimento em nosso mundo, visto que lhe desconhecemos o início e o fim, e o que há entre esses dois termos se acha em perpétuo movimento.

mos parafrasear, não definir, a grandeza histórica como algo de único e insubstituível. Ao provérbio que reza: “Ninguém é insubstituível”, Burckhardt replica que os poucos que são insubstituíveis são grandes, embora admitindo a grande dificuldade, se não a impossibilidade, de demonstrar *in concreto* quem foi insubstituível. Em seguida, submete os grandes indivíduos históricos a um exame crítico, conforme certas categorias: pesquisadores, filósofos, artistas, fundadores de religiões, homens eclesiásticos, estadistas, generais, etc. Os grandes indivíduos possuem umas faculdades extraordinárias (não modelares) que se desenvolvem juntamente com as tarefas que lhe são sucessivamente impostas; no mesmo ritmo, cresce-lhes constantemente a consciência do seu próprio valor. Entre seus instintos egoístas e o bem da coletividade existe uma afinidade secreta que, geralmente, só por gerações posteriores é reconhecida. Sua grandeza dispensa-os, ao que parece, da observação das leis comuns da moral, e o autor alega algumas razões que poderiam justificar tal dispensa, pelo menos, até certo ponto (73).

Segundo Hegel, “os períodos da felicidade constituem as fôlhas em branco da história universal” (74); Burckhardt, mais exigente em questões concernentes ao indivíduo humano, atreve-se a levantar o problema árduo da felicidade humana (74), mas por lhe faltar um ponto de referência objetivo, chega a identificar a felicidade com a “desiderabilidade” subjetiva (alemão: *Wünschbarkeit*). Achamos boa sorte a vitória dos gregos em Salamina, e a dos francos em Poitiers; má sorte, a derrota de Atenas em 404, e a morte prematura do ditador Júlio César. Na medida em que os acontecimentos se aproximam de nossos dias, tornam-se mais divergentes as nossas opiniões e ficamos mais expostos ao risco de uma ilusão ótica. Afinal de contas, todos êsses juízos, proferidos com tanta segurança ingênua, são ditados por um egoísmo consciente ou inconsciente: não passam de desideratos subjetivos, semelhantes aos de lavradores míopes que desejam sol ou chuva conforme as necessidades das suas terras (75). O mal faz parte integrante da economia da história, e só muito raro somos capazes de ver umas conseqüências boas (“compensações”) de um acontecimento desastroso. O

(73). — *Ibidem*, págs. 242-244, onde enumera como razões de escusa: a violência das paixões nos grandes indivíduos; seu medo de que os adversários cometam certos crimes contra êles, de modo que os antecipam; sua monopolização dos crimes, e o bom êxito que justifica os meios. — Mesmo assim, Burckhardt não defende o maquiavelismo irrestrito.

(74). — Hegel, *Philosophie der Geschichte* (Band XII, pág. 56): *Die Weltgeschichte ist nicht der Boden des Glückes. Die Perioden des Glückes sind leere Blätter in ihr; denn sie sind die Perioden der Zusammenstimmung des fehlenden Gegensatzes.*

(75). — Burckhardt, *Weltgeschichtliche Betrachtungen*, pág. 259: “Wir” urteilen so und so; freilich ein anderer, der — vielleicht auch aus Egoismus — das Gegenteil meint, sagt auch “wir”, und im absoluten Sinne ist damit soviel erreicht als mit den Wünschen nach Regen oder Sonnenschein je nach den Interessen des einzelnen Landbauers.

mal histórico, — a perda de certos valores morais, artísticos ou culturais, — é, no fundo, um mistério insondável para o espírito humano amarrado que está ao tempo.

#### IV. Os Desideratos de Burckhardt.

O livro de Burckhardt é riquíssimo em finas observações, impossíveis de resumir em duas ou três páginas; ainda hoje em dia, é um *vade-mecum* valioso para todos os que se interessam pela história da civilização, bem como um antídoto salutar de certas interpretações doutrinárias da história. Entretanto, por excluir sistematicamente o Absoluto, seu relativismo, em vez de ser benéfico, redundava nas contradições do historicismo, do ceticismo. Na história, talvez mais do que em qualquer outra disciplina, tem cabimento certa dose de relativismo, mas, aqui como acolá, o “relativismo absoluto” se destrói a si mesmo (cf. § 33 III). Também Burckhardt não consegue esquivar-se a esta incoerência. Pois, em conformidade com suas próprias teorias, o tão elogiado valor da contemplação histórica não pode ter alcance objetivo ou universal, sendo apenas um deleite pessoal do autor. Sua insistência na necessidade da “continuidade histórica” não passa de um desiderato subjetivo, expressão do egoísmo.

Contudo, pode ser interessante assinalarmos aqui alguns desideratos de Burckhardt, o que nos levará automaticamente a falar também de algumas das suas antipatias.

O autor aprecia sobremaneira a antiga “pólis” grega, e as viçosas repúblicas da Renascença italiana, tendo horror aos monstruosos Estados modernos que abrangem um território imenso e se interferem cada vez mais na vida econômica, social e cultural da sociedade. A “pólis” antiga queria que cada qual lhe servisse de modo positivo; o Estado moderno quer apenas que ninguém lhe escape materialmente. Desde a Revolução francesa, mete-se a constituir os direitos do homem em lugar de se restringir prudentemente a estabelecer os direitos do cidadão. Burckhardt fala com ironia da democracia, do sistema de representação popular, do sufrágio universal; ridiculariza o mito do progresso, principalmente no setor da moral (76) e nas esferas da cultura superior (77). Mas, em geral,

(76). — Quanto ao *moral progress*, indagado por Buckle (cf. § 33 II, nota 22), Burckhardt (*ibidem*, págs. 65-67; 256) acha que atualmente o indivíduo é mais eficientemente domado pelos poderes públicos do que outrora (“a polícia funciona melhor!”), e que o sentimento de superioridade moral tem sua fonte principal no fato de hoje ser mais fácil e seguro do que em tempos idos, ganhar dinheiro. A moral se refere a pessoas, e não a épocas; o supremo ato moral é sacrificar a vida em benefício de outrem; já os homens das habitações lacustres praticavam esse ato, e os tempos modernos não têm concebido ideal mais sublime.

(77). — No setor da cultura intelectual, Burckhardt vê um perigo na especialização moderna, pela qual o todo está iminente a ser sufocado pela parte: *Die Kultur könnte leicht über ihre eigenen Beine stölpeln* (*ibidem*, pág. 66).

não incorre no deslize romântico de declamações retóricas ou de invectivas gratuitas: esconde seus desideratos e aborrecimentos atrás de palavras insinuatoras e discretamente irônicas.

Com maior franqueza se pronunciava na correspondência com seus amigos: aí revelava seu profundo pessimismo quanto à evolução da cultura ocidental. Previa com pavor o surto de um militarismo asfixiante, de Estados totalitários e de hordas operárias, emancipadas só aparentemente para serem exploradas por demagogos vulgares e políticos criminosos. Verificava com espanto como o mundo se ia transformando numa fábrica hedionda e numa caserna monstruosa. Via como a continuidade histórica que, — através da Idade Média, o Império Romano e o Helenismo, — remonta aos gregos clássicos, estava periclitando: a Revolução francesa tinha provocado um fluxo arrastador de jacobinismo e de igualitarismo, sem o menor respeito pelos valores mais sagrados do passado. Estamos a caminho de uma nova barbárie, e diferentemente dos tempos de Constantino Magno, não se avista um instituto que se poderia impor aos novos bárbaros, tal como a Igreja se impôs aos invasores germânicos (77a). O mundo moderno não aceita nem normas morais nem autoridade. O Cristianismo, outrora um ideal inspirador e heróico, deixou de desempenhar seu papel histórico por se ter aburguesado e secularizado: o omnipresente otimismo cultural e a afirmação enfática dos valores terrestres têm-se apoderado também dos cristãos hodiernos que, por isso mesmo, abrenunciam os dogmas incômodos do Cristianismo autêntico (a cruz, a mortificação, o dom total de si e de seus bens), e contemporizam com o espírito da época (*how to make the best of both worlds!*). Qual será o ideal das gerações vindouras? Burckhardt confessa ignorá-lo: só julga que o ideal do mundo burguês, baseado no *Machtsinn* e no *Erwerbssinn*, não pode constituir o fundamento de uma verdadeira cultura. O século XX não será agradável.

§ 109. *O diagnóstico do mundo enfêrmo.*

As obras de Johan Huizinga (1872-1945), professor na Universidade de Leida (desde 1915), já nos colocam em pleno século XX. Por mais de um motivo, apresentam semelhanças consideráveis com as de Burckhardt. Ambos são naturais de um país pequeno, não atingido pelas ondas revolucionárias e pelas grandes guerras do século passado, circunstância essa que lhes possibilita uma observação serena e “européia” dos acontecimentos contempo-

---

(77a). — Burckhardt escreveu uma monografia sobre a *Época de Constantino* (1853).

râneos (78); ambos são avessos a uma sistematização rigorosa e a conceitos rígidos na historiografia, dando preferência a termos flexíveis e elásticos (79); ambos separam nitidamente a história da filosofia; ambos primam na história da civilização (80). Entretanto, são consideráveis também as diferenças entre os dois historiadores. Burckhardt era esteta de tendências neo-paganistas, Huizinga era preponderantemente ético, acatando sinceramente o Cristianismo e até simpatizando com o Catolicismo. Aquêles era cético resignado, epicurista aristocrático; êste era, principalmente nos fins da sua vida, um inquieto, a procurar a Verdade Objetiva, em regiões mais altas do que a história. Moderado e equilibrado, prudente e circunspecto (81), desconfiado instintivamente das paixões turbulentas, tal como outro Erasmo (82), Huizinga era humanista brilhante e simpático, a prosseguir uma das melhores tradições do povo holandês. Aqui nos interessa seu livro, escrito pouco antes de estourar a segunda guerra mundial: “Nas Sombras do Amanhã” (83).

### I. A Crise Atual.

O mundo atual está atravessando uma crise muito grave. “Vivemos num mundo desmentado. Disso estamos bem certos. Para ninguém seria surpresa se amanhã a loucura cedesse ao frenesi, e êste deixasse a nossa pobre Europa num estado de torpor, de perturbação mental, com engenhos ainda a rodar, bandeiras tremulando ao vento... , mas o espírito morto” (pág. 7). Verificado êsse fato, Huizinga procura saber se a história nos apresenta crises semelhantes à nossa, e chega a um resultado negativo. Outras épocas, ao se encontrarem numa fase crítica, viviam de esperanças ou de receios escatológicos que a geração moderna já não possui; além

- 
- (78). — Aos dois a “ciência” nazista chamava de *Griechlein*, isto é, “pequenos gregos” (cf. em latim: *graeculi*, por exemplo em Juvenalis, *Satira*, III 76), já que não passariam de contempladores estêreis do passado, sem inquietação nacional ou política, — digamos, sem sujeitarem suas pesquisas a um programa político.
- (79). — Huizinga invoca muitas vezes o testemunho de Burckhardt, principalmente na sua obra *A Ciência da História* (cf. § 70 III, nota 39), ao defender a flexibilidade dos conceitos históricos.
- (80). — Mencionamos aqui: *O Outono da Idade Média* (1919, cf. § 29 I; e *Homo Ludens* (1938); os dois estudos foram traduzidos para vários idiomas.
- (81). — Devemos reconhecer que o professor holandês gosta por demais de matizes, às vezes, em detrimento dos claros contornos. Nas idas e vindas do seu pensamento cauteloso podemos verificar uns volteios e umas regressões que mais obscurecem do que iluminam a exposição das idéias.
- (82). — A Erasmo consagrou Huizinga uma biografia brilhante (cf. § 24 IV, nota 36), em que encontramos uma análise genial, ou melhor, congénial, da *Laus Stultitiae*.
- (83). — Em holandês: *In de Schaduwen van Morgen* (cf. § 69 III e, nota 35), obra escrita em 1935 e traduzida para o francês, alemão, inglês, americano, espanhol, polonês, checo, italiano, norueguês, húngaro e sueco. Saiu em português (1946) sob o título de: *Nas Sombras do Amanhã. Diagnóstico da Enfermidade Espiritual do Nosso Tempo* (trad. de Manuel Vieira), São Paulo, Saraiva, 1946. — Servimo-nos desta versão, embora seja deficiente (feita sobre a tradução alemã?).

disso, acreditavam na possibilidade de uma revolução total ou de uma restauração completa, mas o homem moderno, compenetrado da irreversibilidade do tempo e persuadido da evolução, já não pode recorrer a nenhum desses dois remédios. Uma comparação com a decadência do Baixo Império Romano mostra que o nosso caso é muito diferente. Naquele tempo havia diminuição da produtividade econômica, perda quase total da curiosidade intelectual, enfraquecimento do poder político, pausa na tecnologia, estagnação do saber, ao passo que agora muitas das citadas funções ainda estão firmes no seu progresso, em intensidade, diversidade e requinte; e afinal, naqueles tempos se impunha o Cristianismo como uma forma superior de religião, a trazer consigo um intenso elemento metafísico.

Em que consiste o conceito de “cultura”? Uma definição exaustiva é praticamente impossível, segundo Huizinga. Tudo quanto podemos fazer é enumerar algumas condições e requisitos essenciais, sem os quais não poderia haver cultura. Tal definição descritiva é: “Cultura, como condição de sociedade, existe quando o domínio sobre a natureza no campo material, moral e espiritual assegura um estado *superior* e *melhor* do que aquêle que adviria das condições naturais existentes, estado cujas características se resumem num harmonioso equilíbrio de valores materiais e espirituais, e num ideal mais ou menos homogêneo, para cuja consecução convergem as várias atividades da comunidade” (pág. 35). Será que a cultura moderna ainda cumpre essas condições?

Sem dúvida, o homem atual domina a natureza infra-humana num grau de realização mais elevado que o de qualquer outra civilização anterior nossa conhecida; mas não se torna cada vez mais precário o domínio sobre a natureza humana? Há produção imensa no campo material e espiritual, mas em ambos os campos há desequilíbrio acentuado: há super-produção de bens materiais, mas ela resulta em pobreza para as massas no meio da abundância; há super-produção também da palavra escrita e “radiodifundida”, e ela patenteia uma divergência de pensamento quase irremediável. E tudo falta para o cumprimento da última condição, a perseguição de um ideal amplamente homogêneo: no passado, existiam ideais comuns, tais como “a glória de Deus, a justiça, a virtude, a sabedoria”, etc.; com o abandono de tais concepções metafísicas, — hoje em dia, tidas por obsoletas, — a homogeneidade da cultura corre sério risco (84). Por mais paradoxal que pareça, o ideal que anima

(84). — Huizinga, *Nas Sombras do Arlanhã*, págs. 37-38: “O que hoje substitui estes altos princípios de ação é simplesmente um amontoado de ânsias contraditórias. Os fatores que encadeiam os objetivos culturais de nosso tempo, só podem ser encontrados na série: prosperidade, poder e segurança (segurança, porque esta inclui a paz e a ordem), tudo ideais mais próprios para dividir que para unificar, e todos eles brotando diretamente de instintos naturais sem o mais leve toque do espírito. Até o homem das cavernas os conhecia há mi-



uma cultura deve passar por cima dos interesses da comunidade que reclama a sua posse. “A cultura tem de ter o seu fim último no metafísico, ou então, deixará de ser cultura” (pág. 38).

## II. Os Sintomas da Enfermidade Atual (85).

O mundo moderno, além de ter chegado aos limites do pensamento (86), sofre de um enfraquecimento da capacidade de julgar, devido à maneira de se difundir, adaptar e usar o conhecimento. Falando *in abstracto*, o mundo conhece-se muito melhor do que jamais, mas o indivíduo humano faz cada vez menos caso de se conhecer a si próprio, e muito menos ainda, de possuir a “sabedoria” (= *sagesse*). Em outras épocas, a grande maioria das pessoas, vivendo num ambiente circunscrito e possuindo uma bagagem reduzida de conhecimentos bem pessoais, conseguia geralmente chegar, — dentro dos seus limites, — a uma independência de discernimento, e aceitava em outras questões prontamente a autoridade de outros. Hoje, porém, por causa da instrução obrigatória, e devido à difusão massal de conhecimentos disparatados e, geralmente, mal digeridos, o habitante médio da parte “civilizada” do nosso globo sabe de tudo um pouco. A difusão descomedida de idéias por meio de jornais, revistas, cinema e rádio, origina no homem moderno, paradoxalmente, uma credulidade estupenda e uma ignorância erudita. Até nos divertimentos o homem já não consegue manter sua personalidade: os recreios populares são hábilmente explorados por uma economia gananciosa, e o homem fica condenado a um papel passivo de espectador ou ouvinte, para o grande mal da cultura que assim se vai desvitalizando.

Nas escolas já começa o mal: ao passo que antigamente se apreciava, antes de mais nada, o valor educativo de uma formação pessoal e desinteressada (87), constitui, hoje, o fim principal do ensino uma propedêutica profissional e, nas Universidades, o adiantamento das ciências: o homem é sacrificado ao técnico, o todo à

---

lhares de anos”. — Sobre os instintos no homem moderno, cf. E. de Greeff, *Notre Destinée et Nos Instincts*, Paris, Plon (in “Présences”), 1945.

- (85). — Muitos dos males assinalados pelo autor já não são atuais (por exemplo, o nazismo, o racismo, o fascismo, etc.); o livro foi escrito quando a Alemanha estava preparando a guerra.
- (86). — Huizinga, *Nas Sombras do Amanhã*, págs. 53-54: “Se o pensamento científico, em toda a escala, se encontra hoje em estado de crise, é uma crise vinda de dentro, e não uma crise motivada pela contaminação dos males duma sociedade desordenada... A enfermidade tem as suas raízes no aperfeiçoamento dos meios de compreensão e na intensificação do próprio desejo de saber. Esta crise é, pois, não só inevitável, mas também desejável e benéfica... A crise do pensamento científico poderá levar-nos ao zênite da perplexidade; isto será motivo de desânimo só para aqueles que não têm a coragem de aceitar este mundo e esta vida, tal como nos foram dados”.
- (87). — Um livro clássico escrito com o fim de defender o caráter desinteressado da educação universitária é o de J. H. Newman, *On The Scope and Nature of University Education* (1852).

parte, o desinterêsse à vantagem prática. O terrorismo da publicidade não nos deixa momento algum em paz, e não só o comércio como também a política contribuem para o enfraquecimento das nossas faculdades críticas: “O desênho e o fraseado, cheios de emoção, servem para despertar um estado que disponha o espírito a uma decisão ao primeiro relance” (88).

O próprio princípio intelectual é repudiado, vindo a ser substituído pelo “vitalismo”. Vivemos numa época sistematicamente anti-intelectualista, — algo de verdadeiro novo na história da cultura humana (89), — que opta pelo “mito”, pela “existência” (90), pela “vida”, em vez de aderir ao *lógos*, à essência = inteligibilidade, à contemplação da verdade. “Esta ânsia de vida (para empregar a terminologia dos profetas dêste culto) deve ser considerada como manifestação duma superabundância de sangue... , que na antiga patologia se poderia ter chamado uma “plethora”. Temos vivido numa superabundância material e espiritual. Preocupamos com a vida, só porque ela nos é tão facilitada” (pág. 92). “O incremento da segurança, do confôrto e das possibilidades de conquista do necessário, em suma, a maior facilidade da existência, teve duas conseqüências. Por um lado, preparou o terreno a tôdas as formas de renúncia à vida: negação filosófica do seu valor, *spleen* puramente emotivo e aversão à própria vida; por outro lado, incutiu a crença no direito à felicidade: fêz com que os povos exigissem da vida um certo número de coisas... A coletividade aceita, sem hesitação e mais convicta do que nunca, a vida terrena como objeto de todo o esforço e ação” (pág. 94). E o autor propõe-nos esta pergunta digna de séria reflexão: “Poderá uma cultura adiantada sobreviver sem que seja, em certa medida, orientada para a Morte?” (pág. 94).

Há uma debilitação das normas morais. O autor, fazendo uma distinção entre a “moral” (teórica) e a “moralidade” (prática) de um período, acredita que esta última se tem elevado porque, atualmente, a ordem pública é mais eficaz do que costumava ser, na repressão de certas formas de mau procedimento popular (91). Quanto à “moral”, isto é, às bases da convicção sôbre que assentam as crenças e os sentimentos morais, essa se tornou extremamente instável para todos os que não se sentem obrigados por

(88). — Huizinga, *Nas Sombras do Amanhã*, pág. 62. — Cf. § 105 II.

(89). — *Ibidem*, pág. 87: “Quando as antigas correntes do pensamento recusavam vassalagem à Razão, era sempre em favor do supra-racional. O que se alardeia como sendo a cultura de hoje, não só nega a Razão, mas ainda o próprio cognoscível, e isto em favor do infra-racional: das paixões e dos instintos”.

(90). — *Ibidem*, pág. 89: “Quando se quer convencer um auditorio da profundidade de compreensão e para isso se repetiu “dinâmico” vêzes bastantes, isto será “existencial”. A palavra servirá para despertar do espírito mais solenemente, um esgare a tudo o que é conhecimento e verdade”.

(91). — *Ibidem*, pág. 112. — Cf. Burckhardt, § 108 IV, nota 76.

um código ético revelado e imposto pela Fé. O materialismo histórico e o freudismo têm muito concorrido, segundo o autor, para a relativização da moral, — fenômeno perigoso para as massas. “A fibra moral da humanidade está a ceder à pressão amolecedora do luxo” (pág. 93), e “a sociedade cai vítima irremediável da degeneração sexual” (pág. 113). O heroísmo moderno (92), êsse tônico para uma época fraca, e o puerilismo, que transforma o mundo num brinquedo para o homem (93), a desenfreada exploração econômica e o maquiavelismo do Estado moderno são, para Hui-zinga, tantos outros sintomas de decomposição moral.

No terreno da literatura e das artes podemos verificar um afastamento deliberado da Razão e da Natureza: “a nova arte julga poder representar e interpretar verdadeira e sinceramente a vida sem fazer uso da função intelectual, esquecendo que, apesar de tudo, tal interpretação com a sua expressão continua a ser um ato do intelecto” (pág. 177). No fundo, encontramos aqui as mesmas tendências anti-intelectualistas. E’ sempre a mesma história: *reason reasoned away by reason*. “Extraordinária ilusão! O conhecimento e a compreensão são violentamente atacados de todos os lados, mas sempre com as armas do semi-conhecimento e da incompreensão. Para provar a inutilidade do instrumento intelectual não há outra alternativa senão a de recorrer a outro conhecimento que não seja aquêle que se desdenha” (94).

### III. Os Remédios.

Por onde devemos procurar os remédios de tantos males? Não no progresso: “Já progredimos o bastante na arte de envenenar o nosso mundo e a nossa sociedade” (pág. 202). Tampouco na transformação da estrutura econômica e social, ou dos órgãos políticos, por mais conveniente ou necessária que seja: “E’ necessário antes de tudo uma renovação do espírito” (pág. 206). O único remédio eficaz será a regeneração interior do indivíduo humano:

---

(92). — *Ibidem*, pág. 147: “Por heroísmo entende-se sair fora dos limites habituais. Neste mundo é por vêzes necessário que as coisas saiam fora dos limites... Sem uma intervenção heróica, nem Concílio de Nicéia, nem destronamento dos merovingios, nem Constituição inglesa, nem Reforma, nem revolta dos Países-Baixos, nem América livre. O que conta é quem intervém, como e em nome de quê”.

(93). — *Ibidem*, pág. 157: “A característica mais fundamental do autêntico jôgo... é que em determinado momento êste cessa. Os espectadores retiram, os atores tiram as máscaras, a exibição acabou. E aqui é que se revela o mal do nosso tempo. E’ que hoje, em muitos casos, o jôgo nunca acaba e daqui o não ser verdadeiro jôgo. Houve uma contaminação de efeitos remotos entre jôgo e atividade séria. As duas esferas começam a misturar-se”.

(94). — *Ibidem*, pág. 95. — Cf. o célebre silogismo de Aristóteles (in *Protrepticus*, fr. 50), que damos aqui em latim: *Si est philosophandum, est philosophandum; si non est philosophandum, etiam est philosophandum; omnino ergo est philosophandum*.

Para tal regeneração será imprescindível a restauração de “verdades eternas, verdades que estejam acima da corrente da evolução e da transformação” (pág. 215), e sobretudo o restabelecimento de normas morais. Ao homem moderno impõe-se uma nova *áskesis* (= ascese), para poder afugentar os maus sonhos da noite: só com esta condição conseguirá criar uma cultura purificada. A nova *askesis* não será uma renúncia ao mundo para conquistar o céu; será o domínio próprio e uma justa apreciação da força e do prazer. “Deverá comportar uma rendição, rendição a tudo quanto se possa conceber como ideal. Nem um povo, nem uma classe, nem a existência individual própria poderão ser objeto deste pensamento. Felizes aqueles para quem este princípio só pode ter o nome de Quem disse: *Eu sou o Caminho, a Verdade, a Vida*” (pág. 212; cf. *Ev. João*, XIV 6).

#### IV. O Eticismo de Huizinga.

Os livros de Huizinga (95) são um protesto eloqüente e bem argumentado contra a “despersonalização” do homem moderno, contra o nacionalismo exaltado, e principalmente contra o abandono das verdades eternas e dos valores absolutos; sua denúncia não tem nada de declamatório, mas é inspirada por uma preocupação sincera pela sobrevivência da cultura ocidental e por sentimentos elevados de responsabilidade pessoal.

Quando, nos últimos anos da sua vida, via como a dignidade da pessoa humana era calcada, como a verdade era cínicamente torcida e como os princípios morais eram brutalmente traídos, chegava a frisar cada vez mais a importância da moral na vida dos indivíduos e das coletividades. O nível de uma cultura é determinado não pelo valor das suas realizações artísticas, científicas ou políticas, e sim pelo valor das pessoas que as efetuaram; ali nos servimos de normas artísticas, científicas e utilitárias; aqui, porém, de normas éticas. Platão é maior do que a *Respublica*, Dante maior do que a *Divina Commedia*, Rodin maior do que *le Penseur*. No livro “O Mundo Mutilado” (págs. 65-73), Huizinga, depois de uma análise dos conceitos de “subida” e “descida” na vida de uma cultura, passa a perguntar-se se os homens dos séculos XV e XVI eram superiores aos do século XIV, e sua resposta é uma réplica que nos deixa perplexos: “Eram os homens daquela época melhores, mais sábios, mais justos, mais misericordiosos do que seus antepassados?” Se medirmos a história por tais normas éticas, as únicas jul-

---

(95). — *Der Mensch und die Kultur* (= “O Homem e a Cultura”), Stockholm, S. Bermann-Fischer, 1937; *Conditions for a Recovery of Civilization*, in *The Fortnightly*, April, 1940; a obra póstuma: *Geschonden Wereld* (= “O Mundo Mutilado”, 1945).

gadas decisivas pelo autor, poderemos apenas exclamar com o Salmista (CXXIX 3): “Se examinarmos, Senhor, as nossas maldades, quem, Senhor, poderá subsistir?” Do ponto de vista cristão, nenhum indivíduo, e decerto nenhum povo, nenhuma civilização. Esvai-se a grandeza de Carlos V (96), eclipsa-se o brilho do *grand siècle* (97), e o que fica não passa de ouropel. Mas, se se adotar esta norma, já não terá muito significado o falar-se no “Outono da Idade Média”, visto que tôda a história humana constitui um imenso outono. Admitidos certos princípios básicos, podemos medir a “moral”, isto é, os ideais morais, já que são valores abstratos; ao falarmos da “moral” de uma época, já se torna muito grande o perigo de fazermos generalizações, visto que, a rigor, os ideais morais são de indivíduos, e não de coletividades; mas a passagem da “moral” (abstrata) para a “moralidade” (concreta, ou a “moral vivida”) é inteiramente ilegítima, porque esta, no que tem de mais íntimo, escapa quase por completo à observação, sendo um segredo entre Deus e a alma, uma história abscondita, cujo conhecimento nos é negado neste mundo. *Solus Deus judicat*: a moral e a moralidade são duas realidades que não se correspondem inteiramente (cf. § 70 V). Se a moralidade de nenhuma época histórica é plenamente satisfatória, ao menos podemos dizer que, geralmente, à perda de certos valores morais corresponde o ganho de certos outros; numa época de transição, como o é a nossa, o moralista tende fàcilmente a atribuir demasiada importância às perdas e a preterir os ganhos, transformando-se num *laudator temporis acti* (98). Não queremos desmerecer o papel do moralista: é êle a consciência viva de uma sociedade; nem pretendemos apoucar o valor do diagnóstico feito por Huizinga: atina êle, muitas vêzes, com as raízes da enfermidade atual; só queremos realçar que o historiador holandês exige o impossível do homem histórico e do historiador, que ambos são filhos caídos de Adão e Eva.

Segundo nosso autor, a irracionalização da cultura é perniciosamente principalmente por induzir o homem a rejeitar as normas universais e inabaláveis da moral; ela não pode subsistir sem o reconhecimento incondicional de normas cognoscíveis. O autor vai mais longe ainda, chegando a dizer: “Só o enraizamento ético num

---

(96). — Huizinga, *Geschieden Wereld*, pág. 73: A carreira política de Carlos V é, inicialmente, uma série de disposições imprevistas da Fortuna, seguidas de outra série de erros, medidas falhas e contraproducentes; liquidou o Império, e deixou a seu filho uma Espanha carcomida; a Reforma não sabia entendê-la nem tampouco combatê-la efetivamente.

(97). — *Ibidem*, págs. 77-79: Luís XIV, o pai do militarismo moderno, era um personagem de vistas extremamente curtas, que se adorava a si próprio; sua única virtude era sua laboriosidade; Versalhes é um monstro de corrupção; seu reinado é uma época de desgoverno, crueldade, arrogância e hipocrisia.

(98). — Horatius, *Ars Poetica*, 173.

*Summum Bonum* poderá fazer das massas possuidoras de cultura” (*ibidem*, pág. 223). No seu livro, póstumo, manifesta sua admiração pelo ideal da *civilitas humana*, tal como foi formulado por Dante (99): são dois os fins humanos que a Divina Providência nos propõe: a felicidade temporal, a que podemos chegar mediante os *documenta philosophica*, contanto que regulemos nossos atos pela lei das virtudes intelectuais e morais de ordem natural; e a felicidade eterna, que podemos atingir mediante os *documenta spiritualia*, inacessíveis à razão humana não iluminada pela graça, contanto que lhe obedeçamos lealmente, procedendo conforme as virtudes teológicas: a fé, a esperança e a caridade.

Eis uma tese sólida que um humanista cristão poderia subcrever sem a menor hesitação. Mas, infelizmente, Huizinga se assemelha a uma borboleta a esvoaçar em tórno de uma lâmpada: é fascinado pelo Cristianismo sem jamais lhe dar plena adesão. Apesar de falar nos “graníticos alicerces do Cristianismo” (100), apesar do texto evangélico citado acima, sua atitude perante o Cristianismo é vacilante e pouco definida. A tão recomendada *áskesis* êle não a espera da reviviscência do Cristianismo, visto que o mundo atual está habituado a práticas diametralmente opostas às exigências da fé cristã; além disso, acusa a Igreja de nunca ter conseguido melhorar efetivamente o coração do homem médio. Esta acusação bastante grave e, a nosso ver, um tanto injusta, prescinde de um elemento importantíssimo: a aceitação vital das verdades eternas e das normas absolutas do Cristianismo é o resultado de uma ação recíproca entre a graça divina e o livre arbítrio humano, impossível de ser imposta por nenhuma força exterior, nem mesmo pela Igreja (100a). Se a *áskesis* cristã, baseada num *Summum Bonum*, inspirada pelas virtudes teológicas e não renunciando ao mundo para conquistar o céu, não trouxe melho-

(99). — Huizinga, *Geschonden Wereld*, págs. 73-76; cf. Dante, *De Monarchia*, III 16: *Duos igitur fines Providentia illa inenarrabilis homini proposuit intendendos: beatitudinem scilicet hujus vitae, quae in operatione propriae virtutis consistit, et per terrestrem Paradisum figuratur; et beatitudinem vitae aeternae, quae consistit in fruitione divini aspectus, ad quem virtus propria ascendere non potest, nisi lumine divino adjuta, quae per Paradisum caelestem intelligi datur. Ad has quidem beatitudines, velut ad diversas conclusiones, per diversa media venire oportet. Nam ad primam per philosophica documenta venimus, dummodo illa sequamur, secundum virtutes morales et intellectuales operando; ad secundam vero, per documenta spiritualia, quae humanam rationem transcendunt, dummodo illa sequamur secundum virtutes theologicas operando, fidem scilicet, spem et caritatem.*

(100). — Huizinga, *Nas Sombras do Amanhã*, pág. 207.

(100a). — Cf. as palavras do Cardeal Cerejeira, Patriarca de Lisboa: *To want a Church emptied of her treasure, divine life; a Church who would impose herself upon the faithful only through outward compulsion; who would be maintained only by means of official protection; who would assert herself exclusively by the equilibrium of the human wisdom of its organization and its government; to want all this is to dechristianize the Church herself, to continue the work of modern civilization. All this would not expand the Kingdom of God, but would establish a new ecclesiastical tyranny...* (apud J. Maritain, *The Twilight of Civilization*, New York, Sheed & Ward, 1944, págs. 48-49).

ramentos para o mundo, que esperanças poderemos nutrir a respeito de uma *áskesis* puramente humana, alicerçada nas virtudes naturais? Será que a *sophrosýne* grega é capaz de inspirar as massas?

Huizinga aconselha-nos que renunciemos voluntariamente a perscrutar certas regiões fora do alcance humano, que pratiquemos uma *áskesis* do pensamento em prol da sabedoria (= *sagesse*), que usemos os meios técnicos com sobriedade em benefício da pessoa humana, em suma, que repudie as coisas desnecessárias, inúteis, supérfluas, insípidas, nocivas e absurdas. Embora torne a falar repetidamente da *áskesis*, deixa de precisar seu pensamento, de modo que o leitor, no fim, continua tão ignorante como estava a princípio. Várias vezes declara não querer desfazer o rumo geral da recente evolução histórica, e considerar tal tentativa até como impossível. Se seu diagnóstico da nossa enfermidade é clara e convincente, não o é o remédio indicado por êle. Outrossim, parece-nos pouco viável sua solução e até um tanto simplista: Huizinga, neste ponto não livre de racionalismo, quer acabar com os males da época simplesmente por eliminá-los, se bem o entendemos. Mas esquece que as ciências e técnica possuem sua própria lógica: é irresistível seu clamor por um aperfeiçoamento cada vez maior. Ao que nos parece, é preferível procurar-se a solução do problema não na eliminação, e sim na integração de tôdas as conquistas da civilização moderna num fim verdadeiramente humano que transcenda, ao mesmo tempo, ao homem. Tarefa, sem dúvida, muitíssimo árdua mas, em si, não impossível; solução que, além disso, envolve necessariamente uma ordenação hierárquica dos fins humanos e, por isso mesmo traz consigo uma certa *áskesis*, isto é, uma renúncia voluntária a bens inferiores em benefício dos bens superiores.

### C. OS PROFETAS.

#### § 110. *O tremendo risco da fé.*

À primeira vista, poderia causar estranheza o fato de ver incluída, em nossa resenha de filósofos da história, a figura do pensador religioso Sören Aabye Kierkegaard (1813-1853). Sua contribuição direta para a "filosofia da história" é mínima ou nula; entretanto julgamos conveniente consagrar-lhe um parágrafo por êstes dois motivos: foi êle um dos primeiros a pôr a descoberto, de maneira impiedosa, o burguês satisfeito; em segundo lugar, deve êle ser considerado como o profeta do existencialismo moderno. Kierkegaard ilustra bem a tese de que os problemas religiosos têm sua repercussão nos problemas culturais: desmascarava o cristão "especulante", e outros, seguindo-lhe o exemplo, em terreno diferente,

havam de desmascarar o homem medíocre da cultura burguesa; Kierkegaard lutava apaixonadamente com o problema da “existência cristã”, e outros existencialistas, muitas vezes ateus, haviam de falar apenas da “existência humana”. Nosso profeta veio adiantado, e suas obras numerosas (101) foram sendo esquecidas, também na sua pátria; descobriram-nas os alemães, nos inícios deste século; após a primeira guerra mundial, o pensador dinamarquês foi conquistando o mundo inteiro, e seus livros foram sendo traduzidos para todos os idiomas importantes do globo (até para o japonês!) (102). Juntamente com o Cardeal Newman (103) e Soloviev (cf. § 122), Kierkegaard é um dos mais pujantes pensadores religiosos do século passado.

### I. A Personalidade de Kierkegaard (104).

Falar sobre as teses de Kierkegaard sem tratar da sua personalidade é impossível; seus livros são a “reduplicação” das suas lutas internas. Não são “confissões” no sentido indiscreto e estrepitoso de Rousseau, nem tampouco memórias escritas com o fim de justificar o autor aos olhos de um grande público; antes são “diálogos socráticos” com êle mesmo travados com o fim de fazer descobrir o autor ao próprio autor. A verdade “existencial” que Kierkegaard propaga, não é diretamente comunicável a outros; é uma verdade vivida, da qual toda e qualquer obra escrita poderia ser apenas a expressão inadequada. Inadequada, porque aquêla em que a vida e a verdade realmente coincidem, já não sente a necessidade de dialogar consigo. *Cogito, ergo non sum*, diz Kier-

(101). — Mencionamos aqui: *Enter-Ellen* (= “A Alternativa”, 1843); “Temor e Tremor” (1843) “Migalhas Filosóficas” (1844-1846); “O Diário” (1843-1853). — A edição das suas obras completas em dinamarquês (*Samlede Værker*) saiu em Copenhague, 1901-1906.

(102). — Sobre as traduções francesas, cf. R. Jolivet, *Introduction à Kierkegaard*, Éditions de Fontenelle, 1946, págs. XV-XVIII. — Em versão portuguesa: “O Desespero Humano”, Pôrto, Tavares Martins, 1953 (trad. de Adolfo Casais).

(103). — John Henry Newman (1801-1890), convertido ao catolicismo (1845) e nomeado cardeal em 1879 (sua divisa cardinalícia é significativa: *Cor ad Cor loquitur*, cf. § 106 III 28 f), pode ser considerado — *mutatis mutandis* — como pensador existencialista entre os católicos do século XIX. Newman, figura cativante e pensador profundo, era mal compreendido por seus contemporâneos e mal interpretado pelos modernistas no início deste século, mas vem atraindo atualmente a atenção cada vez crescente de inúmeras pessoas dentro e fora da Igreja Católica. Sobre êle, cf. § 106, III, notas 28 e 28g; § 107 (no fim); § 108 II, nota 87. — No seu *Biglietto Speech* (1879), considerava o relativismo religioso como o grande mal do século (*the great apostasia*); sobre o tremendo risco da fé, cf. *Essay on The Development of Christian Doctrine*, pág. 357: *Our choice is an awful giving forth of lots on which salvation or rejection is inscribed*. — Sobre Newman, cf. M. Teixeira-Leite Penido, *O Cardeal Newman*, Editora Vozes, Petrópolis, etc., 1946; L. Bouyer, *Newman. Sa Vie. Sa Spiritualité*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1952.

(104). — Cf. Johannes Hohlenberg, *Sören Kierkegaard*, Paris, Albin Michel, 1956. — Cf. a publicação da “Revista Brasileira de Filosofia”: *Sören Kierkegaard* (São Paulo, 1956), que contém estudos de Luis Washington Vita, Herald Barbuy, Renato Cirell Czerna, Efraim Tomás Bó, Vicente Ferreira da Silva, com Prefácio de Miguel Reale.



kegaard, parodiando a tese de Descartes. Se escrevia livros, se até o fim da sua vida continuava “pregador para si mesmo”, era porque ainda não tinha conseguido efetuar esta síntese vital.

Filho de um simples camponês que se tinha enriquecido na cidade como comerciante; iniciado prematuramente nos tormentos de seu pai hipocondríaco; educado numa religião sombria que parecia desconhecer que o jugo de Cristo é suave e nem se regozijava nos mandamentos do Senhor; coração extremamente sensível, dotado de uma imaginação sonhadora e de uma inteligência vivíssima; dialético notável, polemista agressivo e irônico virulento; melancólico por temperamento e cultivador da sua própria dor; companheiro espirituoso e pândego, mas, ao mesmo tempo, indivíduo terrivelmente solitário; Kierkegaard era a encarnação do paradoxo, um enigma para outros, e um problema cruciante para si mesmo. Uma figura trágica, comparável à de Hamlet (105).

## II. O Antípoda de Hegel.

Desde o ano 1835, Sören procurava uma verdade para a qual poderia viver e morrer; o que buscava, não era um sistema, que tudo promete e nada dá, e sim a compreensão de si mesmo na sua existência concreta. A princípio, seu espírito, amante do jôgo dialético, lia e absorvia apaixonadamente as obras de Hegel, experienciava essa que, para ele, resultou numa cruel decepção.

O sistema é especulativo, isto é, apresenta-nos umas verdades pensadas logicamente coordenadas e subordinadas — “essências” abstratas e universais que, para Kierkegaard, não passam de puras possibilidades. Ele quer viver a verdade, isto é, apropriar-se dela totalmente. Segundo ele, a única forma legítima de filosofar é pensar com “paixão” (*páthos*), e o pensamento “existencial” consiste num *inter-esse* apaixonado pela verdade, num esforço sumamente pessoal para apropriar-se dela totalmente. O sistema (hegeliano) declara necessária a existência da Idéia, e necessária a existência de tôdas as manifestações concretas e finitas da mesma, arrogando-se a competência de deduzí-las logicamente; o pensador abstrato tem a absurda pretensão de demonstrar sua própria existência pelo pensamento. Contradição flagrante, segundo Kierkegaard, porque, na medida em que pensamos de maneira abs-

(105). — Os dois são dominados por uma melancolia doentia e incurável; para Hamlet, o grande acontecimento na sua vida é a descoberta do pecado de sua mãe, para Kierkegaard, a descoberta dos dois pecados de seu pai (este, como menino, amaldiçoara a Deus, quando apascentava o rebanho nas charcoas de Jutlândia, e seduzira a governanta da sua casa, a mãe de Sören; Kierkegaard descreveu esse “terremoto” no seu célebre “Sonho de Salomão”, sublime expressão do seu terrível sofrimento, quando soube dos pecados de seu pai adorado); Hamlet rejeita Ofélia, julgando-a incapaz de lhe ser companheira na profunda tristeza; Kierkegaard rompe com sua noiva Regina Olsen por motivos análogos.

trata, somos forçadas a fazer abstração do fato de que existimos. A existência é radicalmente contingente, e irreduzível a todo e qualquer conceito racional.

Há, portanto, uma luta de morte entre a “existência” concreta e o pensamento abstrato. A *antítese* hegeliana, — segundo o dinamarquês, uma caricatura do verdadeiro “devir”, — é uma “mediatização” entre a *tese* e a *síntese*, um momento lógico e necessário de um processo contínuo e lento, pelo qual se realiza a passagem da *tese* à *síntese*; a essa mediatização Kierkegaard opõe os limites absolutos entre o *sim* e o *não*, a alternativa radical (*Ellen-Enter*), o “salto brusco” de uma fase para outra, em virtude de uma decisão absolutamente original, que não é a conseqüência lógica da fase anterior, mas sua negação completa. Hegel é o filósofo do imanentismo que procura reconciliar a multiplicidade das coisas numa ampla síntese e acaba por racionalizar a fé; Kierkegaard é o arauto da transcendência que mantém as coisas absolutamente separadas e acaba por transformar a fé num paradoxo, num escândalo para a razão. Hegel é apóstolo do progresso e do otimismo sistemático: para êle o indivíduo, parcela insignificante do Têdo, consola-se da sua infelicidade pelo fato de aí descobrir o seu lugar necessário e a sua função necessária. Segundo Kierkegaard, cada nova geração, ou melhor, cada indivíduo tem de começar completamente de novo, no que diz respeito à sua “existência” humana; ao otimismo, opõe êle deliberadamente o desespero e a angústia; o indivíduo humano possui o seu valor irreduzível e insubstituível, devendo-o às suas relações pessoais com um Deus-Pessoa.

O que Kierkegaard deve a Hegel, é a habilidade e a prática da dialética (106) não como jôgo brilhante de conceitos abstratos, e sim como dialética “qualitativa” e existencial a assumir livremente o risco. Quando ocasionalmente fala em sistema, tem em vista o “Eu”, o foco onde convergem os diversos raios do mundo exterior e interior.

### III. *Amicus Socrates, sed magis amicus Abraham* (107).

Virando costas ao sistema “essencialista” de Hegel, Kierkegaard se dirige para o mestre da sabedoria pagã, Sócrates, para quem a filosofia não era especulação vã ou ocupação profissional, e sim paixão vital, um *engagement*. Sócrates que declarava peran-

(106). — Kierkegaard escreve no seu *Diário*: “O ponto de vista contrário ao que defendo, encontra sempre em mim o seu mais acalorado defensor”. Por isso gostava de publicar seus livros sob pseudônimos (Hilarius o Encadernador, Johannes Climacus, Anticlimacus, Vigilius Haufniensis, etc.), em que expunha idéias cada vez encaradas de um ponto de vista diferente.

(107). — Cf. *Amicus Plato, sed magis amica veritas* (cf: Cervantes, *Don Quixote*, II, Capítulo 51), reminiscência a Aristóteles, *Ethica Nicomacheia*, I 4.

te seus juizes atenienses que, até no inferno, iria continuar interrogando os heróis da mitologia (108); Sócrates que, antes de mais nada, fazia questão de se conhecer a si próprio (109); Sócrates que corria “o belo risco” de morrer livremente por uma verdade que não sabia demonstrar cientificamente (110); Sócrates que não se impunha aos seus contemporâneos como uma autoridade com todo o pedantismo dos filósofos profissionais, mas simplesmente como uma “ocasião” de pensamento, ou, para falarmos com Platão (111): Sócrates que considerava seu método como uma arte obstétrica, ajudando outros a darem à luz suas verdades “embrionárias” e julgando que só a Deus cabe gerá-las. A dúvida “existencial” de Sócrates (“sei que nada sei”), a manifestar-se na sua “ironia” inigualável (112), era mais profunda do que a dúvida meramente convencional dos professôres modernos de filosofia: *ils doutent une heure par semestre en leur chaire, et le reste du temps pensent à autre chose* (113). Tal como outro Sócrates, Kierkegaard com seus escritos quer convidar seus leitores a dialogarem consigo mesmos. Coloca-se sempre no ponto de vista de seus interlocutores fictícios, mostrando-lhes a insuficiência de todas as possibilidades “finitas” e a grave obrigação de se entregarem sem reserva a si mesmos naquilo que têm de “eterno”.

Mas aqui esbarramos com os limites da ironia socrática, a qual, embora seja uma atitude sublime num plano puramente humano, é insuficiente para uma vida autenticamente cristã. Sócrates, o humanista, o palrador, o esteta amante de palestras com a juventude elegante de Atenas, o intelectualista incorrigível (“virtude = ciência!”) deve ceder seu lugar a Abraão (114), o pai de

(108). — Plato, *Apologia Socratis*, 41B-C.

(109). — Plato, *Phaedrus*, 230A; Xenophon, *Memorabilia Socratis*, I 1. — “Conhece-te a ti mesmo” (grego: *gnóthi seautón*) era a inscrição do templo de Delfos, sendo uma oferta dos sete sábios ao santuário (cf. Plato, *Protagoras*, 343A-B; Pausânias, X 24, 1); segundo alguns, Quilão de Esparta teria inventado a fórmula.

(110). — Cf. *Apologia Socratis*, 40C-41B; cf. *Phaedo*, 114D.

(111). — Plato, *Theaetetus*, 150B-D. — Em outras passagens, Sócrates é comparado com um torpêdo ou tremelgas (Plato, *Meno*, 80A), ou com um moscardo (Plato, *Apologia Socratis*, 30E). Conforme Alcibiades (cf. Plato, *Symposium*, 215D-216C), Sócrates possuía a faculdade de “arrebatar” seus ouvintes, exercendo um poder quase mágico sobre eles.

(112). — A palavra “ironia” (grego: *eironía*) significa “ignorância simulada” (cf. Plato, *Republica*, 337A). — Para desmentir o oráculo de Delfos que tinha declarado Sócrates o mais sábio dos homens, êste, sabendo que não sabia nada, ia consultar políticos, poetas e artesões, e chegava à conclusão de que, na realidade, era mais sábio do que eles, visto os outros ignorarem a sua ignorância, ao passo que êle a professava publicamente. Por meio de perguntas habilmente feitas, Sócrates, convencido da sua ignorância, costumava convencer seus interlocutores de que eles também eram ignorantes; ou então, como “parteiro”, ajudava-os a acharem certas verdades. Pois Sócrates não era cético radical, tendo confiança robusta no *lógos* humano, mas opondo-se a soluções fáceis e desonestas.

(113). — R. Jolivet, *Introduction à Kierkegaard* (cf. nota 102), pág. 60.

(114). — Cf. “A Provação de Abraão”, profunda análise do ato da fé, em *Temor e Tremor*.

todos os fiéis, que não hesitava em abandonar a terra dos seus pais e em sacrificar Isaac, o filho da sua velhice, obedecendo a uma ordem cruel do Senhor; Abraão que acreditava no Senhor contra tôdas as certezas humanas e lhe obedecia contra tôdas as normas da moral humana; êle agüentava sòzinho o pêso penoso da decisão pessoal. Pois, para Sören Kierkegaard, a existência autêntica do indivíduo humano é perante Deus.

#### IV. Os Três Estádios da Existência Humana.

O desenvolvimento humano abrange três estádios, um rigorosamente distinto do outro: o estádio estético, o estádio ético, e o estádio religioso (115). Entre os três não há passagem lenta, contínua e necessária, mas saltos bruscos, imediatos e voluntários em virtude de uma livre decisão.

##### a) O Estádio Estético.

Neste estádio o homem (tipo: Don Juan) renuncia ao Infinito, abandonando-se ao momento instantâneo e fugidio; o homem estético é um mascarado que tem mêdo de se conhecer a si próprio, e por isso procura distrair-se constantemente com coisas que lhe são estranhas como que brinquedos, quer sejam os prazeres mundanos e carnais, quer sejam os prazeres superficiais da cultura do espírito; julga-se senhor, mas, na realidade, é escravo miserável por não poder renunciar aos objetos exteriores. O único contínuo dêste viver no momento é um certo fastio, uma profunda dissatisfação melancólica (tipo: Nero que incendia Roma por melancolia, “essa histeria do espírito”), e até o desespero.

##### b) O Estádio Ético.

O desespero vital pode levar o homem a uma crise existencial que é ambígua: o indivíduo tem de optar entre o desespero demoníaco (um desafio à verdade eterna e ao bem absoluto) e o desespero salutar que o faz descobrir o caráter obrigatório do bem absoluto e universal. Por arriscar o salto que o levará a terras incógnitas, pode chegar o homem ao estádio ético, onde se descobrirá a si mesmo, jurando fidelidade incondicional a si e a tôdas as suas ligações naturais (à espôsa, à família, à pátria, à profissão, etc.). O homem casado — tipo do homem ético — já não quer seduzir como Don Juan e sim dedicar-se aos seus, individualizando o bem universal na sua personalidade concreta. Entretanto êste estádio não pode constituir o grau mais alto do desenvolvimento humano: a auto-suficiência humana — êsse ideal pretencioso e altivo dos antigos Estóicos — impede o homem de descobrir o nú-

(115). — Inicialmente, Kierkegaard conhecia um só estádio religioso; mais tarde, chegou a distinguir entre o “estádio A” (a religiosidade natural) e o “estádio B” (a religiosidade sobrenatural ou cristã).

cleo mais íntimo do seu “Eu” que é divino. O homem ético pode encontrar-se numa situação excepcional ou melhor num caso-limite tal como Abraão que se via obrigado pelo próprio Deus a sacrificar seu filho: evidentemente uma ordem imoral. Há mais: o homem ético, na sua tentativa de construir sua autonomia, vai descobrindo que tudo é possível para êle e por êle, chegando a considerar sua autonomia como uma autonomia total, o que equivale a dizer: uma revolta contra Deus; na medida em que se descobre nas suas possibilidades infinitas, descobre-se na sua autonomia total, que é revolta contra Deus, e pecado. O homem é “si” apenas enquanto opta por si mesmo contra Deus. Daí sua angústia a constituir com a liberdade e o pecado uma trindade inseparável; pois a liberdade se lhe afigura como um perigo pavoroso e o pecado — ato necessário para se afirmar a si mesmo e, ao mesmo tempo, o “nada”, — origina nele uma vertigem. “Vertigem diante do que não é, mas poderá ser pelo uso de uma liberdade que não se experimentou e que não se conhece, a angústia do espírito assemelha-se à vertigem física, naquilo que ela simultaneamente encerra de temor e de atração, de simples vislumbre da possibilidade e também de terrível encanto. Espécie de *antipatia simpática* ou de *simpatia antipática*, a angústia é o desejo do que se teme, temor do que se deseja. E’ nesta mistura de coisas opostas, cheia de mágica fascinação (o encantamento da serpente do Gênesis) que tem lugar o primeiro pecado” (116).

c) O Estádio Religioso.

A ética condena o pecador, mas é incapaz de nos premunir contra êle; o pecado nos individualiza e isola; só Deus pode libertar-nos dêle e fazer-nos participar da sua universalidade, o que significa o descobrimento da nossa interioridade mais íntima e pessoal; a consciência religiosa, perante a qual o homem nada importa e só Deus importa, instala no homem paradoxalmente o “Eu” divino. O homem é tocado por um remorso total que nunca mais o deixa; entrega-se confiantemente a Deus, e começa a levar uma existência autêntica. Pois “existir”, para Kierkegaard é “existir perante Deus”, isto é, estar em relações pessoais com o nosso Criador e Redentor.

V. *Credo quia absurdum* (117).

Kierkegaard via no Evangelho uma mensagem “existencial”, não uma doutrina especulativa; a maior parte dos cristãos se com-

(116). — R. Jolivet, *As Doutrinas Existencialistas*, (cf. nota 14), págs. 57-58.

(117). — Cf. Tertullianus (155-220), no opúsculo *De Carne Christi*, 5 (onde replica a um *infector veritatis*): *Parce unice spei totius orbis! Quid destruis necessarium dedecus lidei? Quodcumque Deo indignum est, mihi expedit. Salvus sum, si non confundar de Domino meo... Alias non invenio materias confusionis, quae me per contemptum ruboris probent bene impudentem et feliciter stultum.*

porta diante do Cristianismo como o rei Davi a quem o profeta Natã narrava o conto do pobre despojado da sua ovelha por um rico prepotente: “sumamente indignado contra tal homem, Davi disse a Natã: Viva o Senhor, um homem que tal fêz é digno da morte. Pagará o quadruplo da ovelha por ter feito dela o que fêz, e não ter poupado o pobre. Então disse Natã a Davi: Tu és esse homem” (118). Para o “especulante”, Deus é o mais alto dos valores construídos por seu próprio espírito (119).

Para o pensador dinamarquês, o Cristianismo não era uma doutrina ou um sistema, e sim o dever sumamente pessoal de vir a ser cristão, de imitar pessoalmente a Cristo, de entender a Palavra Divina como sendo dirigida imediatamente a êle próprio. E imitar Cristo quer dizer: levar a Cruz do Mestre, sofrer, ser infeliz neste mundo. Até chegava a dizer que o Cristianismo é para o homem a maior maldição, a mais desumana crueldade, porque o mundo finito não suporta a intrusão do Infinito.

Investe contra a teodicéia (120) que tem a pretensão estulta, como os amigos de Jó que foram desmentidos pelo próprio Deus (121), de justificar o govêrno de Deus no mundo: não somos nós que podemos julgar a Deus, mas é Deus que nos julga a nós. “O que é louco aos olhos humanos, é sábio perante Deus” (I Cor., I 25). Investe também contra tôda a apologética: é uma blasfêmia pior do que negar a Deus, querer provar a existência de Deus; é uma pancada no rosto do nosso Redentor querer provar a divindade de Cristo pela história. O Cristianismo é um *paradoxo* (nós diríamos: um *mistério*), um escândalo, e a fé vai *contra* a razão (nós diríamos: está *acima* da razão). Aqui Kierkegaard confunde o conteúdo da fé que é incomensurável com os argumentos racionais, e o ato humano de crer que, ao abrir-se para o dom divino da fé, não se efetua sem a cooperação da razão. *L'erreur fondamentale (de Kierkegaard) consiste à identifier deux termes aussi différents que ceux-ci: démontrer par la raison la vérité d'un objet qui est au-dessus de la raison, démontrer par la raison les raisons de croire à un objet qui dépasse la raison* (122).

---

*Natus est Dei Filius: non pudet quia pudendum est; et mortuus est Die Filius: prorsus credibile est quia ineptum est; et sepultus resurrexit: certum est quia impossibile.*

(118). — II Reis, XII 5-7. Cf. Horatius, *Satira*, I 1, 69-70:

*Quid rides? Mutato nomine de te fabula narratur.*

(119). — Cf. as palavras de M. de Corte, citadas acima § 105 III.

(120). — Teodicéia (das palavras gregas: *theós* = deus, e *dikaiós* = justo) quer dizer: “a justificação de Deus (no govêrno do mundo)”; o termo foi forjado por Leibniz (1646-1716) nos *Essais de Théodicée*, e tinha originariamente significado apologético (Leibniz se dirigia contra o cético P. Bayle); hoje, a palavra designa muitas vezes aquela parte da metafísica que trata do conhecimento natural de Deus.

(121). — Jó, Capítulos XXXVIII-XLI.

(122). — R. Jolivet, *Introduction*, etc., pág. 63.

Kierkegaard vê no “Deus dos Filósofos” (123) um ídolo, uma usurpação do intelecto humano, uma espécie de paganismo irreconciliável com o Cristianismo: nas suas invectivas contra a razão, é filho de Lutero (cf. § 81 V, nota 23), desprezando (ou, desconhecendo o verdadeiro alcance de) o princípio tomista de “analogia” (124), distanciando-se da tradição cristã (125), e afastando-se do ensinamento da própria Bíblia que frisa a possibilidade do conhecimento natural de Deus (126). A Igreja Católica, que sempre intervém em favor dos valores humanos e do intelecto humano, defendeu a “teologia natural” no Concílio do Vaticano (127); a posição extremista de Kierkegaard teve profunda repercussão na chamada “teologia dialética” de Karl Barth e outros teólogos protestantes (128).

## VI. A Luta contra a Igreja Estabelecida.

Para Kierkegaard, o Cristianismo moderno, representado no seu país pela Igreja luterana nacional, era um Cristianismo perfumado: separava-se da Igreja Estabelecida para aderir a uma Igreja invisível. O Cristianismo “oficializado e burocratizado” de nossos dias é uma pseudo-religião, seus adeptos são “especulantes estéticos”, pagãos disfarçados. A Igreja autêntica é invisível e compõe-se de almas isoladas, unidas com Cristo pela graça: cada um de nós tem de ganhar sozinho o céu, pela porta estreita. Não há

(123). — Cf. R. Jolivet, *Le Dieu des Philosophes et des Savants*, Paris, Fayard, 1956 (na coleção: “Je sais-Je crois”).

(124). — Cf. § 104 I, nota 299.

(125). — Recomendamos ao leitor a leitura de Augustinus, *Confessiones*, X 6, onde lemos: *Interrogavi mare et abyssos, et reptilia animarum vivarum, et responderunt: Non sumus Deus tuus, quaere super nos!... Et dixi omnibus his qui circumstant fores carnis meae: Dixistis mihi de Deo meo quod vos non estis; dicite mihi de illo aliquid. Et exclamaverunt voce magna: Ipse fecit nos!... Et direxi me ad me, et dixi mihi: Tu qui es? Et respondi: Homo. Et eccle corpus et anima in me praesto sunt, unum exterius et alterum interius... Homo interior cognovit haec (sc. Deum esse Creatorem hominum atque hominum) per exterioris ministerium; ego interior cognovi haec, ego animus per sensus corporis mei. Interrogavi mundi molem de Deo meo, et respondit mihi: Non ego sum, sed ipse me fecit. Nonne omnibus quibus integer sensus est, apparet haec species? Cur non omnibus eadem loquitur? Animalia pusilla et magna vident eam, sed interrogare nequeunt. Non enim praeposita est in eis nuntiantibus iudex ratio. Homines autem possunt interrogare, ut invisibilia Dei per ea quae facta sunt intellecta conspiciant.*

(126). — Cf. São Paulo, *Epistola aos Romanos*, I 18-23; *Livro da Sabedoria*, XIII.

(127). — Cf. Denzinger, 1806: *Si quis dixerit, Deum unum et verum, creatorem et Dominum nostrum, per ea, quae facta sunt, naturali rationis humanae lumine certo cognosci non posse, anathema sit* (cf. 1785).

(128). — Karl Barth, teólogo suíço (nasceu em 1886), foi educado na teologia racionalista e otimista do protestantismo liberal e teve sua crise “existencial” durante a primeira guerra mundial. Publicou (1919) seu notável “Comentário à Epistola de São Paulo aos Romanos”, e uma “Dogmática” (em vários volumes, desde 1932). Deus é o absolutamente Outro, o completamente Separado do homem, o totalmente Abscôndito. A teologia dialética elabora a diferença infinita entre a Eternidade e o tempo, o Criador e a criatura, o Absoluto e o relativo; ao falar de Deus, limita-se a manter duas afirmações contrárias, cuja profunda conexão só Deus pode ver, por exemplo: Deus, o Abscôndito, revelou-se ao homem mediante Cristo, mas na medida em que se nos revela, vamos descobrindo cada vez mais que Deus permanece absolutamente abscôndito.

ilusão pior do que confundir “Cristianismo” e “Cristandade”: aquê-  
le é divino e transcendente, esta é humana e histórica. Aliás, a  
Cristandade hodierna perdeu a fé vital nos valores eternos do Cris-  
tianismo: os cristãos modernos, ao contrário dos cristãos primiti-  
vos e de muitos medievos heróicos, cuja vida era sacrifício, mar-  
tírio e sofrimento, contemporizam com o mundo, considerando o  
Evangelho como um ganha-pão, e inventando a tolerância, essa  
edição emendada do Cristianismo, proveitosa para a sociedade  
e principalmente para o comércio.

Seria muito menos perigoso para o Cristianismo, diz Kierke-  
gaard, se o Estado tentasse impossibilitar a Igreja do que é sua ten-  
tativa atual de prolongar-lhe a vida, nomeando uns mil pregadores  
oficiais do Evangelho que têm interêsse pecuniário em se consi-  
derarem como cristãos seus rebanhos e um interêsse muito maior  
ainda em êles não ficarem sabendo o que é o Cristianismo autên-  
tico. O Estado atual metamorfoseou os sacerdotes em funcioná-  
rios. Do mesmo modo que se encarrega de construir ruas, pontes  
e aquedutos, encarrega-se também de garantir a bem-aventurança  
no além-túmulo ao preço mais módico possível. E afinal: “Não  
se pode viver de nada. Isso todos nos asseguram, principalmente  
os sacerdotes. Entretanto, são êles que conseguem realizar o im-  
possível: embora não exista o Cristianismo, dêle vivem os sacer-  
dotes”.

Kierkegaard via como o futuro da Europa ia exigir o derramamento de muito sangue, não de hecatombes sacrificadas loucamente para saciarem a ambição de déspotas desumanos, e sim o sangue precioso de indivíduos heróicos que, dolorosamente solitários, haviam de sacrificar sua vida para testemunharem a verdade eterna. Esperava que a crise política e social dos tempos modernos se transformaria numa crise religiosa, e que os eclesiásticos iriam pôr sua confiança, não no poder nem na cultura, mas no serviço do próximo, no sofrimento, no martírio.

Com seus exageros, seus paradoxos levados ao extremo, sua negação total da imanência (Deus é, para êle, o “Infinito Ausente”, não o “Infinito Presente”), com seu subjetivismo, *Kierkegaard est un auteur plus stimulant que sûr. Plutôt qu'une nourriture, sa pensée est un tonique et, à trop forte dose, elle pourrait devenir un toxique* (129). Concordamos plenamente com estas palavras, mas julgamos também que a Cristandade aburguesada — não só os protestantes, como também os católicos, — necessitava de um forte antídoto.

---

(129). — H. de Lubac, S. J., *Le Drame de l'Humanisme Athée*, Paris, Spes, 1950<sup>4</sup>,  
pág. 111.



§ 111. *O homem um animal fracassado.*

Frederico Nietzsche (1844-1900), pensador original e denodado, mas espírito egocêntrico, indisciplinado e completamente desequilibrado, anuncia nas suas obras proféticas a falência da cultura burguesa, mostrando um prazer quase diabólico em pôr a nu a mesquinhez e a podridão dos ideais contemporâneos. Mais poeta do que filósofo, mais visionário do que sistemático, escrevia obras empolgantes, em que revelava um poder verdadeiramente mágico sobre a palavra: externava seus pensamentos mediante aforismos, parábolas, mitos, invectivas injuriosas e hinos exaltados. Suas idéias, quase sempre incoerentes e confusas, são como que relâmpagos coruscantes de um gênio louco, ou de um louco genial. Seus livros, cheios de sarcasmos e blasfêmias, queriam exterminar tôdas as verdades eternas e tôdas as normas absolutas que a sociedade européia herdara do Cristianismo: tal como outro Voltaire, — do qual, porém, não possuía nem a lucidez nem a frieza racionalista, — queria esmagar o Cristianismo, chegando a considerar-se como o próprio Anticristo. Apesar de estar envolvido numa luta trágica contra Deus e a despeito de seu esvaecimento mórbido, estava em busca de um ideal grandioso e desinteressado, capaz de dar sentido à vida humana; sua vida, cheia de tensões insuperáveis e que havia de terminar num enlouquecimento total (1889), afigura-se-nos uma peregrinação desesperada e malograda ao Infinito. O apóstolo do materialismo ateu era atormentado pelo problema religioso, e muitas páginas escritas pelo Anticristo moderno, mostram uma sofreguidão autêntica por Deus (130).

I. Os Três Períodos da Vida de Nietzsche.

Podemos dividir a atividade literária de Nietzsche em três períodos nitidamente distintos:

a) O Período do Pessimismo estético, influenciado pela filosofia pessimista de A. Schopenhauer (131) e pela música românti-

(130). — Sobre Nietzsche, cf. J. C. Lannoy, *Nietzsche, ou l'Histoire d'un Égocentrisme Athée*, Paris, Desclée De Brouwer, 1952; G. Thibon, *Nietzsche, ou Le Déclin de l'Esprit*, Paris, Lardanchat, 1948.

(131). — Artur Schopenhauer (1788-1860) é autor de *O Mundo como Representação e como Vontade* (1819) e de *Parerga e Paralipomena* (1851). O mundo como fenómeno é, segundo êle, representação subjetiva (cf. Kant), mas é-nos permitido um conhecimento mais profundo do mesmo mediante a nossa vontade (no sentido mais amplo da palavra). Assim chegamos a conhecer e a "viver" a Realidade una e única, a qual, ao contrário da Idéia hegeliana, é irracional e privada de finalismo: é a Vontade cega que nada mais quer senão viver. A Vontade vai-se concretizando no mundo da experiência até se manifestar no homem, mas êste se torna consciente do fato de que a sede insaciável da Vontade não tem razão nem finalidade. Daí o pessimismo de Schopenhauer, a consolar-se da futilidade da existência com um culto ao belo; mas culmina sua doutrina numa moral que prescreve um desapêgo ascético à vida; no sábio, a *voltuntas* transforma-se em *noIuntas*; sua sabedoria consiste em negar a vida. Se essa negação se tornar geral, terminará tôda a vida, e desaparecerá o mundo dos fenómenos; a Vontade de viver se transformará na sua negação, e restará apenas o Nada ou o *Nirvana*.

ca de R. Wagner (132). Neste período Nietzsche lecionava filologia clássica em Basileia, escrevendo trabalhos sobre a Grécia, por exemplo: *O Nascimento da Tragédia* (1872) e *A Filosofia na Época Trágica dos Gregos* (1873). Também uma coleção de quatro ensaios: *Reflexões Intempestivas* (1873-1876) pertence a esta fase.

b) O Período do Positivismo intelectualista, em que, decepcionado pelas tendências místicas de origem cristã na obra de Wagner (133) e desgastado do pessimismo de Schopenhauer, recorre às ciências positivas, às únicas capazes, segundo êle, de tornar livre e poderoso o homem, contanto que sejam cultivadas sem a interferência de especulações religiosas ou metafísicas, e sem as fantasias de poetas e artistas. As obras principais deste período são: *Humano demais* (1878-1880, obra escrita a propósito do centenário da morte de Voltaire) e *Aurora* (1881).

c) O Período do Voluntarismo vitalista, em que desenvolve sua doutrina definitiva (o Super-homem, a Inversão dos Valores, a Moral dos Fortes, o Eterno Retorno, etc.). Neste período foram escritos: *A Ciência Jocosa* (1882), *Assim falava Zaratustra*, I-IV (1883-1885), *Além do Bem e do Mal* (1886), *A Genealogia da Moral* (1887), *A Vontade do Poder* (obra inacabada, 1888, publicada em 1905), e *Ecce Homo* (fragmentos de uma autobiografia, editados em 1910).

## II. Apolo e Dioniso.

Já no ensaio *O Nascimento da Tragédia* (134) encontramos a célebre distinção entre Apolo e Dioniso, dois deuses da mitologia grega, transformados por Nietzsche em duas forças antinômicas e, ao mesmo tempo, complementares, a disputarem entre si o domínio

- (132). — Ricardo Wagner (1813-1883), compositor de várias óperas românticas em que tentava revivificar o drama religioso e a arte totalitária (alemão: *Gesamtkunstwerk*) dos gregos mediante a estreita aliança da Trindade artística: a música, a poesia e a dança (alemão: *Ton-, Ticht- und Tanzkunst*) com a arquitetura e a pintura. Nos livros *Arte e Revolução* (1849) e *A Obra de Arte do Futuro* (1850, onde se encontra a célebre expressão: *Zukunftsmusik* = "Música do Futuro") expõe suas idéias estéticas. A arte é-lhe uma espécie de religião, da qual espera a redenção do homem pelo homem; o Cristianismo, ascético que é, destruiu o belo no mundo; Wagner detesta os latinos (sobretudo os franceses), espíritos superficiais e interesseiros, incapazes de uma verdadeira comoção artística; admira os gregos e adora os germanos. A grande missão dos germanos consiste em dar ao mundo degenerado uma nova arte. Nas suas óperas observa-se um certo misticismo pagão e uma profanação de idéias e símbolos cristãos (principalmente em *Parsifal*).
- (133). — Decepcionado pelas representações ostentosas e pouco aristocráticas das óperas wagnerianas em Bayreuth (1876), Nietzsche rompeu, definitivamente, com o compositor, quando, pouco tempo depois, soube (em Sorrento) das inclinações cristãs de Wagner. Esta ruptura dolorosa e nunca completamente curada foi-lhe motivo para escrever uns panfletos injuriosos contra o mestre antigamente adorado.
- (134). — O ensaio foi violentamente combatido e ridicularizado pelo jovem Ulrich Von Wilamowitz-Moellendorf (1848-1932), numa obra com o título insinuator: *Zukunftsphilologie* (= "Filologia do Futuro", cf. nota 132). — Von Wilamowitz é um dos helenistas mais notáveis dos tempos modernos, suma expressão do Neo-Humanismo alemão; escreveu inúmeras monografias, por exemplo sobre Platão, Homero, Eurípides, Píndaro, a Religião dos gregos, etc.

sobre o homem e a cultura. *En transposant "le monde comme volonté et comme représentation" (de Schopenhauer) en un "monde symbolisé respectivement par Dionysos et par Apollon", il s'est créé un mythe au lieu d'une interprétation purement rationnelle du monde* (135). Apolo, o deus do sonho e das belas formas, é o símbolo da ordem, da harmonia, da serenidade, do equilíbrio e do comedimento; é êle que organiza o caos e dá origem aos indivíduos, delimitando-os nitidamente e mantendo-os dentro dos seus limites; no terreno das artes, é o pai das artes plásticas e da poesia épica. Dioniso, antigo deus da vegetação e da embriaguez, é símbolo das forças inefáveis que movimentam misteriosamente o Universo, dissipando as delimitações da nossa individualidade e fazendo-nos sentir nossa unidade elementar e vital com o *Kósmos*; é deus do "êxtase" (136), do "entusiasmo" (137), do arrebatamento lírico, do *furor divinus* (138), da "mania" (139) sagrada, como também das festas orgíacas, da lascívia voluptuosa, das danças delirantes, das bacanais, dos cegos desejos que podem levar o homem até ao ato de auto-destruição. Pois Dioniso é símbolo da Natureza que nasce, cresce, floresce, murcha e morre e, num processo de contínua repetição, nunca deixa de rejuvenescer-se e de destruir-se a si mesma; devido à influência mágica de Dioniso, o homem sente-se uma parcela do Todo e revolve-se nas ondas agitadas dos seus instintos, despojado da sua individualidade e da consciência de si próprio. No terreno das artes, Dioniso é o pai da música e da dança bem como da poesia ditirâmbica (140). Na Grécia arcaica existia uma fecunda dialéctica entre as duas divindades: Apolo criou o

(135). — Ch. Lannoy, *Nietzsche*, etc., pág. 109.

(136). — "Extase" (grego: *ék-stasis*) quer dizer: "sair fora de si".

(137). — "Entusiasmo" (cf. em grego: *en-theos-iasmós*) quer dizer: "o estado de quem é possuído de um deus". — Cf. Ovidius, *Fasti*, VI 5: *Est deus in nobis, agitante calescimus illo*; cf. *Ars Amatoria*, III 549; Herodotus, *Historiae*, IV 79, e Vergilius, *Aeneis*, VI 79-80.

(138). — Descrições célebres do *furor divinus* na literatura clássica são: o arrebatamento da vate infeliz Cassandra, in Aeschylus, *Agamemnon*, 1178-1330 (cf. "Kassandra" de Schiller); e o da Sibila, in Vergilius, *Aeneis*, VI 45-51: *Ventum erat ad limen, cum virgo "Poscere fati Tempus" ait, "deus, ecce deus!" Cui talia tanti Ante fores subito non vultus, non color unus, Non comptae mansere comae; sed pectus anhelum, Et rabie fera corda tument, maiorque videri Nec mortale sonans, adflata est numine quando Iam propiore dei...*

(139). — A palavra grega "mania" (= "arrebatamento, êxtase", etc.) relaciona-se com *mántis* (= "vate, vidente, profeta").

(140). — O ditirambo (grego: *dithyrambos*, etimologia controvertida) é um hino exaltado, escrito num ritmo arrebatador, a princípio executado (com música e dança) exclusivamente em honra de Dioniso, depois também em honra de outros deuses e de heróis. Segundo a tradição teria sido inventado por Arião (cf. Herodotus, *Historiae*, I 23). — O ditirambo (sempre executado por um côro) está inseparavelmente ligado à origem do drama ático, embora desconhecamos os pormenores da evolução: um dos coristas apartava-se do corpo do côro para dar respostas às perguntas do "corifeu" (= "chefe do côro"; a palavra não se relaciona com "côro"), isto é: transformava-se num "responso" (grego: *hypocrités*). Ainda possuímos tal "responso", descoberto no Egipto,

mundo homérico, o oráculo de Delfos (“conhece-te a ti mesmo!” e “nada demasiadamente!”), e o estilo dórico; mas o mundo apolíneo das belas aparências não poderia viver sem o elemento fecundante das forças elementares de Dioniso: a luta heróica, o sofrimento trágico, o júbilo extático, em suma, a dissolução do indivíduo, corajosamente aceita, no Todo misterioso. Apolo e Dioniso concluíram uma aliança muito estreita para criarem juntos a tragédia, êsse milagre do gênio grego. A imaginação apolínea reveste de formas concretas o mundo invisível da música; destarte nasce o mito trágico. No mito trágico, o indivíduo é esmagado, e dêsse esmagamento provém exatamente nossa alegria metafísica: sob a máscara de Prometeu e Édipo fala-nos o eterno Dioniso, o deus dilacerado pelos Titãs que sofre terrivelmente da individuação. Diante dêsse sofrimento trágico, o côro afirma apaixonadamente sua fé na vida eterna, isto é, na libertação do indivíduo a retornar para a felicidade da vida cósmica que é eterna.

Eis uma imagem da vida grega que muitíssimo diverge das opiniões tradicionais emitidas pelo Neo-Humanismo alemão (Winkelmann, Goethe, Schiller, Von Humboldt, etc.), o qual se aprazia a ver na Hélade clássica o modêlo inigualável de ordem, harmonia, serenidade, luz, e alegria ingênua (alemão: *die griechische Heiterkeit*), ou — para falarmos com Nietzsche — nela via apenas “os aspectos apolíneos”. Nosso autor frisa, no seu ensaio, a existência de outras forças na Grécia: forças elementares e menos “humanas”, forças sombrias e sinistras, forças cósmicas e destrutivas, que uma geração otimista e racionalista não conseguia perceber, cegada que era pelo brilho do sereno mundo olímpico, e inclinada a ver no “estrangeiro” (140a) Dioniso um intruso incômodo ou a apoucar-lhe a importância. No fim do seu ensaio, Nietzsche exclama: “Quanto deve ter sofrido êste povo para poder atingir tal grau de beleza!” (140b).

---

da lavra do poeta Baquilides. Quando o responsor já não recitava (êpicamente) os feitos dos heróis, mas se ia identificando com êles, o *hypocritês* tornou-se “ator” (dramático) e nasceu o drama prôpriamente dito. Coisas semelhantes se deram na Idade Média (substituição de um texto épico ou lírico, originalmente recitado, pela *impersonatio dramatica*).

(140a). — Dioniso (a etimologia da palavra é incerta) era considerado pelos filólogos clássicos até há pouco como um intruso (de origem frígio-trácica), que teria conquistado a Grécia só a partir de 700 a. C. Com efeito, Homero menciona-o só ocasionalmente, por exemplo, *Ilias*, VI 132 e *Odyssea*, XI 325. A decifração da escrita “linear B” das tábuas minóicas (por M. Ventris, cf. § 41 II, nota 52) revelou que, já por volta de 1450 a. C., Dioniso era conhecido em Creta e dois séculos depois no Peloponeso.

(140b). — “*Seliges Volk der Hellenen! Wie gross muss unter euch Dionysus sein, wenn der delische Gott solche Zauber für nötig hält, um euren dithyrambischen Wahnsinn zu heilen!*” — *Einem so Gestimmten dürfte aber ein greiser Athener, mit dem erhabenen Auge des Aeschylus zu ihm aufblickend, entgegen: “Sage aber auch dies, du wunderlicher Fremdling: wieviel musste dies Volk leiden, um so schön werden zu können! Jetzt aber folge mir zur Tragödie, und opfere mit mir im Tempel beiden Gottheiten!”*

O desmoronador da tragédia antiga foi Eurípides, que já não nos entre mostra o fundo dionisiaco de tôdas as coisas, mas se interessa, antes de mais nada, pelo indivíduo: Eurípides renega Dioniso, e compõe epopéias dramatizadas, cheias de pensamentos paradoxais — e não de contemplação apolínea — e cheias de paixões ardentes, — e não de encanto dionisiaco. Mas atrás de Eurípides está o mau demônio de Sócrates: Sócrates, o plebeu, cujos instintos se racionalizaram, isto é, se atrofiaram e minguaram; Sócrates, o racionalista anti-esteta, para quem podia ser belo apenas o que fôsse racional (cf. “ciência = virtude = belo”); Sócrates, o escarnecedor da vida instintiva, que ficava revoltado pela idéia de que um artista criava o belo sem saber em que consiste o belo (141); Sócrates, o protótipo do homem teórico e otimista, convencido do triunfo da razão, é o adversário figadal de Dioniso como também de Nietzsche, seu profeta, e continuará a sê-lo até o fim da sua vida (142).

### III. Deus está morto...

Nietzsche era declaradamente, — ou, segundo êle mesmo, instintivamente, — ateu desde os anos em que estudava a filologia clássica. Deus não pode passar de uma ilusão da mente humana, mas é uma ilusão perniciosa que avilta e humilha o homem, e por isso mesmo deve ser extirpada. Se Deus existisse, como suportaria o homem não ser Deus? Portanto, proclamemos deliberadamente a morte de Deus! “Deus está morto! Deus permanece morto! Somos nós que o matamos. De que maneira poderemos consolar-nos nós que somos os assassinos entre os assassinos? O bem mais sagrado e poderoso que o mundo possuiu até agora, caiu sangrando debaixo de nossas facas... Quem nos limpará dêste sangue?”... Nunca houve um ato mais sublime, e todos os que nasceram depois de nós, pertencerão a um período histórico superior à tóda a história passada, por causa dêste ato!” (143).

Essa mensagem pavorosa bradada aos ouvidos de um grande público, reunido numa praça, produz efeitos muito diversos. Os fiéis, embaídos por sua crença que os torna invulneráveis, continuam sua vida costumeira como se não tivessem nadá com a notícia; os ateus vulgares, que nunca acreditaram em nada, recebem o men-

---

(141). — Sócrates, nas suas conversas com os poetas, chegava à conclusão de que êles criavam suas obras não em virtude de uma sabedoria, e sim graças a um certo dom natural e a seu “entusiasmo” (cf. nota 137), como os adivinhos: pois também êstes falam muitas coisas belas sem delas possuírem um conhecimento racional, cf. Plato, *Apologja Socratis*, 22A-C; *Io*, 533D-534E.

(142). — Só no segundo período da sua carreira filosófica, mostrava Nietzsche certa estima pela figura de Sócrates (sobretudo em *Humano demasiado Humano*).

(143). — Nietzsche, *A Ciência Jocosa*, no. 125.

sageiro agitado com risos sarcásticos, reputando-o louco. Mas, aos poucos, alguns espíritos perspicazes vão avaliando o tremendo vácuo que lhes causa a morte de Deus. Para uns, ela é motivo de prantos lacrimosos, visto que se vêem desamparados de tudo o que os sustentava na vida; os outros, os fortes, apesar de compreenderem bem o caráter vertiginoso do assassinio, preparam-se para arcar corajosamente com tôdas as conseqüências do seu ato (144).

A morte de Deus, proclamada com tanta paixão por Nietzsche, é um ato de livre decisão humana, não a refutação científica dos argumentos em favor da sua existência. A contra-prova prática e julgada definitiva por Nietzsche, tem algo de semelhante à de Feuerbach, e consiste em demonstrar como a idéia de Deus, sendo a projeção da miséria humana, conseguiu insinuar-se na consciência do homem. A escória do gênero humano, já não capaz de enfrentar herôicamente o seu destino, com seus instintos tolhidos e enfraquecidos, chega a imaginar um ente superior em que possa encontrar proteção e amparo, consôlo e segurança. Deus é traição aos valores terrestres, desprezados pelos fracos porque lhes são inacessíveis: “Imploro-vos, meus irmãos, ficai fiéis à terra, e não acediteis nos que vos falam de esperanças celestes. São envenenadores, quer o saibam, quer não. São desprezadores da vida, moribundos e envenenados êles mesmos, cançados da terra: que desapareçam!” (145). Deus foi inventado pelos escravos, pelos rancorosos: a franca expansão das fôrças vitais nos fortes causa-lhes escândalo e inveja, e constitui, aos seus olhos, um crime hediondo, a bradar por vingança, mas visto serem incapazes de se vingarem efetivamente, imaginam um Vingador divino, ornando com auréola sua própria fraqueza e covardia.

#### IV. . . . Viva o Super-Homem!

A morte de Deus é a certidão de nascimento do Super-Homem. Deus está morto, agora queremos que viva o Super-Homem para dar sentido à terra. O homem é um animal infeliz, um animal ridículo que ri e chora, um animal fracassado que perdeu “a razão animalésca”, um animal adoecido porque nele se sobrepôs aos instintos vitais a razão exangue, uma corda estendida entre o macaco e o Super-Homem. “Que é o macaco para o homem? Uma derrisão ou uma vergonha dolorosa. Do mesmo modo o homem será para o Super-Homem uma derrisão ou uma vergonha dolorosa” (146).

---

(144). — *Ibidem*, n.º 343.

(145). — Nietzsche, *Assim falava Zaratustra*, I Prefácio, 3.

(146). — *Ibidem*.

O “Super-Homem” (147) não será embaraçado pelas normas da moral convencional nem estorvado pelos empecilhos da razão atrofiante; afirmará incondicionalmente a vida, e aceitará herôicamente o seu destino. Agora que já não existe um Deus para dar significado à vida humana, é o homem que deve dar sentido às coisas da terra. O Super-Homem servir-se-á de todos os meios para aumentar sua força e seu poder; utilizar-se-á dos fracos como de adubo para o pleno desenvolvimento dos seus instintos vitais; será um herói a viver além das fronteiras da moral, mas um herói solitário a esconder-se dos olhos do vulgo profano; agarrado à terra, criará soberanamente os valores; sua vida será o cúmulo de alegria exuberante e, ao mesmo tempo, o auge de dôres lancinantes; duro para si e para outros, será insensível a todos os sofrimentos, e praticará generosamente “a virtude que dá” (alemão: *die schenkende Tugend*). O Super-Homem será o oposto do homem atual, do “último homem”, do burguês, do utilitarista, do coletivista, do homem que inventou a felicidade, que se afeiçoa aos seus pequenos deleites, e reverencia, antes de mais nada, sua própria saúde. Daí os sarcasmos virulentos de Nietzsche contra *The Greatest Happiness Principle* dos ingleses (cf. § 103 II), contra o socialismo com seus sonhos de igualitarismo e prosperidade universal, e sobretudo contra o Cristianismo com seus instintos plebeus de compaixão e amor ao próximo: “Vosso amor ao próximo é vosso mau amor a vós mesmos. Fugis ao próximo por medo a vós mesmos, e quereis fazer de virtuosos: mas eu desmascarei vossa abnegação... Aconselho-vos o amor ao próximo? Antes vos aconselho a fuga do próximo e o amor ao longínquo!” (148).

O Super-Homem é um ser enigmático: o autor lhe consagra centenas de páginas para lhe celebrar as virtudes, mas o leitor fica sem saber em que consiste a perfeição do herói nietzscheano ou para quando pode esperá-lo. Ora nos é apresentado como um animal, a viver dos seus instintos brutais sem se sentir incomodado por nenhuma reflexão de ordem moral; ora nos é mostrado como uma espécie de místico tomado de anseios indefiníveis, a estender as mãos para o outro lado do mar; ora se reveste de certas feições não indignas de um asceta ou santo cristão, a praticar atos de abnegação heróica e “a virtude que dá”. Em certas passagens, o Super-Homem é o produto de uma seleção meramente biológica; em outras, é a luminosa imagem da humanidade vindoura, a ser realiza-

---

(147). — A palavra Super-Homem (alemão: *Übermensch*) foi usada já em 1527 pelo frade dominicano Hermann Rab, adversário de Lutero; como termo teológico era bastante comum durante os séculos XVII e XVIII; Herder e Goethe (este no *Faust*, I 490) deram-lhe sentido profano.

(148). — Nietzsche, *Assim falava Zaratustra*, I (“Sobre o Amor ao Próximo”).

da apenas mediante a energia férrea dos melhores entre os homens atuais; em outras ainda, é o ideal absoluto, a impor ao homem a dura e suprema obrigação de se superar constantemente a si mesmo. Nietzsche é autor pitoresco e lírico; consegue cativar-nos com a magnificência das suas imagens vistosas; entende perfeitamente da arte de nos seduzir com sua linguagem musical e ditirâmbica, mas, geralmente, não consegue tornar bem claro seu pensamento, nem evitar contradições sobressalentes. Não obstante, podemos discernir, através do seu impressionante aparato literário, através dos seus caprichos incessantes, através das reviravoltas do seu pensamento apaixonado, certo fio unificador: a luta desesperada da sua alma orgulhosa e enclaustrado para se livrar totalmente do Deus dos cristãos, e para conquistar um humanismo completamente autônomo. Por trás de numerosos ideais contemporâneos (tais como o Progresso, o humanitarismo, a democracia, etc.) suspeitava êle andarem fantasmas de um Cristianismo secularizado, e não se cansava de denunciá-los, tentando dispersá-los com as torrentes de seu sarcasmo impiedoso. O “paganismo” de Nietzsche não é genuíno ou espontâneo: falta-lhe tôda a singeleza natural; é um paganismo forçado; não é expectativa ou mundividência aberta, e sim apostasia deliberada.

#### V. As Duas Morais.

Talvez consigamos compreender melhor o que Nietzsche entende por seu Super-Homem, se soubermos qual é seu derradeiro ideal moral. O autor ufanava-se do seu “imoralismo”, bem o sabemos, mas mesmo assim não podia dispensar completamente a moral. Do mesmo modo que Comte, destruía apenas para substituir, e apregoava uma “revalorização de todos os valores” (alemão: *die Umwertung aller Werte*). O ponto importante, para Nietzsche, é o fato de existirem duas morais: a moral dos fracos e a moral dos fortes.

A moral dos escravos, dos rebanhos, dos “muito-demasiado-muitos” (alemão: *die Sklavenmoral, die Herdenmoral, die Moral der Viel-zu-Vielen*) é uma evasiva covarde, subterfúgio miserável inventado pelo ressentimento daqueles que são incapazes de transformarem sua vida num ato libertador, é uma vingança ilusória. No fundo, é caso análogo à invenção de Deus pelos fracos, e variante da antiga fábula das “uvas verdes (149)”: já na Anti-

(149). — Cf. Phaedrus, *Fabulae*, IV 3:  
*Fame coacta vulpes alta in vinea*  
*Uvam adpetebat summis saliens viribus;*  
*Quam tangere ut non potuit, discedens ait:*  
*“Nondum matura est: nolo acerbam sumere”.*



güidade encontramos os delineamentos gerais desta teoria (150). Os fracos, os impotentes, os atrofiados são incapazes de dizerem “sim” aos sublimes valores da sua vida instintiva, chegando a indenizar-se da sua impotência vital por contraporem aos fortes o seu “não” odioso. Este “não” é traição ao sujeito, ao “si”, à sua vontade de poder; é reação e não ação; o fraco precisa de algo de externo para poder agir, ao passo que o forte age e cresce espontâneamente, a dizer jubilosamente “sim” a si mesmo; o fraco inverte a equiparação dos valores criados e vividos pelo forte (“bom = aristocrata = belo = poderoso = feliz = querido aos deuses”), e diz: “Bom = humilde = feio = doente = sofredor = necessitado”, e assim fazendo, êle pensa em si; para êle, “mau” é o outro, por êste pertencer a uma categoria de homens superiores, cujos valores vitais estão fora do alcance da plebe. “O mau”, aos olhos dos fracos, é “o bom” segundo os fortes, mas visto pelo ôlho peçonhento do ressentimento (151). A moral dos fracos — inaugurada, na nossa história, por Sócrates, êsse plebeu, professada pelos judeus, êsse povo desprezível, e depois entronizada pelos cristãos, êsses decadentes miseráveis — é o triunfo da plebe rancorosa sôbre a aristocracia, e se Nietzsche fôsse coerente, deveria apreciar a fôrça da plebe, o poder da fraqueza, o “não” criador dos impotentes. Na realidade, só a despreza, reputando ser o único valor dos fracos o fato de êles constituírem excelente material para se exercitarem os instintos dos fortes.

A essa moral mesquinha e mentirosa Nietzsche opõe a moral dos fortes, dos senhores (alemão: *die Herrenmoral*), que é aristocrática, auto-suficiente, espontânea, soberba, dura e heróica. Agora que Deus está morto, poderia parecer que tudo seja lícito para o homem emancipado: já não existe a ordem: “tu deves” (alemão: *Du sollst*). Sem dúvida, há muitos passos na obra nietzscheana que poderiam justificar tal interpretação, e a êles têm recorrido os imoralistas modernos. Contudo, o “Eu quero” (alemão: *Ich will*) não é a última palavra do autor, visto que atrás do “Eu quero” está a dura necessidade, o “Eu tenho de” (alemão: *Ich muss*). O homem forte aceita com plena consciência o seu destino, chegando a entregar-se-lhe sem restrição, a amá-lo tràgicamente, a abraçá-lo herôicamente: é o *amor fati*. “Minha fórmula para ava-

(150). — E', segundo Platão, a doutrina do sofista Cálicles (personagem, muito provavelmente, não histórico, mas criado pelo filósofo), cf. Plato, *Gorgias*, 482C-486D, onde lemos: “A lei foi inventada pela massa em vista dos seus próprios interesses. Para amedrontar os fortes e para impedi-los de o subjugarem, o homem da massa lhes diz que tôda e qualquer superioridade é feia, e que a injustiça consiste cabalmente em querer elevar-se acima dos outros. Mas a natureza nos ensina que, não só entre os animais como também entre os homens, o critério da justiça consiste na capacidade do forte de governar o fraco”.

(151). — Nietzsche, *A Genealogia da Moral*, I 8-9.

liar a grandeza humana é o *amor fati*; o grande homem não quer nada alterado, nem no futuro nem no presente, nem em tôda a eternidade; não só agüenta a necessidade, e muito menos ainda a dissimula — todo e qualquer idealismo é mentira perante a necessidade, — mas a ama” (152).

Nietzsche elimina, como materialista radical, a existência de Deus; elimina também, como positivista integral, todo e qualquer finalismo na organização do Universo. O mundo nietzscheano é um mundo dionisiaco de perpétuo vir-a-ser, um mundo que se exstasia de se criar e de se destruir a si mesmo. O derradeiro conhecimento racional que nos é permitido a respeito do Universo, é a “Vontade do Poder” (alemão: *der Wille zur Macht*), isto é, o instinto vital de tôdas as coisas de se manterem na vida e de aumentarem, na medida do possível, suas fôrças existenciais. Apesar de constituir uma unidade o Universo, há nele uma pluralidade (mais ou menos hierárquica) e não simplesmente uma multiplicidade (mais ou menos caótica), de sêres concretos, em que se manifesta, de maneiras diversas, a Vontade do Poder. No homem, a Vontade do Poder não consiste numa adaptação mecânica das fôrças interiores a condições exteriores, como queria o Evolucionismo (153), e sim uma campanha de conquistas, organizada pelo conjunto do homem, uma fonte de energias criadoras. O corpo, a sede dos instintos, é a parte essencial do homem, e suas faculdades espirituais são apenas os instrumentos do corpo. A vontade, apregoada por Nietzsche, é a vontade não guiada pelo intelecto, isto é a vontade-instinto, a vontade que se serve do intelecto como de seu prolongamento natural. O Absoluto nietzscheano é a Vontade completamente destituída de intelecto. *Schopenhauer et Nietzsche ont discerné la sombre puissance qui est à la base de l'Absolu; mais ils n'ont pas aparçu qu'elle y est éternellement couronnée par l'intelligence... Nietzsche veut surmonter le pessimisme de Schopenhauer; mais il conserve le fondement de ce pessimisme, l'idée que le principe des choses est une Volonté sans intelligence. Par là, il s'ôte la possibilité d'une vraie affirmation de l'existence* (154). Daí sua afirmação trágica da vida.

As plantas brotam, crescem, florescem, murcham e morrem em ciclos determinados; na natureza tudo é inocente; só o espírito humano mete sua interpretação subjetiva nas coisas. O homem forte, entregando-se à embriaguez dionisiaca da vida, consegue elevar-se à “inocência do vir-a-ser” (alemão: *die Unschuld des Wer-*

(152). — Nietzsche, *Ecce Homo* (in “Porque sou tão inteligente”, 10).

(153). — Nietzsche contra Darwin, cf. *O Crepúsculo dos Idolos* (in “Correrias de um Homem Intempestivo”, 14) e *A Vontade do Poder*, III, n.ºs 684-685.

(154). — Ch. Werner, *La Philosophie Moderne*, Paris, Payot, 1954, pág. 202.

dens), afirmando enfaticamente todos os valores positivos da vida e negando resolutamente tudo o que poderia obstruí-los. Mas em que consistem os valores positivos da vida, o autor deixa de nos esclarecer.

## VI. O Eterno Retôrno.

Para dar ao homem outro atributo divino, — a eternidade, — Nietzsche renovou a doutrina clássica do Eterno Retôrno, doutrina que devia conhecer muito bem devido aos seus estudos da Antigüidade, mas que êle teimava em considerar como uma grande descoberta sua (155); também alguns outros cientistas e filósofos tinham-na adotado durante o século XIX (156), mas ninguém a propagava com tanto afinco como Nietzsche, que nela via o âmago da sua mensagem, o golpe mortal contra o mundo cristão. Via muito bem como o Progressismo moderno e o otimismo das escolas liberais e socialistas eram derivados de esperanças escatológicas, transformadas por uma sociedade secularizada em sonhos terrestres (cf. § 69 II). O mundo dionisiaco de Nietzsche percorre, num eterno espaço de tempo, tôdas as combinações possíveis das suas fôrças vitais, cujo total é finito e constante; as combinações das fôrças que existem no momento atual, já existiram num momento passado, e existirão outra vez no futuro. Evolução é repetição! (157). O profeta Zaratustra (158), ao dirigir-se aos seus animais queridos, no fim do Livro III, alude ao *Magnus Annus* dos antigos, e diz tal como outro pitagórico: “Volta o nó das causas, no qual estou entrelaçado, — êle me criará de novo! Eu próprio pertença às causas do Eterno Retôrno. Hei de voltar, com êste sol, com esta terra, com esta águia, com esta cobra, não para uma vida nova, uma vida melhor ou uma vida semelhante, e sim

- (155). — Nietzsche pretende ter descoberto “esta fórmula de afirmação vital, a mais elevada ao alcance do homem” no mês de agosto do ano 1881, em Silvaplana. (Suíça); é ela a idéia do livro *Assim falava Zaratustra*; o projeto desta obra foi lançado numa fôlha com a anotação: “seis mil metros além da humanidade e do tempo” (cf. *Ecce Homo*). — Nietzsche quer demonstrar “cientificamente” a lei do Eterno Retôrno, em *A Vontade do Poder*, IV, III, e no opúsculo póstumo: *O Eterno Retôrno*. — Cf. também § 73 II c.
- (156). — Cf. Alfred Fouillée, *Nietzsche et l'Immoralisme*, Paris, Alcan, 5-me édition, págs. 207-222.
- (157). — Nietzsche, *O Eterno Retôrno* I, 16: “Quem não acredita num movimento circular do Universo, tem de acreditar num Deus arbitrário”. Eis o grande argumento decisivo do autor: Se Deus existe, deve ser soberanamente livre em criar ou não o mundo, e em criá-lo como Êle o quer; não quero que minha liberdade seja limitada pela soberania de Deus; ergo, Deus não existe! — Os outros argumentos alegados pelo autor, servem apenas para embulhar êste argumento central.
- (158). — Por que Zaratustra, o primeiro fundador de uma religião “moral”? Porque Zaratustra, mais de qualquer outro moralista, reconhecia a veracidade como a suprema virtude; por isso convém que êle seja o primeiro a reconhecer seu erro inicial. — Há outros motivos: Falar a verdade e atirar flechas, eis as grandes virtudes dos persas! E afinal, os persas foram os primeiros a conceber uma “filosofia da história”, e Nietzsche quer desmoralizar a concepção cristã da história (cf. § 73 II, nota 35c).

hei de voltar eternamente para uma vida idêntica a esta em todos os pontos, até nos pormenores, a fim de vos ensinar outra vez o Eterno Retôrno de tôdas as coisas...”.

E’ difficilimo, se não impossível, harmonizar a lei do Eterno Retôrno com a doutrina do Super-Homem, e os adeptos de Nietzsche são obrigados a dar cambalhotas inverossímeis para nos convencerem de uma conexão lógica. Seja como fôr, para o autor do Zaratustra, o Eterno Retôrno era um motivo a mais para afirmar herôicamente e tràgicamente a vida dionisiaca: por mais absurdo que tudo seja, por mais desalentador que seja o domínio dos fracos, cantemos o belo hino da rendição total à vida! (159). O que para os antigos era fonte de moderação, de pessimismo, de resignação ou de pranto, o que para alguns modernos (160) era causa de desespêro, transformava-se, para o nosso autor, em motivo de afirmar jubilosamente a existência em frases poeticamente cadenciadas, mas incapazes de nos ocultarem uma dor pungente. “Tudo vai, tudo volte, eternamente gira a roda da existência. Tudo morre, tudo desabrocha de novo; eternamente corre o ano da existência. Tudo quebra, tudo se compõe de novo; eternamente se constrói a casa idêntica da existência. Tudo se aparta, tudo se cumprimenta de novo; eternamente permanece fiel a si o anel da existência... Ai! o homem volta eternamente! O homem mesquinho volta eternamente... Eterno Retôrno também do mais mesquinho, — eis meu tédio de tôda a existência!” (161).

## VII. A Crítica da Cultura Ocidental.

A crítica nietzscheana da cultura ocidental é uma inversão radical das normas tradicionais.

Sócrates, como já vimos, é o inimigo mortal de Nietzsche: é o triunfo do plebeu sôbre a aristocracia, da razão sôbre os instintos vitais. Ao passo que os gregos pré-socráticos criavam deuses que simbolizavam sua vontade de poder, praticavam a filosofia para nela possuirem uma mão poderosa dos seus instintos vitais, e

(159). — Nietzsche, *Assim falava Zaratustra*, III (capítulo final: *Das Ja-und Amen-Lied*).

(160). — Por exemplo, Guyau (1854-1888):  
*Puisque tout se ressemble et se tient dans l'espace,  
Tout se copie aussi, j'en ai peur, dans le temps;  
Ce qui passe revient, et ce qui revient passe:  
C'est un cercle sans fin que la chaîne des ans...*  
E Shelley (1792-1822) in *Hellas*:  
*Oh, cease! must hate and death return?  
Cease! must men kill and dy?  
Cease! drain not to its dregs the urn  
Of bitter prophecy!  
The world is weary of the past,  
Oh, might it die or rest at last!*

(161). — Nietzsche, *Assim falava Zaratustra*; III (in *Der Genesende*).

criavam o belo sem se incomodarem com uma fórmula racional da beleza, Sócrates, racionalista incurável, que considerava a vida como uma doença (162), inverte essa ordem, por acreditar num Deus pessoal, por apregoar a vida especulativa, e por racionalizar e moralizar a arte. Os filólogos alexandrinos são o triste produto do processo de racionalização, iniciado por Sócrates: são homens “teóricos”, cuja única ambição é a “objetividade”, isto é, transformarem-se num zero (162a).

Mas o que Nietzsche odeia encarnadamente, é o Cristianismo, essa religião nascida no Império Romano já havia muito decadente: é uma revolta de escravos possuídos de um rancor doentio contra todos os instintos vitais e todos os valores terrestres. O autor mostra, em geral, certo respeito por Jesus, e não quer responsabilizar o “galileu” pelas deformações do Cristianismo que é exatamente o contrário de tudo quanto Jesus queria. O Cristianismo é produto híbrido de elementos judaicos e helenísticos, fabricados por uns decadentes ressentidos, entre os quais cumpre destacar a figura de Paulo de Tarso. Em Jesus tudo era natural, espontâneo, interior, ingênuo e genuíno; em suma, Jesus era homem de “instintos fortes”, e adversário irredutível de dogmas, culto, sacerdotes, prêmios e castigos; sua morte foi um ato afirmativo da vida; com efeito, o “Eu-angélio” (Boa Nova) morreu na Cruz há 2.000 anos, mas seus pretensos sequazes exploraram a figura de Jesus, transformando a Boa Nova num “Dys-angélio” (mensagem ruim). Paulo de Tarso, rabino lucífugo, exteriorizou, adulterou e sofisticou a mensagem existencial do Mestre, atribuindo um caráter transcendente ao que, em Jesus, tinha apenas valor simbólico. O Cristianismo histórico é uma religião decadente: introduziu no mundo as noções perversas de culpa e graça, de pecado e redenção, de castigo e remuneração no além-túmulo; propaga a moral dos rebanhos, e uma ascese grosseira; o Cristianismo causou a queda do Império Romano, e impediu a expansão da cultura muçulmana na península ibérica; ensina a humildade, a compaixão e o amor ao próximo, acabando por aniquilar os instintos vitais do homem forte; frisa a igualdade de todos os homens perante Deus, preparando assim o caminho para o igualitarismo democrático dos tempos

---

(162). — Cf. Plato, *Phaedo*, 118A, onde as últimas palavras de Sócrates são: “O’ Cristão, ainda estamos devendo um galo a Esculápio (o deus da saúde); não esqueças de lho sacrificar”. Segundo uma interpretação moderna (muito duvidosa, e desmentida pelo testemunho de autores antigos), Sócrates teria considerado o sacrifício de um galo a Esculápio como um ato de gratidão, visto que a vida é uma doença.

(162a). — Cf. *Assim falava Zaratustra*, II 15:  
Von der unbelleckten Erkenntniss (= “Sobre o Conhecimento Imaculado”).

modernos; impinge aos fiéis o desprezo do mundo, dirigindo-lhes os olhos para uma realidade meta-histórica e ilusória (163).

O mundo ocidental teve uma época pouco duradoura de *virtù* durante a Renascença italiana, em que os próprios papas estavam prestes a liquidar o Cristianismo. Mas eis que de repente veio da Alemanha outro plebeu, desta vez um monge mesquinho, chamado Lutero, um rústico indiscreto e malcriado, um homem de vistas curtas sem a menor noção de etiqueta e cerimônias: êste bárbaro metera na cabeça que o homem tem o direito de conversar diretamente com Deus sem a intervenção de cerimoniaários. Começou novamente a luta entre os instintos sadios e a razão decadente, entre o corpo e o espírito, entre os aristocratas e os plebeus, e novamente venceram os últimos. O homem moderno, apesar de já não ser cristão, continua aderindo a muitos ídolos cristãos: o igualitarismo hediondo, o endeusamento da razão (pela qual êle julga poder libertar-se das forças obscuras e irracionais da vida), e a crença inabalável no Progresso (substituto da antiga teleologia cristã).

Apesar das suas invectivas ocasionais contra os judeus, a despeito do seu encômio da “bêsta loura” (alemão: *die blonde Bestie*), não obstante seus conselhos de criar uma raça superior mediante seleção rigorosa, Nietzsche não pode ser considerado, sem mais nem menos, como o pai intelectual do anti-semitismo, da teutomania, ou do racismo. Sem dúvida, encontram-se na sua obra numerosos passos a que os nazistas poderiam reportar-se e, de fato, se reportaram, mas a cada uma dessas sentenças pode ser oposta outra sentença de tendência bem diferente. Nietzsche era espírito de contradição, e a perplexidade dos seus leitores, ao procurarem nele uma doutrina bem definida, decorre, em última análise, da confusão no próprio autor. Boiando sôbre as ondas dos seus impulsos violentos, mas momentâneos, oscilava sem rumo entre o amor e o ódio.

Essa oscilação de Nietzsche entre o amor e o ódio (164) podemos verificá-la sobretudo na sua atitude ante o Cristianismo e a Alemanha. “Cristo na Cruz é o símbolo mais sublime, ainda hoje” (165); o Catolicismo granjeia por certas razões a simpatia do autor: ainda tem em alta estima o mito, ao passo que o Protestantismo o racionalizou; o Catolicismo ainda possui uma instituição aristocrática no sacerdócio um culto requintadamente simbólico na

(163). — Cf. Nietzsche, *A Vontade do Poder*, II n.ºs 158-252; *A Revalorização de todos os Valores*, Livro I: O Anticristo.

(164). — J. Hirschberger, *Geschichte der Philosophie*, Freiburg, Herder, 1952, II págs. 472-477, fala em *Hassliebe*, isto é, amor misturado com sentimentos de ódio, ou ódio misturado com sentimentos de amor.

(165). — Nietzsche, *A Vontade do Poder*, II n.º 219.

liturgia, etc. Quanto à Alemanha, Nietzsche é muitas vezes injusta para com sua pátria. Os alemães são malcriados e grosseiros, e corrompem a cultura européia; exalam o mau cheiro de cerveja; alimentam-se preferencialmente de jornais, política, cerveja e música wagneriana; é humilhante dar-se com um alemão; seis filósofos franceses (Montaigne, La Rochefoucauld, La Bruyère, Fontenelle, Vauvenargues e Chamfort) valem mais do que todos os “pensadores” alemães, etc. Não gostava da Prússia ostentosa e banal; no fim da sua vida, gabava-se da sua origem polonesa, aliás fictícia (*Nietzsche* seria *Nietzky*). Via bem o ridículo do nacionalismo febril: “Tenhamos sem temores a pretensão de sermos bons europeus, e trabalhemos ativamente pela fusão das nações!” (166).

Mais uma vez: Nietzsche é autor empolgante e arrebatador, mas sua linguagem demasiado mitológica prejudica-lhe a clareza da expressão, suas paixões tiram-lhe toda a serenidade, e seu orgulho fá-lo perder de vista todas as proporções. Sua jactância, originada por um egocentrismo mórbido, acaba sendo insuportável, e sua pretensão a proclamar verdades absolutamente originais não tem muitas vezes o menor fundamento. “Eu contradigo como ninguém antes de mim contradisse, e contudo sou o contrário de um espírito negativo. Sou portador de uma Boa Nova como ninguém antes de mim, e sei de tarefas tão excelsas que, até agora, lhes faltou o conceito; só a partir de mim existem novamente boas esperanças. Entretanto, sou necessariamente também o homem da fatalidade... Não sou homem, sou dinamite... Só a partir de mim, instala-se na terra uma política grandiosa... Não quero ser santo, antes quero ser bufão... Talvez seja, de fato, bufão” (167).

“Assim falava Zaratustra” é o título bastante preemptório da obra mais conhecida de Nietzsche; apesar da linguagem apodíctica do autor (168), o leitor não consegue averiguar o que dizia e pensava Nietzsche. E aí está o *testimonium paupertatis* da filosofia vitalista.

#### D. OS FANÁTICOS.

##### § 112. *Variantes da presunção coletiva.*

Afirmam os etnólogos que tribos primitivas costumam inventar apelidos depreciativos para os seus vizinhos, reservando para si nomes formosos tais como: “os heróis, os filhos dos deuses”, etc.

(166). — Nietzsche, *Humano demasiado Humano*, n.º 475.

(167). — Nietzsche, *Ecce Homo* (capítulo final, n.º 1; ordem das frases ligeiramente alterada).

(168). — Uma das obras de Nietzsche: *O Crepúsculo dos Ídolos* (1888) tem por subtítulo: “Como se filosofa com o martelo” (alemão: *Wie man mit dem Hammer philosophiert*).

Tal costume não se limita a tribos primitivas; os povos civilizados não são mais modestos do que seus irmãos atrasados, e geralmente os sobrepujam no engenho de descobrirem argumentos impressionantes em favor da sua superioridade. Não há ninguém, quer seja primitivo, quer seja civilizado, que se ufane de pertencer a um grupo inferior: o fato já prova bastante como, nestas afirmações, se fazem valer os instintos de dominar. Por outro lado, devemos reconhecer que o nível cultural dos diversos povos e raças varia consideravelmente: proclamar um igualitarismo irrestrito entre êles seria uma solução simplista e irrisória; o pecado do racismo e de certo tipo de colonialismo consiste em querer perpetuar uma desigualdade bem real, atribuindo-a a uma fatalidade ou dando-lhe um prestígio pseudo-religioso. Também são consideráveis as diferenças entre os diversos povos civilizados: cada um dêles possui os seus próprios valores insubstituíveis, e concorre para maior ornato do manto divino, que é o mundo histórico; na medida em que uma nação possui grau mais alto de cultura, torna-se geralmente mais consciente da sua própria missão individual. Varrer essas diferenças culturais e substituí-las por uma única cultura planetária, significaria empobrecimento, monotonia e confusão. Se é bom que o homem se arraigue firmemente no seu meio social, afeiçoando-se aos costumes, à tradição e à cultura do seu povo, é lastimável que essa afeição o leve muitas vezes ao exclusivismo, à cegueira, à arrogância, ao ódio. O homem esquece facilmente que suas riquezas não passam de dádivas; quando as usurpa em domínio absoluto, revela sua pobreza interior, e geralmente os pobres lançam mão dessa riqueza, utilizando-a contra o *ci-devant* proprietário.

### I. Gregos e Bárbaros.

A palavra “bárbaro” designava inicialmente um estrangeiro que falava um língua incompreensível para o grego (cf. § 22 I, nota 16). Mas o grande surto da civilização helênica, nos séculos VI e V a. C., fazia com que o termo ficasse com sentido depreciativo, e as guerras persas que tanto danificaram a Grécia, não pouco contribuíam para que se lhe ligassem fortes sentimentos de ódio e de vingança. “Grego” era o homem livre, a participar ativamente dos negócios da *pólis*, disposto a defendê-la de todos os ataques, a exercitar seu corpo nos *gymnásia*, não para fins militaristas, mas como meio de educação (grego: *paideia*), e a desenvolver harmônicamente suas faculdades mentais; “bárbaro” era o escravo, a obedecer cegamente às ordens caprichosas de um déspota, a levar uma existência indolente ou utilitarista, ou então, a banhar-se num luxo amolecedor. Ninguém traduz melhor do que Heródoto os sentimentos briosos dos gregos em relação aos bárbaros; entretanto,



com sua amável ironia comunica-nos que os persas medem o valor de povos estrangeiros pelo grau de vizinhança com a Pérsia: quanto mais próximos aos persas, tanto mais os estimam; quanto mais afastados deles, tanto menos os avaliam (169). Quem viaja muito com os olhos desimpedidos, acaba sendo prudente e experimentado, e já não acredita na superioridade absoluta ou inferioridade absoluta de povo nenhum. Por isso Heródoto, apesar de ser grande patrióta e sincero admirador das façanhas feitas pelos gregos, principalmente pelos atenienses, fala com muita franqueza nas virtudes dos “bárbaros” e nos vícios dos “gregos”.

Tal sublime isenção de ânimo não pode ter sido a qualidade do povo grego na sua totalidade; não podemos descrever aqui a história do “nacionalismo grego”, mas temos motivos de sobejo para acreditar que a maior parte dos helenos concordava plenamente com as palavras de Ifigênia, figura dramática de Eurípides: “Convém que os gregos dominem sobre os bárbaros, e não os bárbaros sobre os gregos. São aquêles uma raça de escravos, ao passo que êstes nasceram livres” (170). Até espíritos esclarecidos, tal como Aristóteles (171), defendiam a “escravatura natural” dos bárbaros, preconceito êsse inveterado contra o qual eram improfícuos os protestos ocasionais de alguns indivíduos raros. No ano 380, o retor Isócrates afirmava: “Tanto supera nossa cidade (isto é, Atenas) os demais homens na arte de pensar e de falar que seus discípulos se tornaram os mestres dos outros; é devido a ela que o nome dos gregos já não indica a raça, mas certa disposição do espírito, e que são chamados de gregos antes os que compartilham conosco a cultura do que aquêles que conosco têm em comum a mesma origem física” (172). Estas palavras têm sido muitas vêzes mal interpretadas: para Isócrates, os bárbaros, e principalmente os persas, eram os inimigos naturais do povo grego (173); o retor não via num bárbaro, por mais helenizado que fôsse, um “grego”; suas palavras significam que, entre os helenos, só pode ser verdadeiramente “grego” quem possua a formação ática (174).

As conquistas de Alexandre Magno modificaram profundamente a vida política cultural dos gregos; o grande rei, homem impetuoso e destruidor de esquemas convencionais, colimava a fusão entre os diversos povos do seu Império e fazia caso de mostrar acs

---

(169). — Herodotus, *Historiae*, I 134, 2.

(170). — Eurípides, *Iphigenia in Tauride*, 1400-1401.

(171). — Aristóteles, *Política*, I 1, 5; cf. *ibidem*, III 9, 3, etc.

(172). — Isócrates, *Panegyricus*, 50.

(173). — Isócrates, *Panegyricus*, 158; cf. *Panathenaicus*, 163.

(174). — Cf. Thucydides, *Historiae*, II 41, 1. — Cf. Werner Jaeger, *Paidéia*, Berlin, 1955, III, págs. 131-144, e U. Wilcken, *Alexandre le Grand*, Paris, Payot, 1952, págs. 27-28.

outros o caminho novo (175), desviando-se dos conselhos que lhe foram dados por seu preceptor Aristóteles (176). Ao mesmo tempo, juntamente com a decadência da antiga *pólis*, surgia a palavra *kosmopolítes*, ou “cidadão do Universo”: o cínico Diógenes é o primeiro a atribuir-se êste qualificativo (177). Na literatura estoíca torna-se lugar-comum a oposição entre a “pequena república” e a “grande república”, principalmente nos tempos do Império Romano (178). Pois os romanos, outrora igualmente considerados pelos gregos como “bárbaros”, entraram na unidade cultural do mundo helenístico em virtude das suas conquistas brilhantes, e logo começaram a usar o mesmo termo depreciativo, aplicando-o a todos os não-gregos ou não-latinos. E’ característico do gênio jurídico dos romanos o fato de que êstes consideram a *civilitas* como o cunho da sua superioridade sôbre os bárbaros desordenados; esta palavra intraduzível indica, antes de mais nada, “respeito pela ordem pública e obediência às leis” (cf. § 29 IV), embora não lhe faltem reminiscências do antigo ideal da *paidéia* grega, mas esta tornada mais prática, mais utilitária, mais “retórica”. Para o romano genuíno, a principal tarefa da sua missão civilizadora consistia em criar ordem, em administrar o mundo, e em divulgar certos conhecimentos úteis e práticos; sem dúvida, idolatrava a retórica (= a literatura), mas esta lhe era mais um ornamento exterior da vida do que uma necessidade vital. Para êle, “um só Catão valia mil Sócrates” (179). Contudo, o Império Romano conquistou vastos territórios para a expansão da cultura helenística e fêz com que as noções de “ordem e organização” se tornassem inseparáveis do conceito da “civilização”. Outrossim, mostrava-se bastante generoso para com os antigos “bárbaros”, integrando-os numa unidade política, social e religiosa. A influência dos estoícos não era estranha a esta tentativa de unificar o mundo.

Mas foi o Cristianismo que proclamou resolutamente a unidade do gênero humano, não num sentido cósmico e panteísta como os Estoícos nem inspirado pelo desejo de subjugar o mundo como as legiões de Cipião ou de César (cf. § 75 V); ao mesmo tempo, frisou a vocação espiritual e transcendente de todos os povos, sem discriminação de raças, povos ou culturas. “Não há Judeu nem Grego; não há servo nem livre; não há homem nem mulher. Porque

(175). — Arrianus, *Anabasis*, VII 4, 4-8, etc.

(176). — Cf. Strabo, *Geographica*, I 4, 9; Plutarchus, *De Alex. M. Fortuna*, I 5-5.

(177). — Cf. Diogenes Laertius, *Vitae Philosophorum*, VI 63.

(178). — Cf. Sêneca, *Ad Serenum de Otio*, IV; Marcus Aurelius, *Ad Seipsum*, VI 44; 4; Epictetus, *Dissertationes*, III 24, 10-11; etc.

(179). — Cf. Florus, VII (poeta romano da época dos antoninos):

*Sperne mores transmarinos, mille habent officias;*

*Cive romano per orbem nemo vivit rectius;*

*Quippe malim unum Catonem quam trecentos Socratas.*

todos vós sois um só em Jesus Cristo” (180). Mas essa unidade mística não vem abolindo as diferenças reais que existem entre os indivíduos e os povos batizados, enquanto vivem no tempo; a Igreja respeita-as, e abrange-as a tôdas elas na sua catolicidade (181). Quando a Europa ainda era cristã, — embora no sentido forçosamente precário da palavra, — havia muito pouco nacionalismo e muito menos racismo; a *Christianitas* abarcava tôdas as diferenças regionais e culturais, se nem sempre na prática, ao menos na teoria, e essa concepção tem inegavelmente algo de grandioso e invejável. Com o declínio dêsse ideal ia crescendo o particularismo dos povos, a culminar no frenesi do racismo moderno. Segundo Arnold Toynbee, autor protestante que faz questão de declarar não ter passado para o Catolicismo (182), *Modern Western Race-feeling has a Protestant Background*, e é uma variante moderna do “antigo povo eleito”.

## II. Judeus e Infiéis.

Aqui, porém, surgem novos problemas.

Não é racista o Antigo Testamento? Poderia parecer que os judeus tenham sido os racistas mais fervorosos de todos os tempos, e que, ao extirparem os “gentios”, tenham cumprido as ordens cruéis de um deus racista. Entretanto, são essenciais as diferenças entre o racismo moderno e o racismo judaico, se é que podemos empregar esta expressão. Israel devia seu lugar privilegiado entre as nações não à sua numerosidade, nem às suas qualidades artísticas, filosóficas ou culturais, nem à sua moralidade elevada, mas exclusivamente à livre eleição de Deus, soberano senhor de todos os povos. Tampouco tinha essa eleição caráter particularista ou nacionalista, embora os judeus estivessem sempre inclinados a interpretá-la assim (183), mas Israel tinha sido eleito como uma *pars pro toto*, uma pequena minoria a serviço de tôda a humanidade; o messianismo dos judeus tinha caráter universal. As guerras sangrentas que o povo eleito fazia contra os “gentios”, não decorriam de uma teoria racial e sim de uma tentativa enérgica, (até feroz, aos olhos dos modernos) de manterem pura a sua vocação especial e de não se confundirem com os idólatras. Pertencer a outra raça ou a outra cultura não constituía crime ou pecado, e muito menos ainda uma fatalidade: os gentios eram combatidos como infiéis, mas os que entre eles acreditavam no Senhor, eram admitidos como “proselitos”. Esta palavra tem origem nitidamente bíblica.

(180). — São Paulo, *Epístola aos Gálatas*, III 28; cf. *Epístola aos Colossenses*, III 11.

(181). — Cf. § 75 V-VI, e Yves M.-J. Congar, *L'Église Catholique devant la Question Raciale*, Unesco, Paris, 1953.

(182). — Arnold J. Toynbee, *A Study of History*, I págs. 211-216.

(183). — Cf. § 74 I d.

O Novo Testamento, que prega o amor a Deus e ao próximo, não ordena a extirpação dos infiéis, e não admite discriminação cultural ou racial. Se os cristãos medievais faziam muitas guerras aos muçulmanos e perseguiram cruelmente os judeus encerrando-os em *ghettos*, não era o motivo dessas hostilidades o racismo: procediam contra êles simplesmente como contra infiéis, do mesmo modo que tomavam também medidas drásticas contra os hereges, os inimigos internos da sociedade cristã. Podemos condenar essas guerras religiosas em virtude dos princípios do Evangelho, mas não devemos esquecer que o Evangelho era um livro verdadeiramente sério para os medievais, ao passo que para nós, muitas vezes, não passa de uma relíquia venerável, mas superada; podemos lastimar (com muita mais razão!) que as guerras religiosas tenham sido deturpadas por motivos egoístas e por atos brutais, mas não devemos perder de vista que também os modernos ideais humanitários constituem freqüentemente um pretexto para praticarmos atos de egoísmo requintado. Ninguém deseja reiniciar as guerras religiosas da Idade Média ou reencetar a intolerância agressiva dos tempos idos, mas seria bom que os condenadores das praxes antigas, ao tratarem deste assunto, mostrassem certo senso histórico. Lutar por um credo religioso que se vê ameaçado não tem menos dignidade do que lutar por certo nível de vida que se vê contestado. A luta religiosa é, em última análise, uma discussão armada sôbre o significado da vida; a luta econômica não passa de uma briga entre animais de rapina. Defendendo esta tese, não estamos defendendo a volta à Inquisição.

Não podemos expor aqui a longa e, muitas vezes, dolorosa história do anti-semitismo através dos séculos; remetemos o leitor interessado a dois livros recentemente publicados que lhe poderão fornecer muitas informações úteis (184). O problema do anti-semitismo é muito complexo, não podendo ser devidamente tratado em duas ou três páginas; o anti-semitismo moderno, de que havemos de falar nos parágrafos seguintes, combate o judeu, não por motivos religiosos, — isto é, por uma certa convicção reputada errônea e até perniciosas, — mas por uma fatalidade biológica, e por isso de muito pior ainda do que as perseguições antigas que, por mais cruéis e hipócritas que fôsem muitas vezes, sempre deixavam aos judeus a possibilidade de se converterem livremente aos cristianismo. O ódio aos judeus, — sinal da eleição ou da reprovação divina? — já remonta à Antigüidade e tem algo de verdadeiramente misterioso: mas não devemos esquecer que, atrás dos mo-

(184). — F. Lovsky, *Antisémitisme et Mystère d'Israel*, Paris, Albin Michel, 1955; Jules Isaac, *Genèse de l'Antisémitisme*, Paris, Calmann-Lévy, 1956.

tivos religiosos tão levemente alegados, muitas vezes se ocultam razões simplesmente inspiradas pela inveja econômica e social. *Qui veut battre son chien, l'accuse de la rage.*

### III. A Aliança Monstruosa da Lingüística com a Biologia.

Os judeus e os cristãos medievos dividiam os povos da terra, aliás, mal conhecidos, em três grandes grupos: os camitas, os semitas e os jafetitas, descendentes, respectivamente, de Cão, Sem e Jafet, os três filhos de Noé (*Gén.*, IX 18-29; X). A resenha da Bíblia não tem a pretensão de ser completa, limitando-se à raça branca e, dentro dos povos da raça branca, àquelas tribos e nações que tinham certo interesse para os hebreus; abrange apenas os habitantes da Ásia Ocidental e a parte oriental do Mar Mediterrâneo. Foi sem fundamento que alguns autores anglo-saxônios dos séculos XVIII e XIX como também o autor católico Joseph de Maistre identificaram a estirpe maldita de Cão com a raça negra, consideranda-a como divinamente predestinada à escravatura.

O grande naturalista sueco Carlos Lineu (1707-1778) dividia o *Homo Sapiens* em quatro variedades, conforme os quatro grandes continentes, atribuindo a cada uma delas certas qualidades morais: o *Homo Americanus*, governado pelo costume; é tenaz, satisfeito e livre; o *Homo Europaeus*, governado pelos ritos: é descuidoso, vivaz, e inventivo; o *Homo Asiaticus*, governado pela opinião: é severo, altivo e mesquinho; o *Homo Afer*, governado pelo capricho: é astuto, vagaroso e negligente (185). O professor alemão João Frederico Blumenbach (1752-1840) foi o primeiro a adotar uma divisão das raças humanas conforme a cor da pele: na sua obra *De Generis Humani Varietate Nativa* (1775) admitia cinco raças: a raça branca ou caucásica, a raça amarela ou mongólica, a raça negra ou etiópica, a raça vermelha ou americana, a raça parda ou malaia. Depois foram sendo adotados numerosos outros critérios: a forma e a cor dos cabelos, a forma e o tamanho do crânio, do nariz, etc., a estatura, os grupos sanguíneos, etc. O médico holandês Pieter Camper (1722-1789) tratou especialmente do ângulo facial das diversas raças humanas, relacionando-o com a inteligência (na sua obra póstuma: *Dissertation Physique*, 1791); o fisiólogo sueco Anders Retzius (1796-1860) inventou os termos: “dolicocefalo”, e “braquicefalo”.

Destarte iam nascendo duas novas disciplinas: a etnologia e a antropologia (186) que, conforme as tendências da época, eram

(185). — Cf. Julian S. Huxley y A. C. Haddon, *Los Problemas Raciales*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1951 (trad. esp. de Víctor Aizábel).

(186). — O fundador da etnologia moderna é o inglês afrancesado William F. Edwards que, em 1829, escreveu a A. Thierry sua famosa carta: *Sur les Caractères physiologiques des Races Humaines* (cf. § 39 IV, nota 45): “uma nova dis-

cultivadas em sentido predominantemente naturalista: o homem era estudado como um apêndice do reino animal, — apêndice um tanto embaraçoso porque teimava em não quadrar perfeitamente com os esquemas preconcebidos dos pesquisadores racionalistas e, muitas vezes, materialistas. A moda da época queria que o homem fôsse apenas um animal evoluído, sem mais nem menos, e que a razão fôsse um produto tardio da evolução biológica. Buscava-se com muito afincos *the missing link*, mediam-se os crânios e as ossaturas, e formulavam-se leis que, atualmente, são tidas por hipóteses ingênuas e simplistas. Acumulavam-se muitos conhecimentos sôbre o homem, isto é, sôbre as condições biológicas da vida humana, mas ia sendo esquecido o homem no que tem de essencial. As ciências “positivas” haviam de resolver o problema da existência humana, e da cultura humana. Só depois se verificou como se entrelaçaram as paixões e os interesses a essas especulações pretensamente científicas.

Segundo o racismo, correspondem a certas qualidades físicas certas qualidades psicológicas e morais; as duas são hereditárias e fatais. E’ novo tipo de determinismo histórico, desta vez de caráter agressivo e, quase sempre, político. Já vimos outra vez (187) que o fator biológico, por mais importante que seja, não se presta a um exame puro e isolado, e que as qualidades supostamente raciais dos povos históricos são o resultado complexo de numerosos fatores heterogêneos, impossíveis de desemaranhar. Os biólogos hodiernos são muito mais prudentes do que os do século XIX (188).

Foi desastrosa a aliança da biologia com a lingüística.

Em 1786, Sir William Jones, o fundador da *Royal Asiatic Society of Calcutta* (1784), descobriu o parentesco entre o sânscrito e um grupo de idiomas europeus (grego, celta, latim e alemão); uns trinta anos depois, o alemão Francisco Bopp lançou os alicerces científicos da gramática comparada das chamadas línguas indo-germânicas ou indo-européias (cf. § 59 II). A glotologia recém-nascida, com a ousadia peculiar a novas disciplinas, pouco se contentava com o seu âmbito natural: o conceito da unidade lingüística ia-se transformando, aos poucos, num conceito de unidade cultural, política, religiosa e “racial” (189), e a lingüística tornava-se a hu-

ciplina poderia prestar serviços muito grandes ao estudo das qualidades hereditárias”. Em 1839 foi fundada, em Paris, a *Société d’Ethnologie*, em 1842, a *Ethnological Society* em Londres. A palavra “etnologia” foi substituída por “antropologia” em 1859 (em Paris) e em 1863 (em Londres).

(187). — Cf. § 11 II, e § 20 II.

(188). — Recomendamos ao leitor, além do livro indicado na nota 185, Henri-V. Vallois, *Les Races Humaines*, Paris, Presses Universitaires, 1951 (na coleção: “Que sais-je?”).

(189). — A etimologia da palavra “raça” é discutida: segundo alguns, seria de origem árabe (*raz* = “cabeça”); segundo outros, derivaria da forma vulgar (não abonada): *ratia* = *ratio* (“qualidade, natureza”, etc.), e teria entrado nos idiomas modernos via o italiano (*razza*).

milde ancila da antropologia biológica. Quem muito contribuiu para a nefasta equiparação: unidade lingüística = raça, foi o alemão Max Müller (190), embora mais tarde fizesse o possível para corrigir o erro. Foi êle (com de Gobineau) um dos primeiros a estender o termo “ária” ou “ariano”, que originariamente indicava apenas o ramo oriental da família indo-européia (191), à totalidade da mesma. Introduzira-se o “ária” na ciência, e não tardou que êsse antepassado mítico da gloriosa cultura ocidental ficasse com o monopólio absoluto de tôda e qualquer verdadeira obra civilizadora. Nas artes e nas letras, na política e nas guerras, na religião e na moral, o “ária” era o único criador de valores superiores, ao passo que as outras raças não passavam de imitadores ou de parasitas.

#### IV. *Ex Septentrione Lux!* (192).

Dever compartilhar com tantos povos asiáticos, europeus e americanos o monopólio da cultura humana, era uma honra bem exígua. Por isso fazia-se mister reduzir a raça dos homens superiores a um grupo bem menor. O antropólogo francês Georges Vacher de Lapouge (1854-1919), discípulo de Gobineau, dividia as raças européias em três grandes grupos: o dolicocefalo ou nórdico, o braquicefalo ou alpino, e o mediterrâneo ou *homo contractus*. Dos três grupos o dolicocefalo (muitas vezes, também chamado de “ária” por excelência) é o mais prendado: quase tôdas as importantes conquistas culturais foram feitas por êle; a civilização humana progride ou diminui à medida que progride ou diminui o elemento dolicocefálico (193).

A lenda do homem nórdico granjeou muitos adeptos na Inglaterra (194) e na América do Norte (195), mas principalmente na Alemanha, onde o novo credo racial se compunha de três artigos: “Olhos azuis, cabelos louros e honra” (195a). Recorria-se à au-

(190). — Cf. § 107 I d, nota 36.

(191). — Cf. § 59 II, nota 106.

(192). — Variante do antigo adágio *Ex Oriente Lux* (= “Do Oriente vem a luz da civilização”), adágio cuja origem não conseguimos indagar. Muito provavelmente forjado sob a influência da Bíblia, o termo talvez contenha uma reminiscência ao *Ev. Mt. II, 2*: “Onde está o rei dos judeus que nasceu? Porque nós vimos a sua estrela no Oriente, e viemos adorá-lo”. — Pela prioridade de uma civilização ocidental luta o Prof. Dr. Adelino J. da Silva d’Azevedo (in *Anuário da Fac. de Filos.*, etc. “Sedes Sapientiae”, 1955-1956, págs. 105-143).

(193). — Lapouge escreveu por exemplo: *Les Sélections Sociales* (1896), obra original e de certo valor científico; *L’Aryen, son Rôle Social* (1899), e *The Fundamental Laws of Anthro-Sociology* (1897).

(194). — Por exemplo, o poeta e literato Rudyard Kipling (1865-1936).

(195). — Por exemplo, Madison Grant, autor do livro: *The Passing of The Great Race* (1916). — Que se pense nas *Restriction Laws* contra certas categorias de imigrantes, e na questão dos negros na América do Norte. Cf. também as “apartheidwetten” (= leis de separação total entre os brancos e a gente de cor) na África do Sul, onde o racismo é principalmente defendido pelos Boers, descendentes dos holandeses calvinistas.

(195a). — A doutrina racista dos nazistas era completada pelo amor místico e pseudo-religioso ao solo (alemão: *Blut und Boden*, isto é: “Sangue e Solo”).

toridade de Tácito para adquirir antigas cartas de nobreza. Os germanos são uma raça castiça: *Ipse eorum opinionibus accedo, qui Germaniae populos nullis aliis aliarum conubiis infectos propriam et sinceram et tantum sui similem gentem extitisse arbitrantur* (196). Os germanos têm olhos azuis e cabelos louros: *truces et caerulei oculi, rutilae comae, magna corpora et tantum ad impetum valida* (197). Os germanos têm corpos magníficos: *In omni domo nudi ac sordidi in hos artus, in haec corpora, quae miramur, excrescunt* (198). Os germanos têm o sentimento de honra e de lealdade: *Cum ventum in aciem, turpe principi virtute vinci, turpe comitatu virtutem principis non adaequare... Principes pro victora pugnant, comites pro principe* (199).

O homem nórdico é honesto, leal, livre, corajoso, heróico, virilmente religioso, poeta e progressivo; pertence a uma raça predestinada a dominar; sua missão histórica é remoçar o mundo degenerado; seus inimigos naturais são tôdas as raças decadentes, principalmente os judeus e os latinos; e o expoente mais perigoso da latinitude é o Catolicismo "internacional". O racismo nórdico, tanto na América e na Inglaterra como na Alemanha, nunca é isento de anti-semitismo e de anti-catolicismo. O protestantismo é a religião própria do homem "nórdico".

Antes de iniciarmos nossa exposição das idéias de de Gobineau, queremos consagrar algumas palavras a um dos seus precursores no século XVIII: Henri de Boulainvilliers, Comte de Saint-Sarie (1658-1722). Este publicista francês, combatido por Montesquieu, mas bastante apreciado por Voltaire, demitiu-se do serviço militar (no ano 1697) para pôr a salvo a herança paterna que lhe era contestada. Ao estudar os títulos dos seus antepassados, via-se obrigado a estudar também a história do seu povo: muito orgulhoso da nobreza da sua linhagem, que na realidade não passava além do século XVI, pretendia entroncá-la na família real da Hungria (Buda e Estêvão), fundando-se em analogias existentes entre as armas. Nos seus escritos, publicados depois da morte do autor (200), sustentava a tese de que o sistema feudal é a obra-mestra da sabedoria humana e a verdadeira base de tôda a liberdade: destarte combatia o govêrno popular bem como o absolutismo de Luís XIV, negando, por exemplo, ao rei o direito de cunhar moedas, de impor tributos, de tomar a seu serviço tropas estrangeiras, etc., sem a

(196). — Tacitus, *De Germania*, IV.

(197). — *Ibidem*.

(198). — *Ibidem*, XX.

(199). — *Ibidem*, XIV.

(200). — Escreveu por exemplo: *Histoire de l'Ancien Gouvernement de France* (1727); *Etat de la France* (1729); *Histoire des Arabes* (1731); *Vie de Mahomet* (1730); *Essai sur la Noblesse de France* (1732).



aprovação prévia dos nobres franceses. A nobreza francesa deve compor-se exclusivamente dos descendentes dos 100.000 francos que venceram, nos séculos V e VI, os galo-romanos, raça decadente. “O terceiro estado” seria a progênie dos detestáveis gauleses romanizados, subjugados pela raça dominadora dos francos. Esta idéia, por mais absurda que fôsse, surtiu muito efeito na mentalidade classicista da época que tudo queria relacionar com a Antigüidade clássica. Os jacobinos chegavam a considerar-se como os aborígenes da França, finalmente libertados do jugo insuportável dos francos bárbaros (a aristocracia do *Ancien Régime*), e os nobres refugiados viam nos revolucionários uns rebeldes desprezíveis de baixa linhagem.

§ 113. *O aristocrata desgostoso.*

O conde francês Arthur de Gobineau (1816-1882), que se reputava descendente de um antigo viquingue norueguês, Ottar-Jarl (201), era espírito curioso que acompanhava com imenso interesse tôdas as manifestações da vida cultural do seu tempo. Na sua qualidade de diplomata, teve a possibilidade de conhecer pessoalmente muitos países: a Suíça, a Alemanha, a Pérsia, a Terra-Nova, a Rússia, a Grécia, o Brasil (202), a Suécia (pela qual se entusiasmava) e a Itália. Bom observador, autor de destaque e, apesar de certas extravagâncias, pessoa simpática e cativante, a entreter relações pessoais com várias figuras notáveis da sua época, era, antes de mais nada, um aristocrata desgostoso com o rumo jacobino da cultura européia do século XIX: na democracia via apenas um processo de plebeização e decadência. Como explicar êsse fenômeno? De Gobineau, vivamente interessado na mentalidade dos diversos povos que visitava e, desde cedo, fascinado pelo estudo da lingüística e da etnologia (203), chegava a atribuir ao fator racial o papel decisivo no destino dos povos. No seu livro *Essai sur l'Inégalité des Races Humaines* (204), o conde francês

---

(201). — Em 1879, de Gobineau publicou: *Histoire d'Ottar-Jarl, pirate norvégien, conquérant de Bray en Normandie, et de sa descendance*.

(202). — Aqui se fez amigo do Imperador Pedro II (*un arien pur, ou presque*), mas sentia pouca simpatia para com os brasileiros (*une population toute mulâtre, viciée dans le sang, viciée dans l'esprit, laide à faire peur...*). — Cf. G. Raeders, *Le Comte de Gobineau au Brésil*, Paris, Sorlot, 1934, e do mesmo autor: *Dom Pedro II e o Conde de Gobineau*, Correspondências Inéditas, São Paulo-Rio de Janeiro, etc., Companhia Editora Nacional, 1938.

(203). — De Gobineau, *Essai sur l'Inégalité des Races Humaines*, Paris, Firmin-Didot, s.d., 5-me édition (2 vols.), II págs. 550-551: *Sans doute, l'ethnologie est jeune. Elle a toutefois passé l'âge des premiers bégayements. Elle est assez avancée pour disposer d'un nombre suffisant de démonstrations solides sur lesquelles on peut bâtir en toute sécurité. Chaque jour lui apporte de plus riches contributions... En réalité, elle n'est autre que la racine et la vie même de l'histoire.*

(204). — O *Essai* saiu, pela primeira vez, em dois volumes (1853-1855). — Além disso, publicou de Gobineau: *Les Pléiades* (romance, 1874); *La Renaissance* (cenas históricas, 1877); *Histoire des Perses* (1869); *Amadis* (poema, 1878).

tentava promover a história à categoria de uma “verdadeira ciência”, utilizando-se amplamente dos dados que lhe eram fornecidos pelas novas disciplinas: *Il s'agit de faire entrer l'histoire dans la famille des sciences naturelles, de lui donner, en ne l'appuyant que sur des faits empruntés à tous les ordres de notions capables d'en fournir, toute la précision de cette classe de connaissances, enfin de la soustraire à la jurisdiction intéressée dont les factions politiques lui imposent jusqu'aujourd'hui l'arbitraire* (205). Eis um programa pretensioso, uma revolução copernicana na historiografia; vejamos agora como o autor executou seu projeto.

### I. A Raça o Fator Primordial da História.

O autor, submetendo a um exame crítico as tentativas anteriormente feitas para explicar o fenômeno da decadência cultural, não considera a situação geográfica ou as circunstâncias climatológicas nem a religião (206) ou a moral ou o regime político como os fatores decisivos da história: o que decreta, em última análise, a morte das nações e das culturas, é a degeneração biológica. *Je pense donc que le mot dégénéré, s'appliquant à un peuple, doit signifier et signifie que ce peuple n'a plus la valeur intrinsèque qu'autrefois il possédait, parce qu'il n'a plus dans ses veines le même sang, dont les alliages {succesifs ont graduellement modifié la valeur; autrement dit, qu'avec le même nom il n'a pas conservé la même race que ses fondateurs; enfin, que l'homme de la décadence... est un produit différent, au point de vue ethnique, des héros des grandes époques* (207). Já estamos advertidos da idéia fundamental do autor: a raça é o fator que decide fatalmente sobre o destino dos povos. A certas qualidades físicas (côr da pele, cabelo, ossatura, tamanho, forma do crânio, etc.) correspondem necessariamente certas qualidades intelectuais e morais, e as duas categorias de qualidades transmitem-se como uma herança estável e bem determinada de uma geração a outra, a não ser que intervenha outro fator biológico, igualmente fatal: o cruzamento de raças diferentes. De Gobineau acredita fanaticamente na “raça pura”.

(205). — De Gobineau, *Essai*, II pág. 548. Os instintos do aristocrata se revelam na pág. 549: *L'histoire arrachera tous les masques fournis par les théories sophistiques; elle s'armera, pour flétrir les coupables, des anathèmes de la religion. Le rebelle ne sera plus devant son tribunal qu'un ambitieux impatient et nuisible: Timoléon, qu'un assassin; Robespierre, un immonde scélérat.*

(206). — *Ibidem*, I pág. 64: *Le christianisme est civilisateur en tant qu'il rend l'homme plus réfléchi et plus doux; toutefois, il ne l'est qu'indirectement, car cette douceur et ce développement de l'intelligence, il n'a pas pour but de les appliquer aux choses périssables, et partout on le voit se contenter de l'état social où il trouve ses néophytes, quelque imparfait que soit cet état... (pág. 69): Il est donc nécessaire et juste de désintéresser entièrement le christianisme dans la question. Si toutes les races sont également capables de le connaître et de goûter ses bienfaits, il ne s'est pas donné de les rendre pareilles entre elles; son royaume, on peut le dire hardiment, n'est pas de ce monde.*

(207). — *Ibidem*, I pág. 24.

## II. As Três Raças.

Há três grandes raças: a branca, a amarela e a negra. De Gobineau, como católico, convencido da unidade do gênero humano, mas, como racista, persuadido da desigualdade fundamental das três raças humanas, recorre a todos os meios de que dispõe seu talento diplomático, para reconciliar as duas teses, demorando-se muito em discutir cientificamente a origem adâmica das três raças (207a), admitida finalmente após amplas discussões. Na primeira metade da existência da espécie humana, — período muito longo, mas inaccessível a todas as investigações nossas, — as três raças se teriam diferenciado uma de outra, devido à ação intensa do mundo recém-criado e ainda não chegado ao seu estado de equilíbrio atual. *L'homme, étant nouvellement créé, présentait des formes encore incertaines, peut-être même n'appartenait d'une manière bien tranchée ni à la variété blanche, ni à la noire, ni à la jaune* (208). Mas uma vez constituídas as três variedades, podemos verificar a desigualdade fundamental, permanente e irremediável entre elas. A raça branca é incomparavelmente mais rica do que suas duas irmãs condenadas a um eterno atraso: até podemos dizer que *(l'histoire) nous montre que toute civilisation découle de la race blanche, qu'aucune ne peut exister sans le concours de cette race, et qu'aucune société n'est grande et brillante qu'à proportion qu'elle conserve le noble groupe qui l'a créée, et que ce groupe lui-même appartient au rameau le plus illustre de l'espèce* (209). Não se trata de outorgar um certificado de cultura a certos indivíduos, aliás bem raros, pertencentes a raças inferiores, e sim a grupos inteiros: procedendo-se assim, ver-se-á que não existem “culturas” propriamente ditas sem a colaboração ativa da parte dos brancos. De Gobineau conhece dez destas culturas: a índica, a egípcia, a assíria (a qual abrange também a dos fenícios e a dos judeus, etc.), a grega, a chinesa, a itálica, a ocidental, e três na América (por exemplo, a dos incas). *Dans les dix civilisations, pas une race mélanienne n'apparaît au rang des initiateurs. Les métis seuls parviennent au rang des initiés. De même, point de civilisations spontanées chez les nations jaunes, et la stagnation lorsque le sang arien s'est trouvé épuisé* (210).

Não podemos acompanhar aqui a odisséia do autor através dos anais da humanidade: seu livro, que contém mais de 1.100 pági-

---

(207a). — Quem defendia o “poligenismo” do gênero humano, no século XIX, era sobretudo Ludwig Gumpłowicz (1830-1909), autor do livro *Rassenkampf* (= “A Luta das Raças, 1883), e outras obras.

(208). — *Ibidem*, I pág. 143.

(209). — *Ibidem*, I pág. 220.

(210). — *Ibidem*, I pág. 223.

nas, revela-nos todos os segredos das novas disciplinas e diverte o leitor hodierno com sua “omni-sapiência”. A etnologia e a glotologia, mal chegadas à existência, julgavam-se capazes de resolver todos os problemas da história humana, e nosso autor, aceitando docilmente conclusões precárias e hipóteses precipitadas de especialistas, julgava poder partir dessas “verdades inabaláveis e definitivas” para criar uma síntese história completamente nova. Ademais, sua argumentação, apesar de ser quase sempre agradável e muito diplomática, acaba por nos decepcionar, visto que não passa de uma *petitio principii*: de Gobineau promete dar-nos uma teoria histórica rigorosamente baseada em fatos verificados pela ciência, mas, para comprovar sua teoria, força muitas vezes os fatos a obedecerem a um esquema preconcebido (211).

### III. A Superioridade dos Árias.

O lugar ínfimo na escala dos valores raciais é ocupado pelos pretos, uma raça que se acha num estado muito próximo à animalidade: são brutos, ávidos, sensuais, apaixonados e pouco inteligentes, mas dotados de sentidos bem desenvolvidos, sobretudo o paladar e o olfato. A raça amarela é, por assim dizer, a antítese da negra: os amarelos são pouco fortes, utilitários, pacíficos, apáticos e medíocres: *c'est un populace et une petite bourgeoisie que tout civilisateur désirerait choisir pour base de sa société: ce n'est cependant pas de quoi créer cette société ni lui donner du nerf, de la beauté et de l'action* (212). Mas o autor, como católico, apressando-se a antecipar certas objeções que poderiam surgir, diz que, por mais bruta ou indolente que seja uma raça humana, ela sempre se distingue essencialmente das raças animais e que é acessível aos ensinamentos da religião (213).

A raça branca possui o monopólio absoluto de tôdas as virtudes civilizadoras, intelectuais e morais: os brancos são inventivos, progressivos, têm “caráter” e possuem sobretudo o senso de liberdade e de honra: devido a essas qualidades são predestinadas a criar as culturas e a liderar as outras raças. *Les deux variétés inférieures de notre espèce, la race noire et la race jaune, sont le fond grossier, le coton et la laine, que les familles secondaires de la race blanche assouplissent en y mêlant leur soie, tandis que le groupe arien, faisant circuler ses filets plus minces à travers les*

---

(211). — Cf. E. Cassirer, *El Mito del Estado*, México-Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1947, págs. 264-292.

(212). — De Gobineau, *Essai*, I pág. 216.

(213). — *Ibidem*, I pág. 159. — Bem diferente é a linguagem de A. Hitler in *Mein Kampf*, pág. 446, onde o autor fala nas missões “importunas” das Igrejas cristãs entre os pretos, que não desejam nem compreendem nada do Cristianismo.

*générations ennoblies, applique à leur surface, en éblouissant chef-d'oeuvre, ses arabesques d'argent et d'or* (214).

A raça branca, portanto, não é perfeitamente homogênea, mas abarca “famílias secundárias” e uma “família primária”, que é o grupo ariano, a fina flor da nossa espécie. Famílias secundárias são os camitas (215) e os semitas. Estes dois grupos, em tempos muito remotos, despertaram as raças inferiores do seu sono secular, criando civilizações impressionantes, principalmente no Oriente Próximo. Mas os criadores sucumbiram ao peso da sua obra criadora: nas suas relações inevitáveis com as raças inferiores chegaram a amalgar-se com elas. Sem dúvida, êsses cruzamentos tinham certas vantagens: as belas artes e a poesia lírica são produtos da mistura dos brancos com os pretos (216); praticada entre raças inferiores, a mistura pode produzir uma raça superior a cada uma das que a originaram. Mas, praticada pela raça branca, *les grands, du même coup ont été abaissés, et c'est un mal que rien ne compense ni ne répare... La race blanche possédait originairement le monopole de la beauté, de l'intelligence et de la force. À la suite de ces unions avec les autres variétés, il se rencontra des métis beaux sans être forts, forts sans être intelligents, intelligents avec beaucoup de laideur et de débilité* (217). A lei fatal do sangue quer que o homem superior sucumba ao inferior, o sublime ao vulgar, o forte ao fraco.

Os árias (218), o escol da raça branca, a viver inicialmente nas estepes da Sibéria e a espalhar-se, aos poucos, pela Índia, pelo Egito (!), pela China (!), pela Grécia, e pela Alemanha, França e Escandinávia, — também os árias não puderam escapar a essa lei calamitosa: em quase tôdas as regiões ocupadas por êles, foram-se

(214). — *Ibidem*, II pág. 539.

(215). — De Gobineau impugna a identificação: camitas = pretos, cf. *ibidem*, I pág. 235. — Os camitas são o resultado da mistura entre brancos e pretos; os semitas são o resultado de cruzamentos entre brancos, pretos e (ainda precariamente) brancos.

(216). — *Ibidem*, I págs. 351-365.

(217). — *Ibidem*, págs. 218-219.

(218). — O autor (*ibidem*, I págs. 369-372) relaciona os nomes dos “ários” (cf. § 59 II, nota 106) com as palavras gregas: *Ares* (= Marte), *areté* (= valor, virtude), *a(r)chaioi* (= aqueus); com as palavras alemãs: *Herr* (= Senhor) e *Ehre* (= honra); com a palavra latina: (*h*)*erus* (= Senhor, dono), explicando “ários” como “homens de honra”. — O deus dos árias é “luminoso”, o que é provado pelas palavras *Devas* (sânskrito), *Zeus* e *Theós* (grego), *Diewas* (lituânio), *Zio* (germânico), etc., cf. *Essai*, I págs. 380-381: *Le peuple arien voulut les* (isto é, os deuses) *avoir à son image. Comme il ne connaissait rien de supérieur à lui sur la terre, il prétendit que rien ne fut autrement parfait que lui dans le ciel... Le mot sacré de la race blanche s'oppose... à l'“A” des aborigènes mélanéiens. Ce dernier représente la superstition, l'autre la pensée; l'un est l'oeuvre de l'imagination en délire et courant à l'absurde, l'autre sort de la raison. Quand le “Deus” et l'“A” se sont mêlés, ce qui a eu lieu par malheur trop souvent, il est arrivé, dans la doctrine religieuse, des compar malheur trop souvent, il est arrivé, dans la doctrine religieuse, des conlanges de la race noire avec la blanche. L'erreur a été d'autant plus monstrueuse et dégradante, qu'“A” l'emportait davantage dans cette union. — Cf. *ibidem*, I pág. 426: Or, l'homme noir et l'homme jaune ne pouvaient bien comprendre que le laid: c'est pour eux que le laid fut inventé et resta toujours rigoureusement nécessaire.*

degenerando por causa das suas uniões com raças inferiores (no Egito e na China) ou com grupos secundários e degenerados da raça branca (por exemplo, na Grécia e em Roma). Os árias invasores da Índia, para quem “branco” era idêntico a “belo” e que instituíram o regime das “castas”, foram derrotados pelos budistas, consequência da infiltração de sangue inferior, a manifestar-se, por exemplo, na prioridade da moral budista à ontologia. Os gregos homéricos, os “aqueus” (dos quais de Gobineau tinha conhecimentos muito exíguos, já que escrevia sua obra antes das escavações feitas por Schliemann e Dörpfeld), são árias puros como também os espartanos, o que logo se vê pela instituição espartana dos hilotas e dos periecos; mas êstes árias encontraram, no país conquistado por êles, muitos habitantes pertencentes a raças inferiores, principalmente de origem semítica, e êste último elemento foi-se desenvolvendo em detrimento dos árias castiços. Sintomas da decadência grega são: a república e a democracia, a dedicação à *pólis* e não ao sangue, a ginástica praticada por *jovens nus*, etc. O autor mostra grande admiração pelo gênio artístico dos gregos que continuava a existir na época da sua decadência racial, *tout en réservant son respect pour des choses plus essentielles* (219), e até mesmo chega a atribuir a sensibilidade estética e a paixão intelectual dos gregos à influência do sangue semítico (sic!), mas êste equilíbrio precário devia perder-se com a afluência de ondas cada vez mais numerosas e arrasadoras de asiáticos, levando a Grécia à plena decadência moral, política e intelectual (219a). A história romana, tal como é apresentada por de Gobineau, é muito mais complexa e impossível de expor em poucas linhas: basta dizermos aqui que para a formação da Roma republicana não contribuíram os árias castiços, mas só famílias secundárias da raça branca, e que a Roma imperial acabou por semitizar-se, devendo sua longa duração exclusivamente à boa organização das suas legiões.

#### V. Perspectivas Sombrias.

Foi então que apareceram os germanos, árias quase puros, indevidamente desqualificados de “bárbaros” ou apresentados como

(219). — *Ibidem*, II pág. 45.

(219a). — O historiador alemão J. Ph. Fallmerayer (1790-1861), homem bastante viajado na Grécia e no Oriente Próximo e autor de um livro intitulado: “Sobre a Origem dos Gregos Modernos” (1835) (obra conhecida de de Gobineau), sustentava a tese de que os gregos modernos não são os descendentes dos gregos clássicos, e sim de albanos e eslavos. Assim procurava explicar a degeneração cultural e moral dos gregos nos tempos modernos. Esta tese, aliás mal fundamentada, era um golpe ao “filelenismo” europeu dos primeiros decênios do século XIX que idealizava loucamente os gregos clássicos e os gregos modernos (então envolvidos na sua guerra de independência contra a Turquia) por causa dos gregos clássicos. Esta guerra (1822-1830) atraía muitos entusiastas para a Grécia, um dos quais foi o célebre poeta britânico Lord Byron morto (1824) no sítio da cidade de Missolonghi.

monstros em delírio por historiadores mesquinhos e ignorantes. *Qu'était-ce que le barbare? Un homme à blonde chevelure, au teint blanc et rosé, large d'épaules, grand de stature, vigoureux comme Alcide, téméraire comme Thésée, adroit, souple, ne craignant rien au monde, et la mort moins que le reste* (220). Os germanos insuflaram nova vida a uma sociedade decadente e moribunda, e alguns séculos depois, nos tempos das invasões dos normanos, a Europa, outra vez enfraquecida pela miscigenação, recebeu a última importante injeção de sangue regenerador. Mas a raça superior fica cada dia mais exposta a um processo de deterioração, por causa do seu contacto inevitável com outras raças habitantes da Europa. O desaparecimento do ária castiço é uma lei inexorável e fatal, e com êle desaparecerá também a verdadeira civilização. Nem a religião, nem a ciência, nem a técnica poderá premunir-nos contra a catástrofe iminente: bibliotecas, conforto material e armas engenhosas são incapazes de salvar a civilização (221). O fim da história humana é simplesmente desconsolador: *Les nations, non, des troupeaux, humains, accablés sous une morne somnolence, vivront dès lors engourdis dans leur nullité, comme des buffles ruminants dans les flaques stagnantes des marais Pontins. Peut-être se tiendront pour les plus sages, les plus savants et les plus habiles des êtres qui furent jamais; nous-mêmes, lorsque nous contemplons ces grands monuments de l'Égypte et de l'Inde, que nous serions si incapables d'imiter, ne sommes-nous pas convaincus que notre impuissance même prouve notre supériorité?* (222).

Eis o fim estúpido, não só da civilização ocidental, mas de toda e qualquer cultura no nosso planeta: rebanhos satisfeitos, mais semelhantes a búfalos do que a seres humanos! Visto que não existem grandes reservados de árias puros, a profecia de Gobineau não admite a menor esperança. A história humana, e sobretudo a da raça branca, é sumamente trágica: sua missão civilizadora *qui est comme le comble, comme le sommet, comme le but suprême de l'histoire*, arrasta-a para sua própria ruína. *La vie de l'humanité prend ainsi une signification d'ensemble qui rentre absolument dans l'ordre des manifestations cosmiques* (223). Mas de que maneira o autor consegue reconciliar sua fé num fim supremo da história com sua chença no valor da raça branca, predestinada à degeneração, — eis uma questão que deixa de nos esclarecer.

---

(220). — *Ibidem*, II pág. 299.

(221). — *Ibidem*, I págs. 170-171.

(222). — *Ibidem*, II pág. 561.

(223). — *Ibidem*, II pág. 559.

§ 114. *Judá e Roma contra os germanos.*

As teorias de de Gobineau tinham pouca repercussão na época otimista e progressista em que vivia o autor; principalmente na França, as idéias extravagantes e as profecias sombrias do *Essai* granjeavam pouca simpatia; Vacher de Lapouge era, aí, um dos seus poucos adeptos (cf. § 112 IV, nota 193). Na Alemanha, onde o autor tinha vários amigos (224), a situação era diferente: aqui eram aceitas com sentimentos de profunda satisfação as teorias lisonjeiras acêrca da privilegiada raça ariana, da qual os teutões eram os representantes mais ilustres, ou pelo menos, numêricamente, os mais importantes. As idéias de de Gobineau favoreciam muito o desenvolvimento do movimento pan-germânico que, depois de 1870, ia ganhando cada vez mais terreno, chegando a revestir-se de certas feições pseudo-religiosas. A obra de de Gobineau foi traduzida para o inglês e para o alemão (225), e foi principalmente na versão alemã que influiu nos acontecimentos políticos. Em 1890, o racista alemão, C. L. Schemann fundou o *Gobineau-Verein*, isto é, a “Associação Gobineau” (226). A Alemanha, unida sob a égide da Prússia, que acabava de derrotar a França “decadente”, começava a interessar-se cada vez mais pelo ária. Quem deu um passo decisivo nesta evolução, foi Houston Stewart Chamberlain (1855-1927), filho de um almirante inglês, mas radicado na Alemanha idolatrada, onde se casou com a filha do compositor germânico Ricardo Wagner. Ele nos interessa aqui como autor de uma obra (escrita em alemão): *Die Grundlagen des Neunzehnten Jahrhunderts* (1899), isto é: “Os Fundamentos do Século Dezenove” (227). O autor teve a grande satisfação de poder abençoar a figura de Hitler pouco tempo antes de morrer.

I. Um Conceito Dinâmico da Raça.

De Gobineau derivara as três raças brancas de três antepassados bíblicos: Cão, Sem e Jafet, e criara o mito de “raças puras”, as quais fatalmente degenerariam devido a cruzamentos inevitáveis no seu esforço de criarem civilizações superiores. Chamberlain, mais emancipado de um livro judaico e menos pessimista, optava por um conceito dinâmico da raça, julgando que as melhores raças humanas, análogamente às raças superiores do reino animal, são o resultado

(224). — De Gobineau era amigo de Wagner; Nietzsche interessava-se por êle; o autor dedicava seu *Essai* ao rei Jorge V de Hanover (1851-1866).

(225). — Em 1856, de Gobineau escrevia a um amigo: *Faudra-t-il que j'attende que mes opinions rentrent en France traduites de l'anglais ou de l'allemand?* (apud E. Bréhier, *Histoire de la Philosophie*, II pág. 942).

(226). — C. L. Schemann (1852-1905) escreveu uma biografia de de Gobineau (1913-1920); além disso publicou: *Die Rasse in den Geisteswissenschaften*, 1928-1931 (= “As Raças nas Ciências Morais”).

(227). — Servimo-nos da 13a. edição, em dois volumes, München, Bruckmann, 1919.



feliz de vários cruzamentos. Destarte chega a formular as cinco leis que regem a criação de raças nobres:

a) O material disponível deve ser bom: onde não há nada, o rei perde os seus direitos. Seria ocioso indagar a causa dessa perfeição originária, pois, segundo Goethe, não compreendemos o *factum*, só o *fieri* (228).

b) Deve haver um regime contínuo de “endogamia” ou de cruzamento consanguíneo (alemão: *Inzucht*) para poderem ser consolidadas as boas qualidades originais.

c) Deve haver, dentro do grupo original, uma eliminação sistemática de elementos fracos e nocivos, como também uma seleção rigorosa de elementos valiosos. — Até agora, Chamberlain nada diz o que não poderia ser afirmado por de Gobineau; daqui em diante, envereda por caminhos diferentes.

d) Deve haver um certo cruzamento com raças diferentes...

e) ...contanto que esse cruzamento não exceda determinado prazo (229) e seja convenientemente praticado (230).

Chamberlain, como o autor francês, abomina a promiscuidade ilimitada das raças (alemão: *das Völkerchaos*), da qual a Roma imperial, essa *cloaca gentium* (231), é o exemplo típico, mas, ao invés do aristocrata francês, julga salutar a mistura de raças diferentes, pelo menos até certo ponto e respeitadas certas condições. A liberdade humana consiste precisamente em poder respeitar ou desrespeitar as leis sagradas da raça. Quando uma raça superior transgredir uma ou mais dessas regras invioláveis, termina inevitavelmente em degeneração física, intelectual e moral.

## II. Homens de Raça e Bastardos.

Que é “raça”? O autor pouco se incomoda com uma definição exata: o homem de raça sente instintivamente o que é raça, mostrando sua superioridade por certa firmeza de caráter. A raça faz com que um indivíduo se transcenda a si mesmo, dotando-o de qualidades extraordinárias, quase sobrenaturais; a raça é o solo alimentício de gênios, os quais não são meteoros caprichosamente

(228). — Chamberlain, *Die Grundlagen*, etc., I pág. 327; cf. pág. 317.

(229). — Isto é, após um período muito curto de cruzamentos com raças diferentes, deve haver outra vez um período de endogamia e de seleção.

(230). — Aqui o autor não consegue reduzir a uma regra bem definida a “conveniência”; há raças que se corrompem mutuamente, quando cruzadas; há qualidades biológicas e morais que não se misturam; o cruzamento de bastardos é sempre calamitoso. — Exemplos de cruzamentos felizes são: os romanos primitivos com as tribos itálicas; os anglo-saxões com os normandos; os berlinenses com os huguenotes franceses, etc.

(231). — Cf. Tacitus, *Historiae*, XV 44: *per urbem etiam, quo cuncta undique atrocitas aut pudenda conflunt celebranturque*. — A história do declínio do Mundo Antigo, em bases biológicas, foi escrita pelo historiador alemão Otto Seeck: *Geschichte des Untergangs der antiken Welt*, I-VI (1895-1920).

lançados pelo céu para a terra e sim árvores impressionantes, seguradas por milhares de raízes ao substrato fecundo e misterioso, que é a raça. Um cão bastardo é muitas vêzes extremamente inteligente, mas nunca merece a nossa confiança: moralmente é sempre um patife (232). Assim também os bastardos entre os homens podem ser grandes talentos, mas nunca podem elevar-se à altura da verdadeira moralidade, e jamais podem ser verdadeiros pensadores, profetas ou artistas. Exemplos de bastardos talentosos são o autor helenista Luciano de Samósata, êsse sírio volúvel, sem amor ao trabalho, sem honra e dignidade, cuja única preocupação era ganhar dinheiro e vir a ser uma “celebridade” (233), e Santo Agostinho, que era um indivíduo caótico: superstições judaicas, mitologia grega, neoplatonismo alexandrino, hierarquia romana, — tudo isso se confundia caoticamente na cabeça dêsse africano; sobretudo era fanático pela castidade, pelo que prova, como tantos outros Padres da Igreja, sua inferioridade racial; pois o homem sadio de uma raça superior sabe instintivamente que gerar filhos é uma das suas obrigações mais sagradas. Santo Agostinho, porém, invertendo a ordem natural das coisas, apregoava a ascese, a fuga do mundo.

### III. Cultura e Religião.

Os árias ou os indo-europeus são incontestavelmente a raça superior da história universal: são êles os únicos criadores de uma verdadeira cultura (234), de um verdadeiro Estado (a excluir a anarquia bem como o despotismo), os únicos possuidores de uma verdadeira moral (a basear-se exclusivamente no valor autônomo da pessoa humana), e os únicos idealizadores de uma verdadeira religião. A religião, longe de ser um apêndice insignificante da cultura humana ou de ser uma invenção superada ou nociva, é, segundo Chamberlain, a fonte de tôdas as regiões superiores da cultura. A religião é o contacto imediato do homem com o Universo, pelo qual êle se reconhece a si mesmo e em todo e qualquer fenômeno, e redescobre todo e qualquer fenômeno em si. A religião não tem nada a ver com superstição ou com a moral: é uma qua-

(232). — Chamberlain, *Oie Grundlagen*, etc., I pág. 312s *Ein Bastardhund ist nicht selten sehr klug, jedoch niemals zuverlässig, sittlich ist er stets ein Lump. Andauernde Promiskuität unter zwei hervorragenden Tierrassen führt ausnahmslos zur Vernichtung der hervorragenden Merkmale von beiden! Warum sollte die Menschheit eine Ausnahme bilden? Ein Kirchenvater mochte das wohl wâhnen: steht es aber einem hochangesehenen Naturforscher (Chamberlain pensa aqui em R. L. K. Virchow, 1821-1902) gut an, das Gewicht seiner grossen Einflusses in die Wagschale mittelalterlichen Aberglaubens und Unwissens zu werfen?*

(233). — *Ibidem*, I págs. 353-360. — Cf. § 3 V g.

(234). — O autor (*ibidem*, II pág. 870) divide os fenômenos da vida social em três grupos: 1) o Saber (Descobrimientos, descobertas, invenções e ciências); 2) Civilização (Indústrias, Economia, Política e Igrejas); 3) Cultura (“Mundividência”, inclusive Religião e Moral; as Artes).

lidade permanente da alma (235). O homem religioso, por estar num contacto directo com o mundo além da razão, é poeta e pensador, e revela-se criador, esforçando-se, tal como Sísifo, para “dar forma” visível ao invisível e para “dar forma” (alemão: *gestalben*) pensável ao que é impensável.

Com tal religiosidade espontânea e criadora, própria do ária, são irreconciliáveis certas idéias religiosas excogitadas pela mórbida imaginação de raças inferiores, tais como: a idéia de uma livre criação do mundo por um Deus-Pessoa, o que, conforme o nosso autor, equivale a crer num Deus déspota, a criar e a governar “arbitrariamente” o mundo, e a esmagar as forças da natureza e a liberdade humana; o dogmatismo religioso, a acarretar o fanatismo e a aniquilar a tentativa humana de criar livremente seus valores religiosos; a doutrina dos sacramentos, que é uma espécie de magia primitiva e bárbara; a instituição de uma hierarquia sacerdotal, a trazer consigo despotismo e intolerância. Essas invenções são características de uma religião de temor (alemão *Furcht*), ao passo que a verdadeira religiosidade é uma atitude de veneração (alemão: *Ehrfurcht*), e respeito para consigo mesmo.

Pouco sabemos da linhagem racial de Jesus, mas o pouco que podemos afirmar com certeza absoluta é que êle não foi judeu. Cristo é o absoluto gênio religioso, o fundador de uma cultura moral desconhecida dos gregos, a fazer-nos descobrir em nós mesmos uma força interna, capaz de nos metamorfosear por completo. Cristo não era um pacifista humanitarista, tal como o concebem os sequazes tímidos de um Cristianismo adocicado (alemão: *Milch- und Wasserreligion*), não ensinava uma passividade pouco viril; Cristo era herói revolucionário e criador de novos valores, que se alegrava no combate e cuja vida era uma declaração de guerra: “Não julgueis que vim trazer a paz à terra; não vim trazer a paz, mas a espada. Porque vim separar o filho do seu pai, e a filha da sua mãe, e a nora da sua sogra” (*Mt.*, X 34-35). Cristo afirmava a vida, ao contrário de todos os “lucífugos” orientais; não pregava uma religião dogmática, nem sequer uma doutrina religiosa; detestava as castas sacerdotais. Não são estas as características de um herói ariano? Chamberlain não hesita em anexar Cristo à raça maravilhosa que são os árias.

#### IV. Gregos, Judeus e Romanos.

Três cidades plasmaram a cultura ocidental: Atenas, Roma e Jerusalém; as duas primeiras desempenharam um papel positivo na nossa educação, a terceira um papel negativo: “Do mesmo modo

(235). — *Ibidem*, I pág. 260.

que o dia exige a noite, assim a maravilhosa obra positiva feita pelos gregos e pelos romanos exigia um complemento negativo; foi Israel que o deu. Para que se enxerguem as estrêlas, precisa apagar-se a luz do sol; para atingir a verdadeira grandeza, para adquirir a grandeza trágica, a única capaz de proporcionar um conteúdo vital à história, o homem devia tornar-se consciente não só da sua força, como também da sua fraqueza” (236).

A grandeza dos gregos está em terem descoberto o “homem”. O homem nasceu na Hélade, o homem capaz de se tornar cristão; entre o “saber”, a “civilização” e a “cultura” (cf. nota 234) estabeleciam os helenos uma harmonia inigualável, a qual, nos tempos modernos, se encontra apenas entre os germanos. O humanismo é, até certo ponto, também o ponto fraco dos gregos: não se interessavam o bastante pelas regiões fora do homem, e muito menos ainda pelas esferas acima do homem. Pouco dotados do gênio político e do espírito prático, eram essencialmente artistas e poetas. Platão é o apogeu da filosofia grega: é filósofo-poeta, o Homero entre os pensadores, a “dar forma” (alemão: *gestalten*) simbólica aos seus pensamentos; Aristóteles é principalmente grande como pesquisador da natureza, contrabalançando assim com seu realismo o idealismo exuberante dos seus patrícios. Os gregos não eram bons metafísicos, no sentido moderno da palavra, sendo que suas faculdades artísticas e plásticas eram rebeldes ao pensamento puro; tampouco eram bons teólogos ou moralistas (demonologia!); a escolástica jesuítica, essa peste negra da filosofia moderna, tem sua origem nas cavilações estêreis de Aristóteles. Os gregos eram esplêndidos filósofos, no sentido inglês da palavra: Platão é comparável ao *philosopher* Goethe, Aristóteles ao *philosopher* Newton. Além da faculdade do pensamento puro, faltava aos gregos a honestidade: não tinham firmeza de caráter, veracidade, patriotismo abnegado ou moralidade elevada. Nas suas obras artísticas embelezavam mentirosamente seus feitos patrióticos, que na realidade eram muito duvidosos: já o sabia Juvenal que dizia: *creditur quidquid Graecia mendax audet in historia* (237). A raça helênica, o resultado feliz de cruzamentos de raças, começou a degenerar com Aristóteles, processo êsse que ia tomando proporções calamitosas na época do helenismo quando havia miscigenação quase ilimitada: *in Syros, Parthos, Aegyptios degenerarunt* (238).

Os talentos dos romanos eram menos brilhantes, limitando-se quase exclusivamente a organizarem e a administrarem o mundo;

(236). — *Ibidem*, I pág. 51.

(237). — Juvenalis, *Satirae*, X 173-175; Sextus Aurelius Victor, *De Caesaribus*, III 12; cf. Sallustius, *De Catilinae Conjurazione*, VIII 1-4.

(238). — Titus Livius, *Ab Urbe Condita*, XXXVIII 17, 11 (o autor latino fala nos macedônios).

por outras palavras, tinham muita “civilização” e pouca “cultura” (cf. § 29 IV). As conquistas dos romanos republicanos não eram devidas à ganância, à brutalidade, à crueldade, e sim a uma superioridade espiritual e moral: tinham um amor instintivo e pouco sentimental à pátria, dispostos a sacrificarem sua vida e seus bens à *respublica*; possuíam o senso de honra; respeitavam a mulher e consideravam como sagrado o lar; mantinham íntegra e dignidade humana. Mas a promiscuidade das raças mais heterogêneas provocou a decadência de Roma: nenhuma cena mais desconsoladora do que a do Império Romano.

A herança que nos vem da Palestina é menos valiosa, se fazemos abstração da mensagem ariana trazida por Cristo: é o veneno dos semitas e dos judeus que se insinua no organismo da nossa cultura ocidental. Não pretendemos acompanhar aqui o autor nas suas distinções — frequentemente, arbitrárias e pouco fundadas, — entre “semitas”, “hebreus”, “israelitas” e “judeus”; basta sabermos que todos êles constituem uma raça inferior, incapaz de filosofar, de criar obras artísticas, de se elevar a uma religião interior, ou de realizar uma grande idéia política. O deus dos semitas é um déspota, sua religiosidade é magia e superstição, sua moral é humilhação indigna e ascese mecanicista. O conceito semítico do pecado é meramente físico, exterior, ritual, não tendo a menor relação com a voz interna da consciência. Nos primeiros séculos da nossa era, o semitismo conseguiu deturpar também o Cristianismo, processo êsse que já foi iniciado por Paulo de Tarso, espírito fanático, supersticioso e estreito; a desfiguração foi continuada e generalizada por outras figuras decadentes, tais como o apóstolo Tiago, e os Padres da Igreja Tertuliano e Agostinho. A Igreja Católica, produto da promiscuidade racial, quer perpetuar a deformação da sublime mensagem de Cristo.

#### V. Os Germanos e seus Inimigos Naturais.

Os salvadores da cultura antiga e os criadores da cultura moderna são os germanos, uma raça superior que sintetiza em si, por assim dizer, o dom artístico dos helenos, o gênio político dos romanos e a profundidade moral e religiosa pregada pelo Evangelho. A grande descoberta científica dos germanos é sua interpretação mecânica do mundo dos fenômenos, a possibilitar-lhes o domínio sobre a natureza; com ela se coaduna harmônicamente uma religião idealista, não mecânica; as duas esferas que, em outras culturas são sempre confundidas, ficam rigorosamente separadas uma da outra entre os germanos. Eis o que constitui o maior título de glória para a “mundividência” germânica. Chamberlain é bastante generoso

na sua germanofilia: atribui êste título honroso não só aos germanos pròpriamente ditos (os alemães, os escandinavos, os holandeses e os flamengos), mas também aos anglo-saxões, aos celtas e aos eslavos. Por via de regra, é germano só quem descende dos germanos, mas, por outro lado, concorda com Paul de Lagarde (239) que diz: “O teutonismo não está no sangue, e sim na alma” (alemão: *Das Deutschtum liegt nicht im Geblüte, sondern im Gemüte*). Há características biológicas (cabelos louros, forma e tamanho do crânio, etc.), mas muito mais importantes do que elas são as características da alma germânica (a fidelidade, a liberdade, a honestidade, a profundidade, a interioridade, etc.).

Tudo o que a cultura ocidental produziu de belo, de profundo, e de sublime é a obra dos “germanos”: Teodorico, o rei dos ostrogodos, Carlos Magno, Eckhart, Dante, Miguel-Ângelo, Rembrandt, Shakespeare, Goethe, Wagner e Beethoven — eis algumas sumidades da cultura germânica de cuja sobrevivência depende a sobrevivência da cultura humana. Infelizmente, está sendo ameaçada sèriamente a cultura germânica nos tempos modernos. Nos países meridionais da Europa existe um verdadeiro *Völkerchaos*, que já remonta aos tempos do Império Romano e que, depois de detido temporariamente pela injeção de sangue germânico, está se revelando cada vez mais. E’ esta a razão porque aí não pegou bem a Reforma, êsse ato libertador do gênio germânico; os franceses, outrora os representantes de uma grandiosa cultura germânica, vêem diminuir constantemente suas forças vitais: absolutismo, jesuitismo e a Revolução de 1789 concorreram para se exaurir o nobre sangue dos francos (240); os eslavos, nas suas origens muito afins aos germanos, mostram hoje certos sinais de decadência racial e estão recaindo na indolência asiática, depois de terem dado algumas provas promissoras de vitalidade; dos americanos do Sul, uma raça caótica, incapaz de tôda e qualquer realização cultural, nem se fala (241). A única esperança da cultura ocidental está agora nos germanos pròpriamente ditos, dos quais os alemães, uma raça mista em proporções muito convenientes, constituem a nação mais importante, e nos anglo-saxões que ainda revelam um poder expansivo muito

---

(239). — P. A. de Lagarde (1827-1891), orientalista e filólogo alemão.

(240). — Chamberlain, *Die Grundlagen*, etc., II pág. 1101: A revolução francesa é uma catástrofe, não a aurora de uma nova época histórica; ela se tornou inevitável porque, na França, a Reforma havia malogrado; a França (no século XVI) tinha muito sangue germânico para apodrecer, tal como Espanha, mas não em quantidade suficiente para se livrar da teocracia universal; *ibidem*, II pág. 1015: a canonização da Deusa-Razão, durante a Revolução francesa, parece a Chamberlain uma idéia “bem jesuítica” (*sic!*); *ibidem*, II pág. 1018: pelo fato de terem progredido, desde o século XVI, as nações germânicas podemos ver que a política de Lutero foi a acertada.

(241). — *Ibidem*, I págs. 337-339.

grande: secundados por escandinavos luteranos e por alemães, conseguiram fundar um novo Império germânico e anti-romano: os Estados Unidos da América do Norte.

Tudo o que não é germânico (no sentido amplo da palavra) é anti-germânico, e os inimigos dos germanos organizam-se em dois movimentos perniciosos: o judaísmo internacional, e a Igreja Católica. Já vimos as objeções de Chamberlain contra o Catolicismo; já sabemos que Lutero, aos seus olhos, simboliza a revolta dos germanos contra a confusão romana. Mas Lutero não teve pleno êxito. A Igreja Católica procurava, — e conseguia, parcialmente, — reconquistar o território perdido mediante a Companhia de Jesus, fundada por um basco, indivíduo de raça inferior, inimigo declarado dos germanos e dos árias, homem de vontade férrea. A única grandeza de Inácio consiste na sua firmeza de caráter; pelo resto, não tem grandeza alguma; não é pensador, nem artista, nem inventor original; “materializa” a religião cristã e a mística; seus Exercícios revelam certas influências muçulmanas e africanas, e estimulam certas predisposições históricas “de que ninguém é completamente isento”; em Inácio, uma fantasia puramente sensitiva e uma vontade desumana sufocam a expansão do intelecto e a liberdade espontânea, fonte da dignidade humana. No jesuítismo, Chamberlain vê a conspiração hedionda dos que se congregam num ódio terrível contra tudo o que é livre, nobre, sublime e pessoal; o jesuítismo nada colima senão a extirpação total da personalidade e da honra, tais como são concebidas pelos germanos (242).

O outro inimigo declarado dos germanos é o judaísmo internacional, que se compõe de bastardos degenerados, sujeitos imorais, irreligiosos, materialistas, e gananciosos; os judeus, principalmente os *aschkenazins* (243), são uma raça desprezível, sem convicções pessoais, sem escrúpulos, sem amor ao próximo; têm uma inteligência apenas técnica, e são possuídos da vontade demoníaca de dominarem

---

(242). — Chamberlain não quer identificar os indivíduos com a Igreja a que pertencem; assim sabe apreciar o Cardeal Manning (por causa do seu “anti-jesuítismo” e das suas tendências anti-romanas) e o teólogo alemão Hermann Schell (por causa do seu progressismo), cf. *ibidem*, II pág. 772; o autor sonha com o tempo em que todos os cristãos se agruparão em redor de um Jesus germanizado, e considerarão os primeiros 18 séculos do Cristianismo como o período da doença infantil do Cristianismo, *ibidem*, I pág. 223.

(243). — O autor tem grande admiração pelos *setardins*, isto é, os judeus rebeldes transportados pelos romanos para a península ibérica após a destruição de Jerusalém; é o protótipo de uma raça nobre e bem criada; a ela pertencem, sem dúvida, os profetas de Israel, os criadores do monoteísmo (o qual, porém, para um germano, é um conceito “mecanicista” (!) da divindade); atualmente, êses *setardins*, aliás bem escassos, vivem na Inglaterra, na Holanda e nos Estados Unidos. A êles Chamberlain opõe os *aschkenazins* (alemão: *die Ostjuden*), descendentes dos judeus da “diáspora”, já emigrados da Palestina antes da época dos macabeus, ou então afugentados pelos árabes e pelos cristãos, *ibidem*, I págs. 323-326.

o mundo. Judá constitui, juntamente com Roma, o pior perigo para a sobrevivência da cultura germânica. Ou melhor, o perigo que nos está ameaçando é interno: nós nos deixamos “judaizar”, visto que se entupiram as sagradas fontes da nossa religião. A cultura germânica conseguirá salvar-se apenas se voltar àquela religião interior, autônomoamente humana e “desmecanizada” dos germanos primitivos. Jesus, êsse grande ária, dizia: “O reino de Deus está dentro de vós” (*Lc.*, XVII 21). Kant, êsse grande germano, dizia: “A religião devemos procurá-la não fora, e sim dentro de nós” (244). Voltaire, Goethe, Schiller e outras autoridades germânicas confirmam o princípio evangélico e a sentença do sábio de Koenigsberg. Lutero livrou-nos de Roma; Kant, o primeiro modelo de um germano “completamente emancipado”, destruiu definitivamente a lenda da cognoscibilidade de Deus, essa invenção de raças inferiores. Continuemos corajosamente o caminho indicado por tão grandes gênios; libertemo-nos resolutamente de Judá e Roma, não por meio de perseguições, mas por destruímos entre nós a superstição, o materialismo, e a cabala; trabalhemos incessantemente pela restauração da religião que é, segundo Kant, “o supremo dever de um indivíduo para consigo”.

#### § 115. *O misticismo zoológico.*

O racismo é uma aberração lastimável que, por razões às quais o Protestantismo não é estranha, lançou raízes principalmente nos povos nórdicos. Para sancionar suas aspirações arrogantes, para legitimar seus instintos egoístas, para dar um prestígio científico ao seu orgulho agressivo, o homem inventa teorias especiosas, e busca o aparato de uma erudição impressionante; a eloquência e o misticismo servem apenas para disfarçar a pobreza das idéias e a falta de um pensamento lógico. Chamberlain comprova bem a verdade destas palavras. Contudo, devemos ser justos para com o genro de Wagner: não o podemos interpretar à luz das teorias racistas inventadas posteriormente, que se transformaram num verdadeiro misticismo zoológico, numa moral estabular, num regime político sufocador de todos os mais altos valores da cultura humana. Chamberlain não semeava o ódio, não desenvolvia um programa diretamente político, não negava certa autonomia dos fatores espirituais. Mas suas caricaturas de Roma e de Judá, seu misticismo racial, sua exaltação excessiva do homem germânico muito contribuíram para a intoxicação da mentalidade alemã.

---

(244). — *Ibidem*, II pág. 1117; cf. pág. 1124.



## I. A Intoxicação do Espírito Alemão.

Em nenhum país germânico, as doutrinas racistas eram aceitas com espírito tão pouco crítico como na Alemanha (245), e o ato final foi o nazismo. Seria uma injustiça e, além disso, uma grande ingenuidade, se responsabilizássemos só o nazismo alemão pela Segunda Guerra Mundial e por todos os crimes políticos cometidos no período de 1932 a 1945; entretanto, podemos dizer que a atuação do nazismo na história moderna foi nefasta. Hitler e seus satélites, além de especularem hábilmente sobre certas reivindicações justas do povo alemão, nada faziam senão explorar sem escrúpulo algumas tendências duvidosas do mesmo povo; sua tática consistia em baralhar coisas muito distintas com o fim de assegurarem a hegemonia da Alemanha. E, infelizmente, o nazismo encontrava preparado o terreno para muitos dos seus desmandos e devaneios.

Hegel tinha glorificado o Estado autoritário e sacrossanto, como também a religião luterana, a arte romântica e a filosofia idealista da Alemanha; o militarismo prussiano, elaborado no século XVIII por Frederico Guilherme I (246) e revigorado pela resistência alemã ao jugo de Napoleão, tinha sido encomiado por historiadores e publicistas, tais como Von Moltke (247) e H. Leo (248); Jean Paul e Musonius, no século XVIII, e Chamberlain, no século XIX, criaram e sustentaram a lenda de ser a Alemanha a Grécia dos tempos modernos, ou melhor: uma edição enmendada da Grécia; Nietzsche tinha exaltado o Super-Homem, a “bêsta louca”, o homem forte, não incomodado pelas convenções da moral; pensadores (Schelling!), filólogos (Nietzsche!) e artistas (Wagner!) tinham acostumado o povo alemão ao “mito”, desviando-o do pensamento lógico e conceptual; Lessing, Fichte, Hegel e tantos outros tinham habituado os alemães a verem em Roma uma potência inimiga dos germanos, a verem na França um país decadente, a considerarem os latinos como racionalistas frios e calculistas, sem originalidade e sem artisticidade: a revolta da Germânia, iniciada por

---

(245). — Sobre a Alemanha, cf. G. de Reynold, *D’où vient l’Allemagne?*, Paris, Plon, 1939. Durante a primeira guerra mundial, Max Scheler escreveu um livrinho interessante: *Die Ursachen des Deutschenlases. Eine national-pädagogische Erörterung* (1917) = “As Causas da Teutofobia”.

(246). — Frederico Guilherme I da Prússia, alcunhado de “O Rei Sargento”, 1713-1740, o antecessor do rei Frederico II (Frederico o Grande), amigo de Voltaire.

(247). — Cf. § 96 V b, nota 44.

(248). — H. Leo, historiador alemão (1799-1878), autor da “História dos Estados Italianos”, I-IV (1829-1832), foi o primeiro a empregar a célebre expressão: “a guerra viçosa e alegre que havia de varrer a canalha escrufulosa” (in *Geschichtliche Monatsberichte* de junho de 1853), frase depois reencetada pelo Príncipe-Herdeiro da Alemanha durante a primeira Guerra Mundial e transformada em divisa pelos nazistas. Em alemão: *Gott erlöse uns von der europäischen Völkerläulnis und schenke uns einen frischen, fröhlichen Krieg, der Europa durchtobt, die Bevölkerung sichtet und das skrupulose Gesindel zertritt, das jetzt den Raum zu eng macht.*

Lutero no plano religioso, devia ser completada por uma emancipação total dos germanos nos tempos modernos.

## II. O Mito do Século XX.

Alfredo Rosenberg (1893-1946), era, como Baldur Von Schirach (249), o porta-voz oficial do nazismo alemão; membro do partido desde 1920, formulava-lhe a ideologia racista, cumprindo as ordens do *Führer* de escrever uma história mundial baseada no valor das raças (250). Em 1941, foi encarregado de germanizar a Ucrânia; prêso em 1945, foi executado em outubro de 1946, como um dos grandes criminosos da guerra.

Seu livro, que não nos vai reter muito tempo, chama-se “O Mito do Século XX” (alemão: *Der Mythos des XX Jahrhunderts*), obra medíocre e compilação de teorias alheias, mas difundida em milhares de exemplares pela Alemanha nazista (251). O livro de Rosenberg não é sério, é agitação política, inspirada pelo ódio, não isento de um forte complexo de inferioridade; é um golpe ao prestígio da ciência alemã.

No pensamento do autor, o “mito” é um sonho suscetível de vida, um ideal empolgante a constituir a vida de uma raça: é expressão de um profundo anseio racial que, transmitido de geração a geração, se torna cada vez mais definido e nítido. Os judeus sonham com o domínio mundial, estabelecido e mantido pelo dinheiro; os católicos romanos sonham igualmente com o domínio mundial, exercido por um papa despótico, o sucessor do grande “arúspice” etrusco; os germanos possuem o senso de liberdade e de honra, duas qualidades estreitamente ligadas ao seu sangue nobre (252). Reconhece-se o “nórdico” pela estatura alta, pelos cabelos louros e pelos olhos azuis. Desta raça superior (253), sem a qual a civili-

(249). — Baldur Von Schirach (1907-1945), líder da juventude nazista (desde 1933).

(250). — Cf. A. Hitler, *Mein Kampf*, I Capítulo XI, págs. 317-318 (753a.-757a. edição): “Tudo que de cultura humana nos oferece hoje o mundo, tudo o que foi produzido pela arte, pelas ciências e pela técnica, é quase exclusivamente a obra do Ária criador. Esse fato justifica a conclusão de que ele — e só ele — foi o fundador da humanidade superior: ele encarna o arquétipo daquilo que costumamos chamar de “homem”. Ele é o Prometeu da humanidade, de cuja frente luminosa se desprende, em todos os tempos, a centelha divina do gênio... Que o eliminem, e uma escuridão profunda descerá novamente sobre o mundo, — talvez já depois de alguns milênios (*sic!*), — a cultura perecerá, e a terra se transformará num deserto”.

(251). — A primeira edição data de 1930; nós utilizamos a 129a.-132a. edição (1938). — A obra foi combatida, com muito talento, pelo bispo de Monastério (Münster), Cl. Aug. Von Galen, in *Studien zum Mythos des XX. Jahrhunderts*; a réplica de Rosenberg veio em 1935: *An die Dunkelmänner unserer Zeit* (= “Aos Obscurantistas dos Nossos Tempos”). Um “diálogo” foi impossível, porque Rosenberg tinha idéias da verdade que se diferenciava *toto coelo* da do seu impugnador.

(252). — Rosenberg, *Der Mythos*, etc., pág. 2: “Alma significa raça vista de dentro; e raça, por sua vez, é o lado exterior de alma”.

(253). — Os “nórdicos”, cujo berço é talvez Atlântida ou o país mítico dos hiperbóreos, espalharam-se pelo mundo em cinco grandes ondas migratórias (alemão: *Wan-*

zação humana não existiria, os dois adversários irreductíveis são os judeus e o catolicismo romano.

Os gregos clássicos, raça esplêndida enquanto pura = nórdica (Menelau, na epopéia homérica, recebe o epíteto de "louro"), foram sendo suplantados pelos semitas: sua decadência se anuncia nas figuras de Antístenes e de Sócrates, dos quais o último, muito ingenuamente, pensava que a virtude fôsse ensinável. Os romanos, os conquistadores briosos do mundo, foram sendo deturpados pelos etruscos, uma raça asiática, a mais abominável de tôdas; a Roma imperial foi o forno de fundição de tôdas as raças. Tôdas as grandes civilizações, de que nos fala a história, foram criadas pelos nórdicos e seus parentes: no Egito, na Índia, na Grécia, na Pérsia, na Itália, na Europa ocidental, etc., mas tôdas elas pereceram pela miscigenação irrestrita. Nos tempos modernos a Alemanha, tornada consciente dos seus valores raciais, será o baluarte da cultura, defendendo-a de elementos nocivos e degeneradores, principalmente de Judá e Roma.

O Cristianismo, apesar da origem ariana do seu fundador (254), foi logo desfigurado por elementos semíticos (Paulo de Tarso, etc.) tais como: o pecado original, a graça divina, o conceito da criação, o monoteísmo arbitrário, etc., como também por elementos etruscos, tais como: a magia, os sacramentos, o inferno, a hierarquia, as indulgências etc. A tarefa histórica da geração atual consiste em elaborar um "Cristianismo positivo", isto é, um Cristianismo despojado dos seus elementos estranhos à alma germânica (alemão: *artfremde Bestandteile*). Cristo é o Senhor absolutamente consciente de si (alemão: *der selbstbewusste Herr*), e sua vida é-nos um modelo inspirador, ensinando-nos como podemos criar autônoma-mente os valores relativos à honra, à liberdade interior e à nobreza da alma.

E' desnecessário continuarmos o resumo das idéias pouco originais de Rosenberg; é melhor despedirmo-nos da doutrina racista alemã, dirigindo-nos ao pensamento dos russos sôbre a história.

(*Continua no próximo número*).

JOSE' VAN DEN BESSELAAR

da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.

---

*derperioden*), ocupando o Egito, a Pérsia e a Índia, a Grécia e o Lácio, os germanos e, afinal, a colonização do mundo inteiro, desde a época das Grandes Descobertas.

(254). — Na Ásia Menor vivia, segundo nosso autor (*ibidem*, págs. 74-76), um certo "Chrestos", capitão de escravos oprimidos; nele se concentravam as esperanças do povo explorado pelo fisco romano. O retrato de Jesus, tal como nô-lo apresentam os Evangelhos (principalmente São Mateus), foi desfigurado por muitos elementos não-arianos (messianismo judaico e redenção asiática).