

As idéias filosóficas em "Canaã"

José Paulo Paes

Romance de idéias mais do que romance de tese⁽¹⁾, *Canaã* tem no dialógico a sua estrutura de base. O prefixo *diá* da palavra grega *diálogos* involucra a noção de dualidade, tanto no sentido de oposição quanto de conjugação de elementos – "um com o outro, um contra o outro" –, donde também a noção subsidiária de mediação ou trânsito – "através de". Por sua vez, a rica semântica de *logos* se organiza em dois campos nocionais, o primeiro voltado para o lado do significante, "palavra, máxima, argumento, relato, revelação", enquanto o segundo recobre antes a área do significado, "razão, inteligência, juízo, opinião, razão de uma coisa ou valor que se dá a ela". Em suma: no diálogo, por intermédio da palavra, confrontam-se duas razões diversas, seja para discordarem uma da outra, seja para concordarem entre si por convergência, seja ainda para, a partir do discordo, chegarem a uma terceira razão que, síntese das anteriores, tem valor maior do que a simples soma delas. Mas a tornaridade da síntese já ultrapassa o binarismo do dialógico no rumo do dialético propriamente dito, método de raciocínio que Aristóteles distinguia da mera habilidade polêmica por ver nele "um processo de crítica que abre o caminho para os princípios de toda e qualquer indagação"⁽²⁾.

Estas diversas acepções de dialógico são ilustradas em *Canaã* pela matéria narrativa e pelo modo com que ela se estrutura. No nível da fabulação, as expectativas utópicas de Milkau, o protagonista, vão-se chocar dialogicamente, repetidas vezes, contra a realidade distópica do que lhe é dado ver e viver na *Canaã* brasileira dos seus sonhos de imigrante. Paralelamente, no nível do estilo, a dialogia se estabelece entre um registro naturalista ou verista ocupado em pintar objetivamente os sucessos quase sempre distópicos da fabulação, e um registro doutrinário ao qual compete exprimir a interioridade do protagonista (ou de seus eventuais interlocutores), interioridade feita, não de sensações ou sentimentos mais ou menos informes, mas de pensamento articulado, como seria de esperar num romance de idéias. Todavia, incumbe a um terceiro registro de estilo, o simbólico-ornamental, que se vale de motivos e sugestões da paisagem tropical, mediar dialeticamente a oposição entre os outros dois registros numa síntese em que utopia e distopia, realidade e interioridade se integram sob a égide corretiva do porvir.

Raramente o registro doutrinário de *Canaã* assume a elocução de terceira pessoa, característica da fala do narrador onisciente. As mais das vezes, constrói-se no *eu* e *tu* dos longos debates sobre temas sociais e filosóficos que Milkau trava com Lenz, imigrante alemão recém-chegado ao Brasil como ele e seu parceiro na exploração do lote de terra de plantio que ambos requerem e logo conseguem das autoridades brasileiras. Mais para o fim do romance, Milkau irá encontrar em Pedro Maciel, juiz municipal de Porto do Cachoeiro, um novo interlocutor, interessado como ele na discussão especulativa dos problemas sócio-econômico-culturais do Brasil, sobretudo no que tenham a ver com as conseqüências do fluxo migratório. Secundariamente, o registro doutrinário, mas agora com inflexões satíricas, aparece também nas discussões entre as autoridades judiciais de Porto do Cachoeiro – o juiz de direito, o promotor público e o meirinho – acerca dos mesmos problemas. Malgrado a amplitude e a variedade das questões versadas por Milkau e Lenz nos seus constantes diálogos, os quais constituem por assim dizer a espinha dorsal doutrinária ou ideológica de *Canaã*, eles as versam sistematicamente sob duas óticas conflitantes: a do amor,

JOSÉ PAULO PAES é poeta, ensaísta e tradutor. Sua obra poética foi reunida em *Um por todos* (Editora Brasiliense). Organizou e traduziu a antologia *Poesia grega moderna* (Editora Guanabara). Sua principal coletânea de ensaios é *"Gregos e baianos"* (Editora Brasiliense).

¹ O presente texto é parte de um ensaio mais amplo em torno de *"Canaã e o idealismo modernista"*, ora em preparo. Para a sua elaboração pude contar com o apoio da Ford Foundation e do Instituto de Estudos Avançados da USP, através da bolsa de estudos que me concederam.

² No difuso estudo que consagrou a *Canaã* em *O romance brasileiro* (organizado por Aurélio Buarque de Holanda, Rio de Janeiro, O Cruzeiro, 1952), Orris Soares, embora cite a distinção feita por Paul Bourget entre romance-tese e romance-idéia, não vê muita diferença entre um e outro, por serem ambos, no seu entender, "romances de fins expressos". Tanto assim que situa *Canaã* ao lado de *A carne* e *O missionário*, entre "os romances-teses de melhor fama em terras do Brasil". Wilson Martins (*História da inteligência brasileira*, v. V, São Paulo, Ed. Cultrix, 1978, p. 199) segue o alvitre de Andrade Murici e preferiu considerá-lo um romance ideológico, ressaltando-lhe porém a "sutíl dialética ideológica" para conjurar as conotações mais grosseiras ou negativas desse adjetivo.

³ Ver o verbete *Dialectic* in *Dictionary of Philosophy*, organizado por Dagoberto D. Runes. Nova York, Philosophical Library, 15ª ed. rev., 1960 (copyright).

que é a de Milkau, e a do poder, que é a de Lenz. Por estar o foco narrativo centrado no primeiro desses personagens, e por coincidirem as idéias do narrador onisciente, nas contadas vezes em que ele as veicula como tal, com as idéias do próprio Milkau – isso para não falar da ostensiva empatia do narrador por ele –, Milkau se inculca uma espécie de *alter ego* do narrador. De resto, impõe-se considerar a circunstância de as concepções daquele anteciparem, em muitos pontos-chave, as que serão expostas por Graça Aranha nas páginas de *A estética da vida* e de *Espírito moderno*. Ainda que voltadas para problemas de ordem social, tais concepções se estribam em pressupostos filosóficos nos quais não é difícil discernir o influxo da Escola do Recife, ou mais precisamente, do pensamento de Tobias Barreto.

A começar da idéia de evolução, que Tobias, por ver no "evolucionismo darwiniano-haeckeliano" a base "da moderna intuição do mundo"⁽³⁾, se fez o campeão entre nós, especialmente no terreno do direito e da sociologia. O que não quer dizer que ele o perfilhasse sem discussão. Tão fiel a uma concepção monista do Universo quanto inimigo do dualismo filosófico ou religioso (mas não do "sentimento religioso, estudado na consciência e nos livros e monumentos dos povos")⁽⁴⁾, o autor dos *Estudos alemães* cuidava de distinguir o que chamava de monismo filosófico, o qual, "conciliável com a teleologia, não tem horror às causas finais", do monismo naturalístico do "professor Haeckel", preocupado tão-só com "a intuição mecânica (...) a simples concatenação de causas e efeitos"⁽⁵⁾, demasiadamente preso ainda ao "domínio das ciências naturais", e como tal avesso, para citar palavras do próprio Haeckel, às "estéreis meditações (...) dos puros metafísicos"⁽⁶⁾. Contrariamente a isso, Tobias, por neokantiano além de darwiniano-haeckeliano, achava que "a ciência tem limites" e que nos fenômenos havia "um resto incalculável (...) mecanicamente inexplicável", que Hartmann chamava de "hipersensível" e cujo enfoque competia à metafísica ou "filosofia crítica"⁽⁷⁾. Ao domínio da metafísica pertence, pois, a consideração das causas finais da liberdade humana, já que Tobias timbrava em dar ênfase à autonomia do homem, o qual podia deixar de "obedecer passivamente à necessidade física, para agir conforme à Razão"⁽⁸⁾. Tal distinção entre o determinismo cego da natureza e a liberdade racional do homem subjaz inclusive à sua visão da sociedade. Visão que, sem lhe desmentir a fé evolucionista, não partilha em nada a crieza de vistas do chamado darwinismo social. Para Tobias, o homem não era o último elo da cadeia evolutiva. Acima dele havia "os grupos orgânicos sociais", nos quais prevalecia, "em maior escala do que no indivíduo"⁽⁹⁾, o mesmo "princípio da finalidade"⁽¹⁰⁾ que redimia o homem da tirania das causas eficientes. Afinado com o "ímpeto democrático do século"⁽¹¹⁾, Tobias se preocupou outrossim com a questão da liberdade política, que ele via como "um direito que tende a traduzir-se no fato"⁽¹²⁾. Entretanto, ainda que se declarasse animado de "indignação contra os opressores, e (...) entusiasmo pelos oprimidos"⁽¹³⁾, considerava a igualdade incompatível com a liberdade, a ponto de ter o comunismo – e na sua obra já aparece referido o nome de Karl Marx – como "o mais alto grau de servidão"⁽¹⁴⁾. Tampouco mostrava grande estima pelo princípio de fraternidade, que reputava "mais um conceito religioso do que um conceito político"⁽¹⁵⁾.

No terreno das idéias sociais, destacou-se Tobias pela objetividade da sua visão crítica da realidade brasileira, no que, juntamente com seu coetâneo e apologista Sívio Romero, teve sem dúvida papel precursor. Foi dos primeiros a denunciar a inadequação entre o modelo inglês das instituições do Segundo Reinado e as peculiaridades das suas condições econômicas, sociais e políticas, o descompasso entre o "país real" e o "país legal"⁽¹⁶⁾, apontando inclusive "um desarranjo nas idéias dominantes"⁽¹⁷⁾ que lembra a noção de "idéias fora do lugar"⁽¹⁸⁾ ultimamente desenvolvido por Roberto Schwartz nos seus estudos em torno do romance brasileiro. É em especial no "Um discurso em mangas de camisa"⁽¹⁹⁾, texto surpreendentemente moderno pela desafeição da linguagem e pela pertinência das formulações críticas, que Tobias empreende uma análise pioneira da sociedade brasileira do seu tempo. Ao reputar o município um espelho do "nosso caráter nacional", propunha ele com isso, ao mesmo tempo, um método de análise que partia da especificidade objetiva do local rumo à generalização indutiva do nacional, e um conceito caracterológico que, não obstante mergulhar raízes na estereotipia, haveria de ter longa carreira entre nós⁽²⁰⁾. Esse debruçamento sobre o local lhe daria a ver, como traço marcante da psicologia coletiva do brasileiro, "a falta de coesão social" e, concomitantemente, o caráter "amorfo e dissolvido" do nosso povo, "sem outro liame entre si, a não ser a comunhão da língua, dos maus costumes e do servilismo", do que resultava um "modo de viver à parte, de sentir e pensar à parte", juntamente com a "indiferença, com que olha cada um para aquilo que pessoalmente não lhe diz respeito" – indiferença ou impassibilidade que "não se revela somente por uma certa ausência do sincero amor e caridade, nas relações puramente humanas, mas também pela falta de patriotismo, nas relações nacionais, pela ausência do senso político e dignidade pessoal, nos negócios locais". Quase excusava sublinhar a consubstancialidade desta visão pessimista do caráter brasileiro com a análise histórico-sociológica tentada por Paulo Prado no *Retrato do Brasil* e com a figuração mítico-paródica proposta por Mário de Andrade em *Macunaima: o herói sem nenhum ca-*

3 *O pensamento vivo de Tobias Barreto*, apresentado por Hermes Lima, São Paulo, Ed. Martins, 1943, p. 166.

4 *Idem*, p. 57.

5 *Idem*, pp. 68-69.

6 *Os enigmas do universo*, Ernesto Haeckel, tradução de J. Filinto, Porto, Ed. Chardron, 3ª edição, 1926, p. 442.

7 Tobias Barreto, *op. cit.*, pp. 70-73.

8 *Apud* Guillermo Francovich, *Filósofos brasileiros*, tradução de I. Strenger, São Paulo, Ed. Flama, s/d, p. 73.

9 Tobias Barreto, *op. cit.*, p. 170.

10 *Idem*, *ibidem*, p. 170.

11 *Idem*, *ibidem*, p. 30.

12 *Idem*, *ibidem*, p. 36.

13 *Idem*, *ibidem*, p. 38.

14 *Idem*, *ibidem*, p. 36.

15 *Idem*, *ibidem*, p. 37.

16 *Idem*, *ibidem*, p. 8.

17 *Idem*, *ibidem*, p. 26.

18 Ver particularmente o Capítulo desse nome em *Ao vencedor as batatas: forma literária e processo social nos inícios do romance brasileiro*, São Paulo, Ed. Duas Cidades, 1977, pp. 31-46.

19 Tobias Barreto, *op. cit.*, pp. 31-46.

20 Ver a propósito Dante Moreira Leite, *O caráter nacional brasileiro: história de uma ideologia*, São Paulo, Ed. Pioneira, 1976, 3ª ed.

ráter, o que comprova não ser nem descabida nem remota a noção de um vínculo de continuidade entre o Modernismo entre aspas da Escola do Recife e o Modernismo sem aspas da Semana de 22. Em favor de Tobias Barreto, é de justiça ressaltar que o pessimismo com que ele descrevia os traços negativos do caráter nacional estava matizado por uma aguda compreensão de suas condicionantes sociais, sobretudo a circunstância de ser "a sociedade brasileira (...) uma sociedade de privilégios (...) de cujos dislates a lei é cúmplice, não lhe opondo a precisa resistência". Nossa sociedade, "dividida não somente em classes, mas até em castas", e onde os privilégios se fazem acompanhar de "um pauperismo medonho", o povo não passa de "um número abstrato, um número que não é a força – perseguido, humilhado, abatido, a ponto de sobre ele os grandes disputarem e lançarem os dados, para ver quem o possui, como os judeus sortearam a túnica inconsútil do mártir do Calvário". Tal consciência das desigualdades sociais e de suas conseqüências morais faltou aos modernistas de São Paulo, pelo menos na fase heróica do movimento, a que vai de 1922 a 1930, quando foram publicados *Retrato do Brasil* e *Macunaíma*.

Esta digressão um pouco longa, recheada de citações para balizar as idéias-chave de Tobias Barreto, não é fora de lugar aqui. Reencontraremos a maioria dessas idéias na obra de Graça Aranha, refratadas pelo prisma de uma metafísica de integração cósmica que, se não é original nos seus fundamentos, o é no seu acabamento. Metafísica sistematizada, como se sabe, em *A estética da vida* (1921), mas de que encontramos antecipações esparsas em *Canaã* (1901), as quais nos interessam mais aqui do que a filosofia sistemática daquele outro livro. Tais antecipações surgem nas falas, interiores ou explícitas, de Milkau e, bem menos freqüentemente, nas intervenções do narrador. Já no Capítulo II, num diálogo entre Milkau e Lenz onde a fala de cada um é encimada pelo seu respectivo nome, como nas peças de teatro, o primeiro faz uma profissão de fé evolucionista ao sustentar que o progresso da humanidade – um Todo em que se cumpre "a fatalidade do Universo" de que, passe o paradoxo aparente, esse Todo é parte –, "se fará numa evolução constante e definida"⁽²¹⁾. Um pouco mais adiante, no mesmo Capítulo, reafirma ele a crença na evolução como fatalidade cósmica ao falar de sua "dupla consciência da continuidade e da indefinidade do progresso"⁽²²⁾. A evolução social, ainda que lhe pareça, de conformidade com o modelo evolucionista de Spencer, uma contínua passagem do homogêneo ao heterogêneo, ou melhor, do menos ao mais heterogêneo, ele a vê, como antes dele a vira Tobias Barreto, regida não pelo determinismo das causas mecânicas que atuam nos demais domínios da natureza, mas antes pelo princípio da finalidade ou da liberdade própria do mundo humano: "Quando a humanidade partiu do silêncio das florestas para o tumulto das cidades, veio descrevendo uma longa parábola da maior escravidão à maior liberdade. Todo o alvo humano é o aumento da solidariedade, é a ligação do homem ao homem, diminuídas as causas da separação. No princípio, era a força, no fim será o amor. (...) Toda a marcha humana é uma aspiração da liberdade"⁽²³⁾.

Nesta citação tão significativa, onde a noção de solidariedade e amor entre os homens como força motriz do progresso social se afasta decididamente do ceticismo com que Tobias encarava o para ele meramente religioso "princípio de fraternidade", merece ser sublinhada a idéia de a evolução da humanidade se constituir numa progressiva diminuição das "causas da separação". Na filosofia de Graça Aranha, desde os primórdios de *Canaã*, a idéia de separação tem a mesma importância que a noção de queda na escatologia judaico-cristã. Em *A estética da vida*, retomando o enfoque de Tobias Barreto, do homem como consciência que transcende o determinismo⁽²⁴⁾, escreve ele ser a "consciência que nos explica o Universo"⁽²⁵⁾, o qual só existe, subjetivamente, nela e por ela. A consciência metafísica do Universo resulta, por sua vez, da autopercepção do indivíduo como um em-si distinto e separado dos demais seres, percepção que nele funda ao mesmo tempo o sentimento da outridade. Deste é correlato um doloroso "sentimento de separação" entre o sujeito cognoscente e o Todo cósmico, um "terror inicial" que foi experimentado pelos nossos antepassados mais remotos diante da ameaçadora alteridade do mundo e que ficou guardado nos recessos da nossa subconsciência, até onde foi trazido por uma suposta "hereditariedade psicológica". Para Graça Aranha, "o terror cósmico é o princípio de toda a vida reflexa", mas à nossa faculdade racional subjaz o tempo todo um "sentimento da unidade do cosmo" que permanece "como o estado profundo e íntimo da [nossa] vida inconsciente". Af têm suas raízes primeiras a religião, a arte e a filosofia, cuja função precípua é vencer o terror cósmico e a "tremenda separação do indivíduo e do Universo", restaurando "a homogeneidade universal na indiscriminação dos seres, na integração de todos os seres no Todo infinito".

Por trás desta metafísica de integração cósmica, transparece claramente o magistério de Schopenhauer, para quem a própria existência do mundo dependia do delgadíssimo fio da "consciência em que aparece", consciência que de resto não passa de "mera superfície de nossa mente"⁽²⁶⁾. Abaixo dela se estende o iceberg do Inconsciente, que um continuador de Schopenhauer, Eduard von Hartmann, filósofo hoje esquecido mas muito estimado por Tobias e seus discípulos, se encarregaria de converter num absoluto metafísico. E. de Carlo assim resume o que

21 *Canaã*, Rio de Janeiro, Ed. Garnier, 1913, 5ª ed. rev., p. 50.

22 *Idem*, p. 56.

23 *Idem*, pp. 52-53.

24 Na sua introdução aos *Ensaio de crítica*, de Artur Orlando (São Paulo, Ed. Grijalbo, 1975), escreve Antônio Paím que "a grande significação do pensamento de Tobias Barreto, no empenho de restaurar a metafísica, consiste na abordagem do homem como consciência, a seu ver a única forma de retirá-lo do determinismo a que havia cingido o Positivismo".

25 Todas as frases aspeadas são dos capítulos "O Universo e a consciência" e "A função psíquica do terror" de *A estética da vida*. Rio de Janeiro, Ed. Garnier, 1925, pp. 3-12.

26 *O mundo como vontade e representação*, III parte, Arthur Schopenhauer, *Crítica da filosofia kantiana; Parerga e Paralipomena*, capítulos V, VIII, XII, XIV; tradução de W. L. Maar, M. L. Mello e O. Cacciola. São Paulo, Ed. Abril Cultural, 1980, pp. 10-11.

Hartmann entendia por ele: "Na origem do ser, está o Inconsciente, que não é, como para Schopenhauer, apenas vontade cega, mas também idéia ou representação incôscia. (...) Por isso Hartmann considera conciliáveis pessimismo e otimismo: enquanto existência, devida à vontade irracional, o mundo é mal e dor; mas enquanto essência devida à racionalidade da idéia, ele pode redimir-se do mal e realizar uma finalidade. (...) O fim do processo cósmico consiste em a Idéia emancipar-se da servidão do Querer, o intelecto da vontade, portanto no próprio desenvolvimento da consciência"⁽²⁷⁾. Mas como é que a consciência se pode libertar da vontade para teleologicamente cumprir o processo cósmico evolutivo? Pela contemplação desinteressada da natureza, tal como a praticam o artista e o místico, responde Schopenhauer. Nesse estado contemplativo, há "dissolução na intuição, perda no objeto, esquecimento de toda individualidade". Voltamos então a ser "uma unidade com o mundo, sua incomensurabilidade não nos oprime, mas nos eleva" e podemos então dizer, como o verso dos Upanixades que o autor de *O mundo como vontade e representação* tanto gostava de repetir: "Sou todas estas criaturas em conjunto, e fora de mim não há nenhum outro ser"⁽²⁸⁾.

Arquivo MAC



Graça Aranha por Di Cavalcanti (1922)

Tais alicerces schopenhauriano-hartmanianos subjazem à metafísica de integração cósmica formulada n'A *estética da vida*. Ali, a opressão da incomensurabilidade se traduz em terror cósmico e a contemplação desinteressada da natureza numa concepção estética da existência como fluxo horacitiano onde "tudo é forma (...) tudo é espetáculo"; por sua vez, o "sentimento estético do Universo é a função mágica do inconsciente e estende-se a toda a vida do homem, que é uma perpétua e integral criação artística". Só falta acrescentar o papel essencial que, na metafísica integrativa de Graça Aranha, o amor assume: "É o próprio inconsciente do amor que o leva ao inconsciente universal. (...) Cessado o instante doloroso da consciência, o homem se abisma misticamente na inconsciência absoluta. O amor, unindo-nos a outro ser, dá-nos a ilusão da universalidade que elimina as separações, que nos arrebatam para além da relatividade consciente das coisas para nos confundir infinitamente com o Todo universal"⁽²⁹⁾.

De sublinhar, nisto tudo, é a curiosa mescla de racionalismo e irracionalismo que uma vaga religiosidade pantefsta vem coroar, se bem se trate de uma religiosidade sem Deus: com efeito, o que teria Deus a fazer numa metafísica confessadamente monista, que exclui *in limine* do

Universo qualquer princípio causal seu? Também entre os modernistas de São Paulo vamos encontrar um namoro com o irracional que se evidencia na ênfase por eles posta nas motivações subconscientes ou inconscientes da criação artística, assim como num culto do místico e do mágico que roça as fronteiras do sagrado. Em *A escrava que não é Isaura* (1925), Mário de Andrade, tão atento à lição do Dadafismo e do Surrealismo quanto à do Cubismo, aponta na poesia modernista uma "destruição da ordem intelectual" pela "Ordem do subconsciente"⁽³⁰⁾; de outra parte, o tom bufo de *Macunaíma* não chega a esconder de todo um fascínio de seu autor pela religiosidade animista que ultrapassa os limites da curiosidade antropológica, assim como a irião ultrapassar os "mundos mágicos" entrevistados por Raul Bopp⁽³¹⁾ nas ominosas penumbras da Amazônia. Mesmo o cosmopolita Oswald de Andrade, que no *Manifesto antropófago* de 1927 se recusava a admitir "o nascimento da lógica" no "pafs da cobra grande", onde só "podemos atender ao mundo oracular", confessaria mais tarde, nas suas inconclusas memórias: "tendo da Igreja a pior idéia, nunca deixei de manter em mim um profundo sentimento religioso, de que nunca tentei me libertar. A isso chamo eu hoje sentimento órfico. Penso que é uma dimensão do homem"⁽³²⁾.

Aqui se impõe estabelecer uma distinção cardinal entre as idéias postuladas em *A estética da vida* e as discutidas em *Canaã*. Este é um romance cuja estrutura dialógica repele por si só o fechamento doutrinar tão à mostra num texto filosófico de tendência normativa como é aquele. Em *A estética da vida*, o postulado do terror cósmico serve de ponto de partida para uma empresa de

27 *Enciclopedia filosofica*, Centri di Studi Filosofici di Gallarate, Florença, Ed. Sansoni, 1957, p. 980.

28 Schopenhauer, Op. Cit., pp. 26-34.

29 *A estética da vida*, ed. cit., pp. 29-30, 59 e 65-66.

30 *A escrava que não é Isaura*, Mário de Andrade. Discurso sobre algumas tendências da poesia modernista. São Paulo, Livraria Lealade (dep.), 1925.

31 *Movimentos modernistas no Brasil (1922-1928)*, Raul Bopp, Rio de Janeiro, Livraria São José, 1966, p. 84.

32 *Do pau-brasil à Antropologia e às utopias*, Oswald de Andrade, Manifestos, teses de concursos e ensaios. Rio de Janeiro, Ed. Civilização Brasileira, 1972, pp. 11-20. *Um homem sem profissão: memórias e confissões*, 1ª v., 1890-1919, "Sob as ordens de mamãe". Rio de Janeiro, Livraria José Olympio Editora, 1954, p. 84.

reintegração do homem no cosmo conduzida pelas luzes da racionalidade contra as trevas de um instinto primevo, ainda que nele tivesse sua origem. Uma empresa diametralmente oposta, na aparência, à empreendida pelos antropofagistas. Conforme assinala Benedito Nunes⁽³³⁾, a Antropofagia de Oswald de Andrade seria "uma inversão parodista da filosofia de Graça Aranha" na medida em que, ao propor uma "metafísica bárbara que assume o terror primitivo", ia ela de encontro à formulada em *A estética da vida*, de a imaginação brasileira buscar libertar-se, pela compreensão racional do Universo, do cego pavor inculcado no seu inconsciente pela "alma das raças selvagens"⁽³⁴⁾ que a geraram, a fim de converter esse pavor na alegria de uma lúcida reintegração no cosmo. Entretanto, bem vistas as coisas, estas duas visões de mundo não são tão excludentes quanto parecem. A exemplo de Graça Aranha, que sistematizou ulteriormente num texto filosófico idéias a princípio tratadas na sua obra de ficção, também Oswald de Andrade converteu a "metáfora crítica"⁽³⁵⁾ da Antropofagia, nascida das suas polémicas literárias dos anos 20, numa doutra tese escrita e publicada quase no fim da vida. Outro ponto de contato entre ambos é o projeto de uma utopia brasileira, tematizado em *Canaã* como encontro sincrético de raças e culturas diversas, e que, sob a figura emblemática do antropólogo tecnizado a viver um novo matriarcado, irá preocupar cada vez mais Oswald de Andrade, desde os manifestos de 1924 (Pau-Brasil) e de 1928 (Antropofagia) até *A crise da filosofia messiânica*, de 1950, e *O mundo das utopias*, de 1953. Em ambos os casos, não obstante a diferença de ênfase neste ou naquele termo, temos sempre um confronto entre o autóctone e o alóctone, entre barbárie (natureza) e civilização (técnica). Acresce finalmente que, tanto em *Canaã* quanto no ideário de 22, o otimismo utópico não é inconciliável com uma visão pessimista da realidade brasileira. Tal visão, por sua postura eminentemente crítica, é aliás quem abre caminho para aquele. Se do otimismo modernista dão uma boa medida os manifestos de Oswald de Andrade, o pessimismo modernista pode ser exemplificado, no plano das figurações simbólicas, pelo desfecho melancólico de *Macunaíma*, e, no plano da teorização histórico-sociológica, pela visão crítica da formação nacional presente no *Retrato do Brasil*.

Contracenando dialogicamente sob a forma de diferentes vozes dramáticas – Milkau x Lenz, Milkau x Paulo Maciel –, ou convergindo momentaneamente numa só – o Milkau desiludido das páginas finais –, otimismo utópico e pessimismo crítico se defrontam o tempo todo em *Canaã*. A oposição entre os dois se estabelece em função de um ponto de referência comum: a realidade brasileira tal como ilustrada *en abime* ou em microscopia pelas condições de vida das colônias alemãs nos vales do Rio Doce e do Santa Maria. Trata-se de uma visada que, como a de Tobias Barreto em "Um discurso em mangas de camisa", parte do local no encaixo do nacional, conquanto subsumidos um e outro no cósmico, se se tiver em conta o pantefismo confesso de Milkau. Este viera para o Brasil em busca de uma paz que não encontrava no Velho Mundo. Viera atrás de "uma harmonia infinita" a seu ver só encontrável nas "coisas simples e aproximadas da situação do futuro" – o futuro do Novo Mundo que ele timbrava em contrapor ao Velho, onde pululavam os que "se colocam no passado, aqueles cujas almas se fazem artificialmente antigas", profetas que são "do tédio e da morte". Aqui, diante de um mundo "jovem, verde e glorioso", teria, mais bem do que lá, condições propícias à realização do que sonhara: "ligar-me aos espíritos, dissolver-me no espaço universal e deixar que toda a essência de minha vida se espalhasse por toda a parte, penetrasse nas mínimas moléculas, como uma força de bondade"⁽³⁶⁾.

Se a ânsia pantefista de dissolução de Milkau pode ser filiada de pronto às virtudes da renúncia da vontade, do esquecimento de si e do mergulho na intuição que a metafísica de Schopenhauer foi buscar às escrituras indianas e que via superiormente ilustradas no desinteresse da contemplação artística (de onde procederia outrossim o sentimento estético do Universo predicado em *A estética da vida*), já a "força de bondade" ou amor fraterno subjacente à mesma ânsia tem prováveis raízes no tolstolismo, apontado por Brito Broca⁽³⁷⁾ como uma das modas do nosso 1900 literário. O desgosto que Milkau experimentava, quando ainda vivia na Europa, por "uma arte vazia, sem ideal, e saturada de sensualidade"⁽³⁸⁾ está perto das diatribes com que, em nome de uma visão ferozmente moralista, Tolstói verberou, em *O que é a arte?*, a literatura, a pintura, a música e a filosofia de sua época⁽³⁹⁾. Também a decisão de Milkau de trocar o jornalismo, a crítica literária e o diletantismo artístico a que se dedicava na Alemanha pelo trabalho braçal de lavrador na terra de imigração faz lembrar o entusiasmo com que Tolstói perfilhou a "lei de Bondarev que obriga o homem ao trabalho da terra como um dever imperioso e que resume todos os outros", não sendo lícito a ninguém "furtar-se a essa obrigação do trabalho físico, como se faz hoje, a pretexto de estar absorvido pelas especulações filosóficas e científicas". As duas citações são de um breve artigo intitulado "O trabalho"⁽⁴⁰⁾ onde, ao comentar aprobativamente um livro homônimo de Bondarev, Tolstói realinha a radicalidade do seu cristianismo criticando o "excesso de trabalho" a que "uma minoria egoísta (...) em meio das riquezas e da ociosidade" obriga "a maior parte da hu-

33 "Antropofagia ao alcance de todos", Introdução a *Do pau-brasil à Antropofagia e às utopias*, ed. cit., pp. xiii-lviii.

34 Ed. cit., p. 99.

35 Benedito Nunes. Op. cit.

36 As citações deste parágrafo são todas de *Canaã*, ed. cit., pp. 34, 270, 161 e 69, respectivamente.

37 *A vida literária no Brasil - 1900*, Rio de Janeiro, MEC, 1956, Cap. XI, "Modas literárias: Wilde, Nietzsche, Tolstói, Ibsen e Eça de Queirós", pp. 102-26.

38 *Canaã*, ed. cit., pp. 64-65.

39 Ver Tolstói, Boris Schnaiderman. São Paulo, Ed. Brasiliense, 1983, especialmente o Cap. 7, "O extremismo tolstoliano", pp. 75-89.

40 *Plaisirs vicieux*, Léon Tolstói. Tradução de Halpérino-Kaminski. Paris, Charpentier & Fraquetelle, 1892, pp. 153-177.

manidade", e insistindo no "preceito de amor universal" ensinado por Cristo, já que "a felicidade está no bem que fazemos aos outros e não nas satisfações egoístas".

O anarquismo cristão de Tolstói se fundava numa "lei do amor" fraterno que, embora tivesse sido explicitada pelo Cristo, era inata nos homens, filhos todos do mesmo Pai⁽⁴¹⁾. À luz dessa lei suprema, preconizava ele a desobediência civil e a resistência passiva ao Estado, suas leis e agentes opressores – o fisco, os tribunais, o Exército, a Polícia, etc. – em prol de uma "nova forma de vida"⁽⁴²⁾ por ele entrevista como uma frugal utopia anarquista de artesãos e lavradores que assinalaria o advento do "reino de Deus" sobre a Terra, ou seja, daquelas mesmas "coisas simples e aproximadas da situação do futuro" que Milkau viera procurar na sua Canaã brasileira. Por ser visceralmente contrário à propriedade privada, cuja defesa se constituía no fim precipuo do Estado e de suas instituições, Tolstói se insurgia, sob o signo da humanidade, contra a noção de pátria: "Não posso reconhecer Estados ou nações e participar de suas lutas, seja tomando partido nos meus escritos, seja servindo um Estado particular"⁽⁴³⁾. Outra não é a posição de Milkau, que, num debate com Lenz em torno do assunto, declara enfaticamente: "A Pátria é pequenina, mesquinha, uma limitação para o amor dos homens, uma restrição que é preciso quebrar"⁽⁴⁴⁾.

É bem de ver que o altruísmo cristão e universalista de Tolstói, a sua "lei do amor", tinha a amparar-lhe a imperatividade um fundamento religioso ausente do altruísmo laico de Milkau. Mas este não se furtava a reconhecer que "o espírito religioso é irredutível" e só pode ser superado na medida em que o homem explique "o Universo e a vida" pela ciência, conquanto persista sempre, horizonte inatingível, "o desconhecido", cujo culto, corporificado num deus ou numa abstração, "é inseparável do homem"; serve para exprimir o "nosso eterno pasmo no Universo ou a exaltação do nosso amor, e é sempre uma força salutar, divina"⁽⁴⁵⁾. Nesta religiosidade residual ou fantasmática e, sobretudo, nesta perene margem do desconhecido, inexplicado pela ciência, sente-se a marca do neokantismo de Tobias Barreto. Por sua vez, o eterno pasmo e a força salutar-divina do amor antecipam as idéias-chave de terror cósmico e "inconsciente do amor" – via de acesso, este, ao "inconsciente universal" e, por conseguinte, meio de reintração no Todo –, tal como as codificaria depois *A estética da vida*. É ademais o pavor metafísico da separação do indivíduo do Todo (o qual configura, na filosofia de Graça Aranha, uma espécie de trauma cósmico do nascimento da consciência de si próprio), e a ânsia não menos metafísica de recuperação da unidade perdida que fundamentam, como imperativos, o altruísmo de Milkau, levando a um evolucionário "aumento da solidariedade (...) a ligação do homem ao homem, diminuídas as causas da separação"⁽⁴⁶⁾. Separação, entenda-se, provocada pelo pecado original da força e da violência que extremou os homens em senhores e escravos e que será redimido pela própria marcha do progresso humano para a liberdade: "No princípio era a força, no fim será o amor (...) a busca e a realização da liberdade como fundamento da solidariedade são o fim de toda a existência"⁽⁴⁷⁾.

O altruísmo tolstoiano apoiava-se num Deus transcendente; o deus de Milkau, se bem ele não o nomeie, é imanente. É o deus do pantefismo, cuja presença se faz sentir "em cada partícula da natureza" sob as espécies de "uma vitalidade que é inacessível ao rígido intelecto com seus conceitos abstratos e genéricos". Palavras, estas, de Karl Mannheim⁽⁴⁸⁾ que, estudando o pensamento conservador na Alemanha do século XIX, mostra as tendências pantefistas do Romantismo alemão como uma forma de reação irracionalista à racionalidade *enragée* da Ilustração. Donde não ser de todo estranha a ênfase posta pelo pantefismo de *Canaã* no inconsciente da natureza; seus quadros paisagísticos timbram em realçar, na exuberância da floresta tropical, "o ruído incessante da vida, o movimento perturbador que cria e destrói", divinizando tal *élan* vital como "um poder misterioso que anima as moléculas mais íntimas de todo aquele mundo novo". Lenz antevê, inclusive, seus louros compatriotas guerreiros se retemperando nesse poder para fundar "um novo império" branco no Brasil, após terem expulso "definitivamente o homem moreno que ali se gerara"⁽⁴⁹⁾.

Vem a propósito recordar que o vitalismo, ligado tão de perto à *Wolftanschauung* pantefista, é também um dos artigos de fé do *Art Nouveau*, cujos artistas se propunham "buscar as raízes mais fundas da criação natural, surpreender os processos ocultos que determinam o surgimento e desenvolvimento de plantas e animais. (...) Eis por que os traços estilísticos mais óbvios do *Art Nouveau* são as formas fluidas e retorcidas, as linhas que se entrelaçam e que visavam a representar o infundo processo da criatividade natural"⁽⁵⁰⁾. Essas mesmas retorcidas e entrelaçadas linhas vitalistas aparecem nas descrições da mata virgem em *Canaã*, constituindo-se no ponto alto da sua escrita artística. Tanto o vitalismo quanto o irracionalismo dele correlato ajudaram a compor a atmosfera intelectual do fim de século, uma de cujas modas foram, alhures como aqui, as idéias de Nietzsche⁽⁵¹⁾, campeão da vida contra os "sábios" que se atrevessem a negá-la, defensor da saúde dos instintos contra a doença socrática da "razão a todo custo"⁽⁵²⁾. No nível mais ostensivo do dialogismo de *Canaã*, onde o discurso do amor celebrado por Milkau é sistematicamente con-

41 *O pensamento vivo de Tolstói*, apresentado por Stefan Zweig, tradução de L. R. Pereira, São Paulo, Ed. Martins, s/d, pp. 74-75 e 100.

42 *Idem*, pp. 102-103.

43 *Idem*, p. 28.

44 *Canaã*, ed. cit., p. 271.

45 *Idem*, p. 146.

46 *Idem*, p. 52.

47 *Idem*, p. 83.

48 *Essays on sociology and social psychology*, organizado por Paul Kecskemeti, Londres, Routledge & Kogan Paul, 1953, pp. 131-132.

49 *Canaã*, ed. cit., pp. 2 e 112-113, respectivamente.

50 *Art Nouveau*, Renato Barilli, Tradução inglesa de R. Rudorff, Londres, Paul Hamlyn, p. 17.

51 Neste contexto, e para a visada aqui proposta, de a escrita artística de *Canaã* ilustrar um *Art Nouveau* literário que seria o estilo de época diferencial do nosso pré-Modernismo, ganha particular significatividade a observação de J. P. Stern *As idéias de Nietzsche*, tradução de O. M. Cajado, São Paulo, Ed. Cultrix, 1982, p. 7) de haver na prosa de *Zaratustra* uma "retórica *Art Nouveau*".

52 *O pensamento vivo de Nietzsche*, apresentado por Heinrich Mann, tradução revista por Sérgio Millet, São Paulo, Ed. Martins, 1944, p. 67.

lestado pelo discurso da força com que Lenz lhe responde, teríamos uma espécie de oposição polar entre um altruísmo do tipo tolstoiano e um individualismo de tipo nietzschiano. Mas tal polaridade é menos nítida do que possa parecer a uma primeira leitura. Não apenas porque, como observa Carlos Dante de Moraes, "Lenz é quase sempre uma vulgarização fácil de Zaratustra"⁵³, mas também porque há traços nietzschianos em Milkau. No fundo, o que os dois incansáveis interlocutores de *Canaã* fazem é exprimir as perplexidades de "um n.º esmo" fim de século em que a razão científica começava a duvidar de suas certezas e o modelo biológico de explicação a tropeçar em suas próprias armadilhas.

Um recente estudioso do pensamento de Nietzsche assinala, neste, as marcas do darwinismo social corrente na época, a principiar da vontade de potência que encontrava seu fundamento nos "valores biológicos por cujo intermédio a parte sadia e forte da humanidade vive e deve governar o resto"⁵⁴. É à luz da mesma vontade e dos mesmos valores que Lenz encara a missão do imigrante alemão no Brasil: "isto é a lei da vida e o destino fatal deste país (...) a civilização desta terra está na imigração de europeus; mas é preciso que cada um de nós traga a vontade de governar e dirigir"⁵⁵. Contrariamente a Milkau, que já vimos considerar a liberdade como um aumento de solidariedade entre os homens, Lenz perfilha o conceito expresso em *Crepúsculo dos ídolos*, de que "liberdade significa que os instintos viris, que se alegram com a guerra e a vitória, têm domínio sobre os outros instintos, por exemplo, sobre a 'felicidade'"⁵⁶, donde retrucar ele ao companheiro: "Não, Milkau, a força é eterna e não desaparecerá; cada dia ela subjugará o escravo". Na mesma fala, ao altruísmo do outro contrapõe Lenz o egoísmo do homem forte "que um dia atinge a consciência de sua personalidade, que se entrega a uma livre expansão dos seus desejos"⁵⁷. Foi aliás para poder expandir livremente os próprios desejos que ele optou por deixar a Europa, onde se sentia peado pela tirania da família, da classe e da raça a que pertencia ("tirania poderosa que lhe anula a individualidade e lhe traça na fisionomia as linhas de uma máscara comum e sem distinção própria") e emigrar para o Brasil, "mundo maior, ainda virgem e intemerato do contacto lascivo e deprimente dessa moral cristã"⁵⁸. Esta última objurgatória traz logo à lembrança a voz de Zaratustra a anunciar a morte de Deus e a proclamar que tudo é agora permitido, assim como o ímpeto individualista de Lenz ecoa no encarecimento feito por Nietzsche no *Além do bem e do mal*, em oposição a uma moral de escravos ou de rebanho que predica "a compaixão, a complacente mão pronta para ajudar, o coração caloroso, a paciência, a diligência, a humildade e amabilidade", de uma moral de senhores, ferozmente individualista, onde preponderasse "a crença em si mesmo, o orgulho de si mesmo, uma hostilidade fundamental, e ironia, contra o 'altruísmo'"⁵⁹.

Se até aqui as posições de Lenz são mais ou menos fiéis ao pensamento de Nietzsche, já dele se afastam, como vulgarização caricaturesca, mais do que propriamente fácil, a veneração do mesmo Lenz pela "tendência imperial, a fibra belicosa, a expansão universal" de sua pátria, o apego passadista aos valores míticos da "antiga Germânia", cujos "batalhadores eternos" ele antevê desembarcando no Brasil, "com sua áspera virgindade de bárbaros", para aqui reconstruírem "a cidade antiga, forte, dominadora"⁶⁰. Ora, avesso ao "espírito estreito e o gosto nacional" fomentados pelo Reich bismarckiano; admirador confesso da França, para ele "o refúgio da cultura mais intelectual e mais requintada da Europa"; inimigo da "loucura da nacionalidade" por sentir que "a Europa quer ser unida" – Nietzsche foi um crítico implacável do germanismo e via pesarem na consciência de seus compatriotas alemães "todos os grandes crimes contra a cultura nos últimos quatro séculos"; ele próprio dizia ser, em seus "mais profundos instintos, estrangeiro a tudo o que é alemão"⁶¹. Daí, pelo que tem de estereótipo o imperialismo teutonicamente guerreiro de Lenz, justificar-se a censura feita por Otto-Mana Carpeaux à "pouca profundidade do germanismo da Escola do Recife" tal como *Canaã* dele dá testemunho ao apresentar protagonistas que eram me-



Coleção Mário de Andrade/EB

**Graça Aranha por
Tarsila do Amaral (1922)**

- 53 *Viagens interiores*, Carlos Dante de Moraes, Rio de Janeiro, Ed. Schmidt, 1931, p. 78.
- 54 J. P. Stern, *Op. cit.*, p. 35.
- 55 *Canaã*, ed. cit., p. 42.
- 56 *Obras incompletas*, Friedrich Nietzsche, seleção de G. Lebrun, tradução de R. R. Torres FF., São Paulo, Ed. Abril Cultural, 1974, p. 349.
- 57 *Canaã*, ed. cit., p. 52.
- 58 *Idem*, p. 61.
- 59 *Idem*, pp. 61-62.
- 59a *Obras incompletas*, Nietzsche, ed. cit., p. 300.
- 60 *Canaã*, ed. cit., pp. 271, 113 e 117.
- 61 *O pensamento vivo de Nietzsche*, ed. cit., pp. 104, 107 e 117, e *Obras incompletas*, ed. cit., p. 379.

62 *Presenças*, Otto-Maria Carpeux, Rio de Janeiro, MEC, 1958, p. 60; *Canaã*, ed. cit., pp. 342-346.

63 *Idem*, p. 345.

64 *Obras incompletas*, ed. cit., p. 309.

65 *Canaã*, ed. cit., p. 272.

66 A comum influência de Nietzsche é outro elo histórico entre certas idéias debatidas em *Canaã* e as do Modernismo, especialmente na sua vertente antropológica. Benedito Nunes (ver fonte citada na nota 33) chama a atenção para o caráter "profundamente nietzschiano" da metafísica bárbara proposta no Manifesto Antropológico e lembra ter sido Nietzsche uma das "leituras prediletas de Oswald de Andrade em sua juventude". Ainda que se empenhe em destacar o sentido crítico, desmistificador e contestatório da Antropologia, contrariamente à "ideologia da ordem" infusa no programa neo-indianista do grupo Anta, não deixa Nunes de referir o quanto havia de ambíguo na mesma Antropologia, concepção que "favorável ao ímpeto de todas as revoluções generosas, podia também justificar o canibalismo político de Hitler". Graça Aranha escapou de certo modo dessa ambigüidade com dicotomizar em dois personagens antitéticos de *Canaã* os lados negativo e positivo do vitalismo nietzschiano.

67 *O pensamento vivo de Nietzsche*, ed. cit., pp. 152-153.

ras "cópias dos tipos com que os alemães apareciam aos franceses". Salva-se Lenz todavia do estereotípico no momento em que os valores do seu individualismo de homem forte nietzschiano entram em crise de dissolução. Isso acontece no penúltimo Capítulo de *Canaã*⁽⁶²⁾ quando, em meio ao silêncio e à solidão da natureza tropical abrasada de sol, o espírito dele se põe a delirar: o Universo se mostra de todo estéril "aos seus pés sobre-humanos", o passado que tanto encarecia se lhe apaga da memória, e ele então vê a sua individualidade tão ciumentamente cultivada multiplicar-se numa progênie de eus todos iguais entre si, de uma mesmice que só lhe causa tédio e desespero. Desmorona-se a sua "força solitária e desdenhosa" de *Übermensch*. Apavorado com a solidão de si mesmo, sedento de alteridade, ele se volta implorativamente para o amigo e companheiro de exílio em busca de companhia humana. Move-o agora o mesmo "instinto de ligação universal"⁽⁶³⁾ que repetidas vezes negara, ao altruísmo social de Milkau, contrapondo o egoísmo daquela "moral nobre" definida por Nietzsche como "um triunfante dizer-sim a si próprio"⁽⁶⁴⁾. Esse momento de crise interior, que põe em xeque a coerência de Lenz enquanto estereótipo ideológico, serve paradoxalmente para humanizá-lo, para arredondar-lhe os contornos de personagem de ficção, como já acontecera antes com Milkau num momento semelhante de cisão autocrítica, em que se reconhecera "inferior às suas idéias"⁽⁶⁵⁾.

De par com tal desnietzschização de Lenz, convém não esquecer os eventuais ingredientes nietzschianos⁽⁶⁶⁾ que desde sempre entraram na composição da personalidade de Milkau, seu atípica intelectual, especialmente a ânsia metafísica de dissolver a individualidade no Todo, ânsia dionisíaca que o filósofo de *O nascimento da tragédia*, contrariamente ao "horrorível da nossa existência individual", saudava como a suprema "felicidade de viver, não como indivíduos, mas na unidade total da vida, confundidos e absorvidos em sua alegria criadora"⁽⁶⁷⁾. A problematização de estereótipos é, de resto, um recurso estratégico de que, no enalço da concretude e da verossimilhança, o romance costuma lançar mão, pelo menos a partir de *D. Quixote*, onde a progressiva quixotização de Sancho Pança se compensa simetricamente na desquixotização final do seu amo e senhor. O uso de igual recurso num livro como *Canaã* serve, quando mais não seja, para mostrar que não são propriamente as idéias, mas os homens que põem o mundo em marcha. E que, por conseguinte, mesmo num romance de idéias, a ênfase deve recair sempre no primeiro desses dois substantivos.