

REVISTA
DA
UNIVERSIDADE
DE
SÃO PAULO

ANO I JANEIRO - FEVEREIRO - MARÇO DE 1950 N.º 1

REITORIA DA UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

REITOR:

Prof. Dr. Miguel Reale

Diretor Geral do Departamento de Cultura e Ação Social.

Prof. Dr. Jayme Cavalcanti

----- REVISTA DA UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO -----

-- Publicação trimestral --

Direção, Administração e Redação:

Departamento de Cultura e Ação Social da Reitoria da Universidade de São Paulo

Rua Helvetia, 55 — 2.º andar — Tel.: 52-5179

SÃO PAULO — BRASIL

REVISTA DA UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

Órgão oficial da Reitoria da Universidade de São Paulo

A n o I	JANEIRO - MARÇO DE 1950	NÚMERO 1
----------------	--------------------------------	-----------------

Sumário

	<i>Página</i>
EDITORIAL	3
LIBERDADE ANTIGA E LIBERDADE MODERNA, Prof. Miguel Reale	5
LA MYSTIQUE DE LA MORT ET LA PHILOSOPHIE CONTEM- PORAINE, KIERKEGAARD E AS ORIGENS DO EXISTENCIALISMO, conferência proferida pelo Prof. Fritz Joachim Von Rintelen	37
conferência proferida pelo Prof. Nicola Abbagnano	47
SHAKESPEARE E GARRETT, Prof. Fidelino de Figueiredo	59
UM CAPÍTULO DA HISTÓRIA DAS TÉCNICAS NO BRASIL: O EMPREGO DO BAGAÇO DA CANA COMO COMBUSTÍVEL DOS ENGENHOS, Dra. Alice Piffer Cannabrava ..	101
APONTAMENTOS PARA A HISTÓRIA DO SIMBOLISMO NO BRASIL, José Aderaldo Castello	111
ACERCA DE UMA INTERPRETAÇÃO JURÍDICO-FILOSÓFICA DO FAUST, Dr. Renato Cirell Czerna	123
RECÔNCAVO DA BAHIA — ESTUDO DE GEOGRAFIA RE- GIONAL, Prof. Aroldo de Azevedo ..	141
GOETHE, Dr. Pedro de Almeida Moura	163
N O T I C I Á R I O	165

A P R E S E N T A Ç Ã O

A “Revista da Universidade de São Paulo” surge num momento em que os institutos de ensino superior do Estado atingem a sua maturidade para a vida cultural, constituindo um todo que se projeta além dos próprios limites e que se confunde com a vida da comunidade a que pertence.

Apesar de sua curta existência a Universidade de São Paulo já possui considerável acervo de importantes realizações científicas e humanísticas, encontrando-se, atualmente, em fase de plena expansão de suas possibilidades.

É neste momento, pois, que surge a “Revista da Universidade de São Paulo”, constituindo o órgão daqueles que estudam e pensam, tendo o pensamento e o estudo como labor tão importante quanto o dos que iorjam, nos demais setores de atividade, a grandeza de São Paulo.

Seguindo a tendência da universalização dos conhecimentos, servirá a “Revista da Universidade de São Paulo”, de veículo de cultura entre os institutos de ensino superior e, em plano mais amplo, entre as Universidades do país e do exterior.

Suas páginas estão abertas àqueles que queiram dedicar uma parcela de seus esforços e de sua inteligência à obra de cultura que a Universidade de São Paulo vem realizando.

LIBERDADE ANTIGA E LIBERDADE MODERNA

(Variações sôbre um velho tema)

MIGUEL REALE

Catedrático de Filosofia do Direito
da Universidade de São Paulo.

Atualidade do Problema

Os estudos históricos constituem a mais bela fonte inspiradora de modéstia intelectual, de tolerância e de prudência, ao mesmo tempo que nos fortalecem a convicção sôbre a complexidade contraditória do homem. Das viagens que empreendemos através do tempo, contemplando o esforço civilizador da espécie, no rosário de suas conquistas e desventuras; do convívio entusiasta com figuras dominantes que marcam vértices na experiência humana; do contato frio com os medíocres que, muitas vêzes, o acaso beneficia com um traço de perpetuidade; da descoberta de gestos de nobreza imprevista em almas maceradas no crime, ao lado de delitos e vilezas, assinalando de sombra o roteiro dos melhores; da marcha inexorável dos séculos nivelando instituições, harmonizando antagonismos antigos e forçando inesperadas rupturas; de tudo isso o que nos resta é um sentimento de mais fundo *humanismo*, um desejo impenitente de composição superior de valores, mediante uma sondagem nas forças primordiais do espírito.

Nesse esforço ingente de compreensão do humano, alternam-se as perspectivas históricas. Cada época escreve a “sua” história dos romanos e dos gregos, por mais que o positivismo pretenda esquematizar os fatos na impessoalidade objetiva de seus nexos causais. O que vale na história talvez seja menos o fato do que a sua compreensão, e esta implica necessariamente em uma atitude de escolha, em uma tomada de posição entre valores, subordinada á hierarquia axiológica do ciclo social a que pertencemos.

O passado, quando por nós considerados — já o dissemos em um livro juvenil — não é imóvel pelo simples fato de ser passado. Muda-se a posição do observador no tempo, e eis que uma luz nova se projeta sôbre os fatos, revelando aspectos imprevistos, detalhes que alteram substancialmente o quadro histórico, abalando convicções das mais robustas.

Daí o horror dos dogmáticos pela história, tão certo como há, a par de outras, uma história de Roma para o Vaticano, e outra para o Kremlin, ambas ricas de visualidades tentadoras.

Daí, ainda, o incansável amor pela pesquisa histórica, que se acentua na proporção do patrimônio cultural de um indivíduo ou de um povo. É que a história está para a espécie humana como a memória está para o indivíduo, como raiz de sua personalidade.

A multiplicidade das perspectivas históricas explica-nos o predomínio sucessivo de diversas, quando não contraditórias, reconstituições dos momentos culminantes de nosso desenvolvimento cultural.

A compreensão do chamado Estado pagão e, mais especialmente, da liberdade antiga, representa um exemplo típico da apontada desconformidade interpretativa. Cada época invoca e retrata a seu modo a democracia de Péricles, porque, no fundo, a solução apresentada põe em cheque a equação de problemas análogos no presente. Os fatos, em si, os seus nexos causais não se alteram, mas o que muda é a sua compreensão à luz de valores diversamente escalonados.

Os gregos e os romanos realizaram, em sua experiência política, tão rica de doutrinas, o valor jurídico da liberdade? A liberdade da democracia ateniense ou romana era algo comparável à que constitui o fundamento das instituições modernas? Pode-se falar, verdadeiramente, em “democracia clássica”?

Dobrado sôbre os resplendores do passado antigo, e escrevendo no clima do Renascimento, um *Machiavelli* responderá afirmativamente, e o eco de *Rousseau* repetirá, dois séculos depois, a mesma resposta entusiasta, que é a de vários pensadores ilustres de nosso tempo, alguns empenhados no movimento neo-clássico.

Sob outro prisma, vendo outros elementos, já será diversa e contrastante a resposta de um *Benjamin Constant* ou de um *Fustel de Coulanges*, sob o signo do liberalismo ou a pressão de forças românticas, em virtude das quais predominaria a apreciação do elemento religioso, da

fôrça absorvente da “polis” como unidade ética, à qual se subordinariam totalmente os indivíduos.

Entre êsses dois extremos — um que exclui do mundo clássico a liberdade individual, tanto no plano político como no civil; e o outro que não aponta diferença essencial entre nossa concepção de liberdade e a de *Demóstenes* ou *Cícero* — colocam-se outras interpretações que, mesmo visando composição e equilíbrio, nem por isso fogem ao coeficiente pessoal das predileções filosófico-políticas dos intérpretes.

É natural, por outro lado, que o poderoso conflito de ideologias político-sociais de nossos tempos também repercuta na esfera destas pesquisas, apresentando a liberdade antiga em função de contrastantes concepções do mundo e da vida.

Embora aceitando a concepção da “polis”, de um *Fustel de Coulanges*, não poderá, com efeito, contestar a existência de liberdade individual na “polis” ou na “urbs” qualquer autor contemporâneo que veja a liberdade apenas como “momento de vida do grupo”, algo que se afirma como simples episódio concreto da eticidade do Estado, ou então, que apresente a personalidade jurídica como simples projeção da personalidade primordial do Estado em auto-consciência absoluta. Serão, porém, opostas as conclusões de estudiosos inspirados nos postulados do individualismo liberal, como aconteceu com aquêle mestre gaulês.

A matéria presta-se, todavia, a tantas controvérsias que não faltam aquêles que, imbuídos, como um *Hauriou* ou um *Glottz*, das mais firmes convicções individualistas, nem por isso lhes repugna ver a liberdade brilhando como elemento fundamental do cosmos político dos gregos e romanos.

Não temos, pois, a pretensão de focalizar, em um breve estudo, todas as linhas de um contraste que se desenrola pelos domínios da Filosofia do Direito e da Política. Nosso intuito, bem mais limitado, é o de oferecer uma síntese provisória, que sirva apenas para agrupar e sistematizar alguns dados essenciais da questão, apontando, afinal, sugestões para ulteriores desenvolvimentos.

O certo é que o problema está mais do que nunca na ordem do dia, pois toda vez que entra em crise a escala dos valores fundamentais da vida, o homem do Ocidente sente a imperiosa necessidade de volver seus olhos mediterrâneos (e será sempre mediterrâneo o olhar dos homens cultos da América Latina) para a vida intensa dos antepassados de Ate-

nas e de Roma, onde os problemas político-sociais podem ser surpreendidos na força poderosa dos fenômenos em “estado nascente”.

A tese de Benjamin Constant e de Fustel de Coulanges

Ainda hoje é quase um lugar comum dizer-se que o Estado antigo constituía o valor humano supremo, a máxima expressão da realidade ética. Depois que *Fustel de Coulanges* publicou a sua obra famosa, “A cidade antiga”, que *G. Glotz* e *Werner Jaeger* consideram excessivamente esquematizada (1), generalizou-se a opinião sobre o caráter unitário e totalitário da comunidade política tanto dos gregos como dos romanos, operando-se uma mutação brusca na maneira de se apreciarem as “liberdades antigas”, já decantadas pelos escritores da cultura renascentista.

Vejam os em que consiste a visão dominante do Estado greco-romano, para depois analisarmos a procedência do paralelismo entre a “polis” e a “urbs”, bem como as suas conseqüências relativamente ao conceito de liberdade.

Pode-se dizer que *Fustel de Coulanges*, ampliando o tema de uma celebre conferência feita por *Benjamin Constant*, em 1819, sobre a antítese entre a liberdade antiga e a moderna, procurou penetrar no mundo cultural dos helenos e latinos, para nêle descobrir as razões profundas de uma concepção de vida, que condicionava uma atitude política singular em face da sociedade e do Estado.

Segundo o ilustre historiador francês, o caráter essencialmente cívico-religioso do Estado-Urbano explica a natureza de suas instituições, tornando patente o equívoco das aproximações apressadas entre a nossa e a democracia que os antigos lograram realizar em momentos culminantes de sua história.

O estado grego, como o apresentam *Fustel de Coulanges* e tantos outros (2), ainda permanece nesse estágio “em que a religião é a senhora

(1) — *G. Glotz* — *La ciudad griega* — trad. de V. Clavel, Barcelona, 1929, pags. 7 e 8, e *Werner-Jaeger* — *Paideia* — tradução de Joaquim Xirau e Wenceslau Rocas — México.

(2) — *Fustel de Coulanges*, *La cité antique*, L. V. cap. III, e, no mesmo sentido, *E. Laboulaye*, *L'État et ses limites*, 1863, pags. 103 e segs.; *Le Fur* — *La démocratie et la crise de L'État*, in “Archives de Philosophie du Droit et de Sociologie juridique”; *E. Magnin* — *L'État, conception payenne, conception chrétienne*, Paris, 1931, cap. I. Com algumas reservas e menos esquematismo, é a tese aceita também por *Bluntschli* — *Théorie Générale*

absoluta da vida privada e da vida pública; o Estado, uma comunidade religiosa; o rei, um pontífice; o magistrado, um sacerdote; a lei, uma fórmula sagrada; o patriotismo, piedade; o exílio, excomunhão. O homem vê-se submetido ao Estado pela alma, pelo corpo e pelos bens. É obrigatório o ódio ao estrangeiro, pois a noção do direito e do dever, da justiça e da afeição, não ultrapassa os limites da cidade. ” (3).

Nesse Estado onipotente, declara ainda o sutil mestre da Sorbonne, não era possível liberdade individual, pois a Cidade fundava-se sobre uma religião, constituindo-se como uma Igreja dotada de império absoluto sobre seus membros. Só se compreendia a plenitude da personalidade dentro do Estado e pelo Estado, a tal ponto que era apenas como parte componente de uma comunidade político-religiosa que o homem se revestia da qualidade de cidadão, com a qual se confundia a qualidade de ser livre. Afastado da zona de influência da “*polis*” ou da “*urbs*”, o cidadão via-se à mercê das maiores violências, sem as garantias que nascem do respeito devido ao homem enquanto homem.

Já era essa a conclusão de *Benjamin Constant*, embora faltassem ao conferencista do Ateneu Real de Paris os horizontes históricos e culturais com que *Fustel de Coulanges* ia alargar a tese, superando os limites jurídico-políticos.

• “Liberdade entre os antigos, proclamara o autor de “Adolphe”, significa participação ao poder do Estado; liberdade entre os modernos é liberdade perante o Estado”. () “A liberdade antiga é uma liberdade coletiva; consiste, por assim dizer, na presença permanente do cidadão

de L'État, Paris, 1891, pags. 31 e segs.; Bigne de Villeneuve — *Traité Général de L'État*, Paris, 1929, vol. 1.º, pags. 82 e segs. Em parte por Werner Jaeger — *Paideia*, cit. volt. I, pag. 117 e segs. Em nosso livro *Atualidades de um mundo antigo*, Rio, 1936, também adotamos a tese de *Fustel de Coulanges*, com restrições, ora melhor esclarecidas. Como se verá, tentamos superar a antítese entre a posição de *Coulanges* e a de seus críticos contemporâneos.

(3) — *Fustel de Coulanges*, loc. cit. Cf. especialmente o capítulo XVIII do L. III, cujo título é uma síntese expressiva: “Da onipotência do Estado; os antigos não conheceram a liberdade individual”. A propósito do caráter cívico-religioso da “*polis*” são dignas de menção as palavras de *Renan*: “A religião de Atenas era o culto de Atenas mesma, de seus fundadores míticos, de suas leis, de seus usos. Ela não implicava em qualquer teologia dogmática. Essa religião era, em toda a força da expressão, uma religião de Estado. Ninguém podia ser ateniense recusando-se a praticá-la. Era, no fundo, o culto da Acrópole personificada”. *Qu'est-ce qu'une nation?* pag. 22. Sobre a delimitação da obrigação moral pelos muros da cidade antiga, v. *Zeller* — *Philosophie Der Griechen*, I, 65 e 129.

na praça pública, sem ser incompatível com a mais completa submissão do individuo à entidade do conjunto” (4).

A idealização das liberdades antigas sofria, assim, uma revisão penetrante, que se contrapunha, ponto por ponto, à opinião consagrada desde os humanistas, passando por *Machiavelli*, até *Rousseau* e *Montesquieu*. Quase na mesma época também *Hegel* atenuava o seu entusiasmo juvenil pela democracia antiga, para comungar com *Platão* na crítica das instituições políticas atenienses, levado já então pela sua concepção totalitária do Estado como realização absoluta da idéia ética e atualização da liberdade concreta (5).

A tese de *Benjamin Constant* foi desenvolvida, dentre outros, por *Laboulaye*, que acentuou ainda mais o caráter coletivo, estatal, da liberdade na “polis”, depois de reconhecer que a mais democrática das repúblicas gregas não passava de uma acanhada aristocracia.

A propósito da questão que ora nos preocupa, *Laboulaye* é perentório: “Votar as leis nos comícios, eleger os chefes de Estado e julgá-los, quando necessário, eis o que constitui o privilégio dos cidadãos. Do restante, da religião, das finanças, da administração, do comércio e das indústrias encarrega-se um conselho depositário da tradição. Verifica-se o fenômeno estranho de uma dependência extrema ao lado de um poder sem limites. Ao passo que na Ágora tudo se curva perante as tribos, o indivíduo e os seus mais preciosos interesses ficam na mão do Estado: o povo é rei o homem é escravo” (6).

(4) — *Benjamin Constant, De la liberté des anciens comparée à celle des modernes* — Discours prononcé à l'Athénée Royal de Paris “in” *Cours de Politique Constitutionnelle*, t. I, pags. 539-547. Como nota *Henri Beer*, foi *Cournot (Traité de l'enchaînement des idées fondamentales, pag. 460)* que apresentou a fórmula sintetizadora da política antiga: “não é o homem como homem, é o cidadão que tem valor”. Era um ponto de vista destinado a ser tido, durante longo tempo, como incontestado na história da cultura.

(5) — *Hegel, Enciclopédia das Ciências Filosóficas. § 552, e Filosofia do Espírito, § 112.* Nas suas lições sobre a filosofia da história declara, entretanto, que “em Atenas existia uma liberdade viva e uma viva igualdade de costume na formação espiritual”. Na realidade, nada se nos afigura tão próximo da concepção hegeliana da liberdade concreta como o Estado helênico, no qual o individuo realizava a sua liberdade como momento da vida total da comunidade. Cfr., adiante, nota n. 9.

(6) — *Laboulaye — L'État et ses limites, cit. pag. 228.*

Liberdade e isonomia: o primado da igualdade

Mais recentemente, *Maurice Croiset* e *Werner Jaeger* reconheceram, também, mas sob um ângulo visual diverso, que as nossas concepções de liberdade não se ajustam às coordenadas do mundo grego, onde a *liberdade isonomia*, por força do qual se confundia com o privilégio comum aos de *isonomia*, por força do qual se confundia com o privilégio comum aos cidadãos de participarem da feitura das leis. A liberdade era vista mais como um privilégio de obedecer a *leis iguais* de que como um poder de auto-determinação e de independência no seio do grupo. A consciência de que existe algo irreduzível em cada homem e, como tal, insuscetível de absorção pelo poder do Estado, não podia ser compreendida pelos compatriotas de *Demóstenes* e *Cícero*.

“A liberdade, observa *Croiset*, não só para os atenienses, como para os gregos em geral, era um privilégio, o privilégio do cidadão. Consistia essencialmente na participação no governo e na igualdade perante as leis. Não implicava em qualquer delimitação precisa dos direitos do Estado” (7).

Como é assinalado por *Jaeger*, a subordinação total ao Estado, com o sacrifício dos bens individuais mais caros, não representa, entretanto, uma ofensa à dignidade do cidadão ateniense, quando o sacrifício resulta de leis iguais, votadas por todos e para todos. O que salvaguarda a “humanitas” e basta aos foros da “cidadania” é a igualdade democrática

(7) — *Croiset* — *La civilization hellénique*, Paris, 1926, pag. 83. Em sentido contrário, v. *Rodolfo Mondolfo* — *El genio helenico y los caracteres de sus creaciones espirituales*, Tucuman, pag. 44 e segs. Costuma-se lembrar, como prova de absoluto espírito democrático, que em Atenas se chegou ao extremo de proceder á escolha dos magistrados mediante sorteio. Parece-nos que *Fustel de Coulanges* demonstrou, de maneira irrefutável, o equívoco de *Curtius*, *Grote* e outros historiadores ilustres, na apreciação desse problema, dada a idéia preconcebida de ver no sorteio uma inovação democrática. Sobre mostrar que a eleição pela sorte era praticada antes do período democrático, *Coulanges* esclarece que não se procedia entre todos os cidadãos, mas entre um número de candidatos previamente selecionados por processos outros, e que, além do mais, os mais ardorosos defensores do sorteio eram os oligarcas, convencidos de seu pouco ou nenhum prestígio para disputar eleições livres. (cfr. “*Nouvelles recherches sur quelques problèmes d’histoire*” — Paris, 1923, pag. 145 e segs.). De qualquer maneira, mesmo como escolha em um segundo momento, o sorteio traduz, a nosso ver, uma tendência essencial á “*isonomia*”, da qual trataremos a seguir.

(*isonomia*) sob tôdas as suas fórmãs, desde a igualdade constitucional dos votos sôbre os assuntos de Estado, até à participação ativa de todos na administração da justiça ou nos mais altos postos de govêrno.

Em sua análise magistral da cultura grega, *Werner Jaeger*, sem repelir a concepção da “polis” como uma comunidade ético-religiosa eminentemente unitária, precisa melhor o sentido da liberdade coletiva que nela desfrutavam os indivíduos dotados de cidadania: “A “polis” impõe-se aos indivíduos de uma maneira vigorosa e implacável, imprimindo-lhes o seu marco. É a fonte de tôdas as normas de vida válidas para os indivíduos” (8).

“A vida na “polis”, prossegue o autor de “*Paideia*”, criou a *isonomia*, não só na esfera do direito, como também nos mais altos bens da vida. Satisfeita a exigência da *isonomia* como igualdade perante a lei, o Estado se impunha aos indivíduos de forma inexorável. Através da lei, o homem forja-se uma nova e estreita cadeia que mantém unidas as fôrças e os impulsos divergentes, centralizando-os, como jamais pudera fazê-lo a antiga ordem social. Como senhor invisível, a lei introduz as suas normas em tôdas as esferas da vida, antes reservada ao arbítrio individual. Traça limites e caminhos inclusive nos assuntos mais íntimos da vida privada e da conduta moral de seus cidadãos. (I, 126 e 127).

“A atrevida projeção do cosmos estatal no Universo, a exigência de que, não só na vida humana, mas também na natureza do ser, domina o princípio de *isonomia* e não o do *pleonexia*, é o testemunho de que naquela época a nova experiência política da lei e do direito se achava no centro de todo o pensamento, constituía o fundamento da existência e era a fonte autêntica de tôda crença relativa ao sentido da vida”. (I, 129)

“O Estado-cidade mais antigo, acrescenta *Jaeger*, era para os cidadãos a garantia de todos os princípios ideais de sua vida; πολιτεῦσθαι significa participar na existência comum. Tem também simplesmente a significação de “viver”.

“É que ambas eram uma e a mesma coisa. Em tempo algum foi o Estado, em tão alta medida, identificado com a dignidade e o valor do homem. *Aristóteles* designa o homem como ser político e o distingue, assim, do animal, por sua cidadania. Esta identificação da *Humanitas*,

(8) — *Werner Jaeger* — *Paideia*, cit. vol. I, pag. 127. Para facilidade de leitura, indicarei no texto, entre parêntesis, as páginas desta obra.

do ser homem com o Estado, só é compreensível na estrutura vital da cultura antiga da “*polis*” grega, para a qual a existência em comum é a norma de vida mais alta e adquire até uma qualidade divina” (I, 131).

Fixando, assim, com poderosa evocação, o sentido político integral da existência individual no Estado grego, o biógrafo sutil de Demóstenes, dá-nos também o seu ponto de vista quanto ao delicado problema da liberdade na “*polis*”:

“O princípio socrático do domínio interior do homem por si mesmo traz implícito um novo conceito de liberdade. É notável que o ideal de liberdade, que impera como nenhum outro na época moderna desde a Revolução Francesa, não desempenha nenhum papel importante no período clássico do helenismo, apesar da idéia de liberdade como tal não estar ausente daquela época. A democracia grega aspira fundamentalmente à igualdade (δὸ ἕσον) em sentido político e jurídico. A “liberdade” é para êste postulado um conceito demasiado multívoco. Pode indicar tanto a independência do indivíduo, como a de todo o Estado ou da Nação. Fala-se, não há duvida, de vez em quando de uma constituição livre ou se qualificam de livres os cidadãos do Estado em que essa constituição vigora, porém, com isso quer-se apenas indicar que não são escravos de ninguém. Com efeito, a palavra “livre” (ἐλεύθερος) é, nesta época, primordialmente, o oposto da palavra escravo (δοῦλος). Não tem êsse sentido universal, indefinível, ético e metafísico, contido no conceito moderno de liberdade, que nutre e informa tôda a arte, a poesia e a filosofia do sec. XIX. A idéia moderna da liberdade teve suas origens no Direito Natural” (II, 63).

Em suma, segundo *Jaeger*, a idéia de liberdade não foi estranha ao mundo grego, mas representou um papel secundário, subordinado ao conceito fundamental de igualdade e “isonomia”, que dá cunho peculiar a todo aquêle processo de cultura.

E’ êsse, em última análise, o pensamento de *Burckhardt* quando assinala que “a cultura grega se encontrava determinada e dominada, positiva e negativamente, pelo Estado, que, antes de mais nada, exigia de cada indivíduo que fosse um “cidadão”. Todos indistintamente tinham a sensação de que a *polis* vivia neles. Sem embargo, essa onipotência da *polis* difere substancialmente da onipotência do Estado Moderno. Êste só exige que nada escape materialmente dêle; a *polis*, ao contrário

pretendia que todos lhe servissem positivamente, razão pela qual interferia em muitas coisas que hoje ficam reservadas ao individuo” (9).

Estas palavras de *Burkhardt* lembram-nos uma passagem de *Cícero*, que demonstra ser análogo o predomínio avassalador da *Urbs*. São conceitos que o grande orador deixou esculpidos em “*De Republica*”, com a sua costumeira precisão:

“Não se pode admitir que a pátria nos tenha dado vida e educação, para não esperar nenhuma contribuição de nossa parte, tornando-se escrava de nossos interesses e oferecendo-nos asilo seguro á nossa ociosidade, um refúgio tranquilo para nossos cômodos lazeres; fê-lo, ao contrário, para assegurar, em seu próprio benefício, a maior parte de nossas forças, o que de mais alto e de melhor existe em nossa alma, em nosso espírito e em nossa inteligência. (“*ut plurimas et maximas nostri animi, ingenii, consilii partes ipsa sibi ad utilitatem suam pigneraretur*”), não nos deixando, para nosso uso privado, senão o que possa sobrar de sua escolha” (10).

Eis aí claramente fixada a preeminência do Estado, no qual a liberdade deve compor-se como um momento da vida do grupo, sem que seja proclamada a existência de uma órbita de ação insuscetível de inter-

(9) — *Burkhardt* — *Reflexiones sôbre la história universal*, México, 1943, pag. 101. R. M. Mac Iver, declarando que a “polis” constituía uma co-participação inclusiva e total na arte, e na ciência, na virtude e na perfeição, observa que nela “a cidadania era uma função, quase uma profissão”. Esse aspecto tirânico da “co-participação universal”, da “cidadania que tudo inclui e é amargamente exclusiva” impede qualquer confusão com a liberdade moderna. *O Estado*, trad. bras. São Paulo, 1945, pag. 70. Alguns autores, como *Alfredo Weber* (*Historia de la Cultura*, trad. de *Recasens Siches*, pag. 134) e *Thomas I. Cook* (*History of Political Philosophy from Plato to Burke*, New York, 1937, pag. 18, comungam na mesma idéia de que a “polis” e a “urbs” representam uma integração política, na qual os individuos não sacrificam propriamente a sua liberdade pessoal, porque agem, diz *Weber*, como “camaradas ou companheiros”, em uma comunidade, assevera *Cook*, comparável a um “clube ou a um colégio”, onde não tem sentido a idéia do individuo contra o todo, nem a do individuo dissolvido no todo. Cabe aqui notar que essa explicação da atividade política antiga em termos de “companheirismo” lembra os conceitos de *Volksgenosse* e *Rechtsgenosse* de *Larenz*, dos representantes maiores do transpersonalismo na corrente néo-hegeliana. (Cf. *Larenz* — *Rechtsperson und subjektives Recht*, “in” *Grundfragen der Rechtswissenschaft*, Berlin, 1935).

(10) — *Cícero*, *De Republica*, I, IV. Essa concepção sôbre o primado da Política é calculada na lição de *Aristóteles*, para quem não há nada mais alto do que o estudo da vida de uma comunidade em razão do bem comum. Cfr. *Ética a Nicómaco*, I, 2, 1.094 e *Política*, I, 1, 1352.

ferência estatal; a “coisa privada” era apenas o resto deixado pela “coisa pública. ”

“Até muito tarde, observa *Erich Kahler*, mesmo nas últimas etapas do Império Romano, não existe uma forma de vida do tipo que ora consideramos *vida privada*. Dentro da polis uma vida privada, como indica o sentido claramente negativo da palavra latina *privatus*, é uma existência “privada”, uma existência despojada de todos os direitos e privilégios da comunidade. A palavra grega correspondente a “privado” tem um caráter negativo ainda mais forte: *idiotas*, no sentido de um homem que só se interessa por si mesmo e, por conseguinte, um homem vulgar, sem talento nem educação, um completo ignorante”.

Assim, conclui *Kahler*, a democracia na “polis” tem caráter completamente distinto do moderno, da inglesa ou norte-americana. Na “polis” a democracia é essencialmente *ativa*, enquanto que a moderna é sobretudo *defensiva*. A democracia antiga pressupõe ainda a participação primitiva ao núcleo da comunidade pre-individual que está em situação de se dividir em suas partes integrantes, os indivíduos. A democracia moderna significa proteção ao indivíduo perante as exigências de uma ordem cada vez mais coletiva. Significa proteção ao indivíduo e suas atividades econômicas por parte do Estado. A democracia na “polis” significa o privilégio de colaborar na construção do Estado, de atuar em comum em prol do Estado, o privilégio de ser uma parte vital do Estado. Não é o privilégio de ser o mais livre possível da interferência do Estado. É o privilégio de um dever político mais do que um direito político” (12).

Veremos, logo mais, que, não obstante ser havida a coisa privada como mera resultante do arbítrio estatal, em Roma já se observa um pro-

(12) — v. *Erich Kahler* — *História Universal del Hombre*, tradução de Javier Maiquez, México, 1946, pag. 78. Sobre o privilégio da *cidadania* em Roma, v. as observações sempre atuais de *Theodoro Mommsen* — *Le droit public romain*, trad. de J. Girard, Paris, t. II, pags. 131 e segs. e t. VI, 1.^a Parte pags. 271 e segs. Não devemos esquecer o extraordinário progresso representado pelo reconhecimento dos direitos dos “cidadãos”, por mais reduzido que fôsse o seu número. De qualquer forma, já era uma afirmação parcial da dignidade espiritual do homem, da autonomia da personalidade, em contraste violento com a exaltação e a divinização oriental dos reis, perante os quais as massas nada significavam. (v. *Rodolfo Mondolfo*, *El genio helenico y los caracteres de sus creaciones espirituales*, Tucumán — pag. 15). Sobre o valor da *liberdade política* na cultura antiga, como aspecto inédito de liberdade espiritual, v. *Weber*, op. cit., pag. 135.

gresso que é a consciência jurídica de algo que se não reduz ao Estado (o “status familiae”) nem provém dêle, assim como a idéia de um “status libertatis” que, em certos casos, não é simples decorrência do “status civitatis”, mas projeção do homem enquanto homem.

Restrições de Hauriou e Glotz

Nem todos estão acordes, porém, em negar qualquer expressão de liberdade individual, semelhante ou correspondente á moderna no mundo clássico.

Característica é, por exemplo, a posição de *Hauriou*, de quem lembramos esta passagem: “Não há nada de surpreendente no fato de não encontrarmos declarações de Direitos nos Estados antigos ou na Idade Média, pois a preocupação constitucional nunca fôra levada ao grau de acuidade alcançada no século dezoito. Existiram, bem entendido, direitos individuais, antes de existirem declarações de direitos. Ou êles eram diretamente consagrados pelos costumes ou se achavam implicitamente pressupostos nas constituições jurídicas consagradas. Assim, se, por exemplo, o *connubium* ou o *commercium*, o *dominium ex jure quiritium* ou o *jus suffragii* eram diretamente consagrados como direitos individuais, por outro lado, o direito romano preocupava-se com as associações e não com o direito de associação; ou com as garantias dos processos criminais, sem ter configurado um direito de segurança individual, etc. Se levarmos em conta tais consagrações indiretas e implícitas, duvido que se considere o Estado Antigo sensivelmente mais pobre que o Moderno em matéria de direitos individuais. Foi feita tal afirmação, e ela se tornou um clichê (sic), mas creio que é um êrro, salvo quanto à liberdade de consciência” (12a.).

A opinião do insigne *Hauriou* contrapõe-se, como se vê, ponto por ponto, á opinião ainda hoje dominante, coincidindo em suas linhas essenciais com as conclusões de *G. Glotz* em sua admirável reconstrução da cidade antiga. Êste eminente mestre da Universidade de Paris, depois de observar, a-propósito da obra prima de *Fustel de Coulanges*, que “as sociedades humanas não são figuras geométricas, mas seres vivos”, e que

(12a.) — *Hauriou* — *Précis de droit constitutionnel*, Paris, 1929, pg. 623 e segs. Cfr. Étienne Cayret — *Le procès de l'individualisme juridique*, Paris, 1932, pags. 34 e segs.

“a verdade é sempre complexa quando se trata de homens que vivem, que penam, que lutam e obedecem a necessidades diversas”, põe em destaque o que considera “o grande erro” de *Coulanges*:

“De conformidade com a teoria que dominava na escola liberal do séc. XIX, êle estabeleceu uma antinomia absoluta entre a onipotência da cidade e a liberdade individual, quando, ao contrário, foi, com passos iguais e com apoio mútuo que progrediram o poder público e o individualismo” (13).

Segundo *Glotz* a vida política de Atenas, na época de *Péricles*, revela “um equilíbrio perfeito entre os direitos do indivíduo e o poder público. A liberdade individual é absoluta” () “Com isto, converte-se a Ática na terra clássica da liberdade. Não houve mais escravos entre os cidadãos. Até mesmo os estrangeiros lá respiravam um ar vivificador, o que atraía desterrados da Grécia inteira desde Heródoto de Halicarnasso até Gorgias de Leontino; e Demócrito de Abdera, que foi se estabelecer em Atenas, dizia ser preferível viver pobremente em uma democracia a gozar de uma liberdade aparente na côrte de um rei” (14).

A idealização não podia ser mais completa. Voltamos, de certa fôrma, aos entusiasmos dos humanistas que tanto mais exalçavam os tempos clássicos quanto mais denegriam a idade Média. É sabido, aliás, que o culto apaixonado à antiguidade clássica repete-se com intermitência digna de nota na história do Ocidente. Não se trata, porém, de um entusiasmo incondicional, como o dos homens do Renascimento, mas de uma simpatia espiritual, mais imbuída de espírito crítico e animada de compreensão mais sutil dos contrastes e contradições da vida e da cultura. Paralelamente a êsse “néoclassicismo”, de que são expressão as obras de *Jaeger*, de *W. A. Heidel* ou de *Glotz*, assistimos ao desenvolvi-

(13) — G. Glotz — op. cit. pag. 8.

(14) — Glotz — op. cit., pag. 165. “Liberdade e igualdade, diz ainda Glotz, são, verdadeiramente, a divisa dos atenienses, os quais acrescentaram a fraternidade com a palavra “*filantropia*” (pag. 181). Note-se que Glotz, refere-se a Atenas e não a todo o mundo grego, e a Atenas do sec. V. Neste estudo estamos apreciando a liberdade antiga na sua expressão máxima, que é a ateniense, em perene conflito com o que se poderia denominar “autoritarismo espartano”.

De certa fôrma, podemos dizer que o pensamento de A. Weber coincide com o de Glotz em vários pontos, pois também êle crê que o povo ateniense tinha atingido “o sentimento de uma cidadania ativa, livre e democrática” (op. cit., pag. 140).

mento paralelo de um “néo-medievalismo”, que ainda vacila entre a apologia incondicional e a reconstrução crítica e objetiva.

No caso de *Glitz* há talvez excessivo otimismo quanto á democracia ateniense, que êle cuidadosamente extrema das demais cidades helênicas, demonstrando que, mesmo na terra de *Péricles*, nunca foi insignificante a pressão aristocrática de *Platão*, *Xenofonte* e alguns teóricos *lacionizantes*. Nem é demais lembrar que os atenienses nunca pensaram em estender aos povos sob seu domínio as conquistas e benefícios das liberdades democráticas. *Eric Bethe* aponta mesmo os atenienses como “déspotas brutais”, mais duros que os oligarcas de Esparta.

Adeantando-nos na leitura da obra de *Glitz*, verificamos, todavia, que nela não há qualquer aceno à falta de “consciência jurídica” da liberdade usufruída pelo círculo reduzido dos cidadãos privilegiados de Atenas, nem se adverte que a nota distintiva da liberdade moderna é a delimitação prévia e expressa da esfera individual de ação perante o Estado e até mesmo contra o Estado, com uma *ligação essencial entre a liberdade política e a civil*. Por outro lado, além de reconhecer que a liberdade antiga constituía um privilégio do cidadão, *Glitz* reconhece que a igualdade, e não a liberdade, foi a idéia dominante da constituição ateniense: “Orgulhosos por serem cidadãos livres, os atenienses ainda mais se vangloriam de ser cidadãos iguais. *A igualdade é para eles até mesmo a condição da liberdade*; não podem ser escravos, nem senhores uns dos outros, porque todos são irmãos nascidos de uma mãe comum. As únicas palavras que na sua lingua distinguem o regime republicano dos demais são “*isonomia*”, igualdade perante a lei, e *isegoria*, igual direito de falar” (15).

(15) — *Glitz*, op. cit., pg. 166. Observa *Glitz* que, em virtude de tamanho apêgo à igualdade, tornou-se impossível o aparecimento de qualquer forma de representação política entre os helenos, pois seria logo considerada manobra oligárquica tendente a ferir o princípio da “isegoria”. *Rodolfo Mondolfo*, pondo em realce o valor da “isonomia” na civilização grega, lembra que *Eurípides*, para defender e exaltar êsse elemento da democracia ateniense, elevou-o a princípio universal da ordem cósmica, ao qual o homem não pode se subtrair. (v. *En los origines de la Filosofía de la Cultura*, Buenos Aires, 1942, pag. 99) *Werner Jaeger* faz remontar, aliás, essa transladação da idéia de “isonomia” do mundo político para o plano da natureza, aos primórdios do pensamento filosófico da Grécia e, de maneira especial, a *Anaximandro*, cfr. passagens anteriormente citadas.

(16) — *Jellinek*, “*Dottrina Generale dello Stato*”, trad. Petroziello, Milão, 1921, pag. 543 e segs. Dentre os autores que fazem restrições à tese de *Fustel de Coulanges*, cfr. *A. Croiset* — *Des Democracias antigas*, caps.

Liberdade e juridicidade

Jellinek é, a nosso vêr, estudioso que procura situar o problema com mais objetividade. Depois de notar como a tese de *Benjamin Constant* se universalizou, logrando na Alemanha os aplausos irrestritos de *Stahl* e de *R. von Mohl*, declara não poder seguir tais autores, dada a sua apreciação unilateral da *polis* somente à luz das teorias e críticas de Platão e de Aristóteles, e, ainda, por terem aceito uma identificação injustificável entre Esparta e Atenas, e uma outra não menos incabível entre o mundo grego e o romano (16).

Segundo o ilustre consolidador da moderna Teoria do Estado, o indivíduo em Atenas, no século IV, já se apresentava como uma força poderosa e indiscutível, sendo difícil dizer se era inferior ao moderno o individualismo desenvolvido sob os olhos preocupados dos dois grandes filósofos, cujas apreciações pessimistas não corresponderiam à plena realidade dos fatos (17).

Analisando as realizações atenienses no plano das artes e das ciências (“uma arte e uma ciência regulamentadas pelo Estado só poderiam produzir frutos bem mirrados”), assim como as suas conquistas no co-

III e IV; Maurice Croiset, op. cit. pag. 77 e segs.; A. Jardé — *La formation du peuple grec*. Paris, 1933, passim e Philipson — *The international Law and Custom of Ancient Greece and Rome*, Londres, 1911, pags. 215 e segs., 281 e segs. e, especialmente, G. Glotz, op. cit., pags. 165 e segs.

(17) — Mais comedido, A. L. Lindsay declara que, no tempo de Péricles e de Tucídides, a Grécia nos oferece os primórdios do individualismo em seu sentido moderno, como delimitação dos poderes recíprocos do indivíduo e do Estado, não no plano econômico, mas no plano político, acrescentando que, deste segundo ponto de vista, as suas teorias podem ser consideradas verdadeiros protótipos das modernas teorias individualistas. Cfr. *Encyclopoédia of the Social Sciences*, v. VI, pág. 675. Com razão observa, ainda, Lindsay que o florescimento das teorias individualistas na Grécia teve também uma expressão metafísica, como é o caso de Epicuro, notando-se germes de teorias contratualistas, além destes elementos do “individualismo”: a sua concepção da sociedade como um agregado de indivíduos; a explicação do todo a partir das partes componentes (atitude mental no sentido do atomismo), o hedonismo, o alto valor atribuído à associação voluntária resultante de contrato. A seu ver, além da influência poderosa exercida pelas ciências físico-mentais em todos os domínios sociais, duas coisas foram especialmente indispensáveis ao aparecimento do individualismo moderno: a propagação da idéia do supremo valor do indivíduo, que nos veio da religião cristã e rebrilhou com a Reforma; e, em segundo lugar, o advento de um sistema econômico dominado pelas trocas, loc. cit., pgs. 676 e segs.

mércio e na indústria, *Jellinek* afirma que em Atenas a civilização implicou em uma “ampla esfera de liberdade efetiva do indivíduo perante o Estado”, muito embora os gregos nunca tivessem logrado alcançar o reconhecimento da natureza jurídica da liberdade por eles gozada. Esta última afirmação afigura-se-nos do mais alto alcance. “Ao indivíduo, tanto no Estado Antigo como no Moderno, esclarece o antigo professor de Heidelberg, era consentida (sic) uma esfera de liberdade ativa, independente do Estado; mas na antiguidade não se atingiu a consciência do caráter jurídico dessa esfera de liberdade perante o Estado”. Feita essa ressalva, a liberdade dos gregos “equivalia perfeitamente à liberdade hodierna”, que, também no Estado Moderno, resulta juridicamente de uma autolimitação do Estado (18).

Por outro lado, é necessário reconhecer o equívoco de uma identificação absoluta entre o Estado grego e o romano, tal como o faz *Fustel de Coulanges* (19), pois o Estado romano apresenta caracteres inconfundíveis, significando um progresso quanto à consciência jurídica das esferas individuais de ação, notadamente dos *patres familias*, dotados de uma autoridade originária, não derivada da cidade.

Como observam *Duruy* e *Léon Homo*, o desenvolvimento ulterior da “urbs” favoreceu um natural acréscimo de autonomia para os indivíduos em geral, e não apenas para os *patres familias*: “O Estado torná-ra-se tão grande que nêle o cidadão se perdia, reconquistando o sentimento da dignidade humana, superior a tôda e qualquer lei positiva” (20)

Se nem os atenienses, nem os romanos alcançaram o conceito jurídico de liberdade individual, como decorrência natural da personalidade, e foram levados a confundir “liberdade” com “cidadania”, não devemos esquecer que, no plano dos fatos, — como bem assinalou *Hauriou* no

(18) — *Jellinek*, op. cit., págs. 565-574. O fato de ser a esfera de ação individual juridicamente “consentida” pelo Estado, e não independente de autolimitação dêste, não implica, segundo *Jellinek*, em nenhuma diferença essencial relativamente ao Estado Moderno, pois também neste a personalidade é por êle vista como uma criação jurídica, algo de “conferido” pelo ordenamento jurídico estatal. Pfr. *Jellinek*, *Sistema dei Diritti Pubblici Subbiettivi*, trad. Vitagliano, Milão, 1912, págs. 31 e segs. e 93 e segs. Pelo menos em relação a Roma é exagerado negar-se um esboço de consciência jurídica de liberdade, como veremos a seguir.

(19) — v. afirmação inicial de “A Cidade Antiga”.

(20) — *Duruy*, *Histoire des Romains*, t. V. pg. 412; cfr. *Léon Homo*, *Las instituciones politicas romanas*, trad. de José Amorós, Barcelona, 1929, pag. 320 e segs.; *Villeneuve*, op. cit., pag. 95 e segs.

trecho acima transcrito, — as liberdades individuais eram positivamente garantidas. Notemos, aliás, que o constitucionalista francês não se refere senão a instituições do direito em Roma, onde, mais do que na Grécia, houve cuidado na tutela jurídica das atividades e prerrogativas individuais no plano dos interesses privados (21).

Não é demais pôr em destaque essa posição específica do mundo romano, tão freqüentemente confundido sem maior exame com o helênico, por influência, aliás, dos próprios autores latinos.

Lembramos, páginas atrás, uma passagem característica de *Cícero* sobre o absoluto primado dos valores da cidade sobre os interesses individuais mais caros, mas é preciso esclarecer que o genial orador tinha uma consciência ético-jurídica do povo, que jamais confundiu com a multidão amorfa e indiferenciada.

A coisa pública, diz *Cícero*, é coisa do povo, não resta dúvida, mas por povo não se deve entender qualquer multidão de homens congregada a esmo, mas um grupo de homens associados entre si por comunhão de interesses e em virtude de acôrdo fundado em lei (“*coetus multitudinis juris consensu et utilitatis communione sociatus*”) (22).

E’ essa plena consciência da organização em razão e nos limites do Direito (*juris consensu*) que distingue, até certo ponto, a “*urbs*” da “*polis*”. Se a esta não foi estranha a idéia do justo, ou seja um ideal de justiça reclamado como *Themis* ou *Diké*, a sua ordenação jamais atingiu o sentido orgânico de um sistema de delimitações recíprocas de vontades tendo em vista os valores eminentes da comunidade (*utilitatis communione*), a idéia de lei, como liame traçado pela vontade; a “*lex*” como regra diretora do justo e do injusto, ponto de partida natural do Direito (“*a lege ducendum est juris exordium*”) (*De legibus*, I, VI).

(21) — Escrevendo em pleno clima das teorias da “*Herrschaft*” *Mommsen* traça um curioso comentário a-propósito da tutela dos direitos privados em Roma: “O povo romano absteve-se, mais do que qualquer outro, de intervir arbitrariamente na esfera jurídica do cidadão isolado. Isto não obstante, manteve sempre com firmeza o princípio sobre o qual repousa tôda constituição política e, em particular, tôda legislação penal: o princípio de que o Estado, em relação aos indivíduos pode decidir-se como melhor lhe apraz. Os mestres de direito público romano nunca admitiriam a falsa concepção de que o Estado e o cidadão se situam em relação jurídica semelhante à concluída entre dois cidadãos quaisquer”. (op. cit. tomo VI — 1.^a Parte, pag. 414).

(22) — *Cícero* — op. cit. I, XXV.

Daí a afirmação de *Blunstchli* de que em Roma houve uma consciência jurídica do Estado desconhecida na história política dos gregos (23).

Dentro de sua visão jurídico-positiva de existência em comum, alcançaram os romanos um conceito de liberdade que se não confunde com o dos gregos e modernos, apresentando notas específicas de juridicidade.

Em Roma a liberdade é vista como um “status”, ou seja, uma situação jurídica complementar ao “status civitatis” e ao “status familiae”.

O homem livre ainda não era considerado sujeito de direitos e obrigações *em virtude de sua liberdade*, mas unicamente enquanto membro da comunidade, de uma *civitas* (24). A subordinação do “status libertatis” ao “status civitatis”, para efeitos de direitos privados e públicos, não nos deve fazer esquecer a importância fundamental representada por um esboço de liberdade como fato jurídico. A correlação essencial entre *liberdade* e *pessoa*, — que ainda hoje não se pode dizer plenamente atingida, visto como a cidadania continua restringindo a orbita de exer-

(23) — Distinguimos, como se vê, a “polis” da “urbs” segundo um grau de maior juridicidade. Não contrapomos, porém, uma unidade política a outra, pois, como observa Arangio Ruiz (*Storia del Diritto Romano*, Napoles, 1947, pag. 66 e segs.) encontramos em face de povos que percorreram, à distância de alguns séculos, as mesmas etapas no caminho da civilização, com estirpes indiscutivelmente consaguíneas”. O mesmo autor assinala a semelhança na organização da família primitiva, bem como a analogia dos processos de desintegração das tiranias familiares. Essas semelhanças não devem, por outro lado, nos fazer esquecer diferenças essenciais. Merece destaque a observação de Getell de que foram desconhecidas no pensamento político grego, quer “a idéia de que o Estado existe para garantir os direitos dos cidadãos, como na teoria do direito privado em Roma; quer a de que o cidadão tem direitos que o Estado é obrigado a respeitar, como na teoria dos direitos naturais do sec. XVIII. Como o indivíduo e o Estado formavam uma única personalidade, não chegou a se estabelecer uma distinção entre assuntos de caráter público e privado. A concepção do direito público, que serve para definir as relações entre o Estado e o indivíduo, não teve desenvolvimento nas teorias políticas da Grécia. A democracia grega contribuiu para a formação dos direitos políticos, porém, não para a teoria dos direitos civis”. (Raymond G. Getell — *Historia de las Ideas Políticas*, 1930, pag. 87, v. também pag. 128).

(24) — Nesse sentido, a quase totalidade dos romanistas, como se pode ver in Bonfante — *Istituzioni di Diritto Romano*, Milano, pag. 38 e segs., V. Scialoja — *Corso di Istituzioni di Diritto Romano*, Roma, 1934, pag. 73 e segs. Jörs Kunkel — *Derecho Privado Romano*, Labor, 1937, pag. 88; Emilio Betti — *Istituzioni di Diritto Romano*, Padua, 1947, I, pag. 40; Arangio Ruiz — *Istituzioni di Diritto Romano* — Napoles, 1946, pag. 48 e seg.; Biondo Biondi — *Istituzioni di Diritto Romano*, Milano, 1946, pags. 70 e segs.

cício da liberdade política, — é uma conquista de tempos posteriores, fruto de árdua experiência civilizadora.

Não é demais insistir, por conseguinte, sobre a circunstância relevante de já existir caracterizado juridicamente um *status libertatis*, com o complemento de uma noção jurídica da liberdade na ordem privada, tal como nos é dada pelas *Institutas*, como “faculdade natural de se fazer o que se quer, salvo quando proibido pelo Direito ou impedido pela violência.” (§ 1, I, De i. pers. I, 3).

Foi de fundamental relêvo na cultura romana a idéia de uma complementariedade de requisitos para a plenitude da capacidade jurídica. Torna-se mesmo difícil a um homem moderno penetrar nessa integração jurídica singular de três estados interdependentes de maneira complexa da qual resultavam situações especiais. Assim, por exemplo, quem não goza do “status civitatis” é excluído absolutamente das relações de Direito público, ao passo que tem garantida, em virtude do sistema do “jus gentium”, uma notável esfera de ação privada; em contraposição, quem possui “status familiae”, mas é “alieni juris”, tais como os filhos-família e os homens *in causa mancipi*, tem todas as prerrogativas do “jus suffragii” e do “jus honorum”, mas é, por outro lado, destituído de capacidade jurídica patrimonial (25).

Pondera *Emilio Betti* que, na realidade, a liberdade não foi um “status”, como geralmente afirmam os intérpretes modernos do Direito Romano, “no sentido de posição jurídica da pessoa relativamente a uma comunidade juridicamente organizada. Quem é livre é necessariamente cidadão de um Estado ou súdito de Roma; tanto a sua posição jurídica quanto a proteção concedida dependem do seu “status civitatis” e não do fato de ser livre” (26).

Esta última afirmação é até certo ponto indiscutível, mas ela autoriza apenas a dizer que o “status libertatis” tinha um caráter subordinado, mas não a lhe negar existência jurídica.

Aliás, o processo evolutivo do Direito Romano, como assinala *Biondi*, verificou-se no sentido da desintegração progressiva dos três requisitos da capacidade, dois dos quais entraram em declínio à medida que o primitivamente secundário (o *status libertatis*) foi se afirmando

(25) — Arangio Ruiz — op. cit., pag. 58 — v. do mesmo autor *Storia del Diritto Romano*.

(26) — Emilio Betti — op. cit. I, pag. 40.

cada vez mais, até se transformar em centro dominante da personalidade jurídica, no quadro do Direito justiniano. (27). Por outro lado, mesmo no Direito Romano clássico já se nota uma consciência alertada sobre o nexó natural entre *jus* e *humánitas*, ou seja, entre personalidade livre e capacidade jurídica: provam-no certas prerrogativas jurídicas que já se atribuem ao escravo, apesar de ser considerado “coisa”; confirma-o todo o magnífico florescer do *jus-gentium*, em cuja estrutura brilha a idéia da universalidade humana do Direito já proclamada por Cícero: “natura enim juris explicanda est nobis, eaque ab hominis repetenda natura” (28).

Além de reconhecer, embora excepcionalmente, a liberdade desacompanhada de cidadania, tiveram os romanos sobre esta um conceito mais plástico e fecundo, como um nexó puramente jurídico, um “status” que compendiava direitos e obrigações.

Enquanto que os atenienses, por exemplo, não concebem a cidadania desligada da nacionalidade (e esta mesma sujeita ao mínimo de duas gerações) os habitantes da *Urbs* atingem uma concepção mais complexa da “civitas”, que lhes permite realizar uma política imperialista de *sustratum* jurídico, sem os choques e violências que caracterizaram o aspecto predominante de Atenas sobre outras cidades.

A essa vantagem na esfera da política de expansão e de conquista, outras advieram no plano da organização interna do Estado. A cidadania romana transformou-se em instrumento feliz de govêrno, constituindo a sua atribuição, através dos séculos, como notou Mac Iver, “verdadeiro *arcanum imperii*”, condição de prerrogativas cívicas e políticas que era graduada e estendida com sagacidade e prudência.

Desde o V século da *Urbs*, em verdade, os contactos mercantis e culturais com os outros povos mediterrâneos e o desenvolvimento paralelo do “*jus gentium*”, ao lado do “*jus civile*”, foram garantindo também aos peregrinos uma situação jurídica”, que possibilitava a aproximação das nações e o progresso da indústria e do comércio.

Afigura-se-nos de difícil explicação o desenvolvimento decisivo do “*jus gentium*”, — que era um ordenamento jurídico garantidor das rela-

(27) — Cícero — De legibus, I, V.

(28) — Biondo Biondi, op. cit. pag. 86. Daí as restrições que parecem cabíveis à afirmação de Jellinek quanto à ausência total de um conceito jurídico de liberdade no mundo romano.

ções entre pessoas não integradas na comunidade política romana, e por conseguinte, não tuteladas pelo “jus civile”, — sem se admitir que ao menos um esboço ou rudimento de *consciência jurídica da personalidade* chegou a existir entre os habitantes do Lácio. Se, em verdade, eram reconhecidos direitos aos peregrinos, é que se lhes atribuía um valor autónomo, irreduzível aos laços da comunidade cívica (29). Dir-se-á que meros interesses ou critérios utilitários, brotados do comércio ou ganância, foram a razão de ser do reconhecimento de uma situação jurídica aos estrangeiros, e que, além do mais, foi uma atribuição precária, sempre na dependência do arbítrio dos “cives” e das relações amistosas entre os povos. Tais objeções, maximé à vista de fatos desenrolados ante nossos olhos, não têm, porém, a fôrça de nos fazer excluir a existência, no mundo romano, de condições objetivas propícias à eclosão da autonomia jurídica da pessoa humana.

Os próprios jurisconsultos romanos, não obstante o seu pragmatismo essencial, ao invocarem os ensinamentos estóicos sôbre a “ratio naturalis”, a liberdade e a igualdade naturais dos seres humanos, demonstram ter sentido a necessidade de uma visão menos “política” ou “coletiva” do Direito, penetrando nas razões universais e humanas da liberdade.

Fizeram-no, aliás, com um “gráu superior de consciência histórica”, como foi dito em páginas memoráveis de *Wilhelm Dilthey*, nas quais resplende um valor vital que a cultura cristã ia receber e aprimorar: a relação entre vontade e realidade jurídica, liberdade e lei, direito e obrigações.

Depois de mostrar o contraste entre o conceito abstrato de *ratio naturalis* dos helenos e a idéia vital que dela tiveram os romanos, levados a expressá-la como resultado de uma longa experiência jurídica, *Dilthey* escreve: “Dêsse modo, surgia das entranhas mesmas do Direito Romano

(29) — Mommsen, op. cit. t. VI, 2.^a parte, pags. 220 e segs. Como é sabido, em Roma os estrangeiros lograram obter o direito de comparecer perante a justiça sem “patronus”, coisa que nunca se deu na Grécia. A idealização que *Tucidides* faz do Estado ateniense, especialmente na oração fúnebre atribuída a *Péricles*, não exclui o caráter de privilégio de sua cidadania, nem a nota de “co-participação” plena do cidadão na vida da “polis”. Para o fundador da História Política é “inútil” quem quer se alheia da vida pública (*História da Guerra do Peloponeso*, L. II, C. XL). Não resta dúvida, porém, que é nos discursos de *Tucidides* que a idéia de igualdade perante a lei e de liberdade democrática atinge o máximo compatível com a cultura da época.

o conceito de *ratio naturalis*. Segundo esta, no próprio conceito de vida encontra-se a razão última de que algo seja justo no direito civil ou no das gentes. Os romanos foram os primeiros a reconhecer que as relações criadas pela vontade, — propriedade, família, intercâmbio, — trazem em si uma *ratio naturalis*, uma adequação e uma legalidade invioláveis. Assim, o Direito é uma *raison écrite*, um código da natureza das coisas. É a expressão articulada da adequação nas relações da vida. A dialética inquieta dos gregos queria demonstrar tudo, o seu impulso formador queria mudar tudo. O direito adquirido é, para os romanos, o fundamento intocável da vida em comum. A elaboração conseqüente e sêca da doutrina dos direitos reais é uma prova da energia dêsse pensamento. Dess'arte, expande-se do direito para todo o pensamento o conceito de *ratio naturalis* e a convicção da inviolabilidade dos direitos adquiridos, a construção firme de uma ordem social sôbre a base de *direitos objetivos*, indiscutíveis em virtude da *naturalis ratio*, oferecendo-lhes base e conteúdo para a concepção do avanço da história rumo ao domínio universal civilizador de Roma (). Um mundo de conceitos novos penetra, assim, com o povo romano, no horizonte da consciência histórica. É como se se erguesse do mar um novo continente” (30).

Ambos os povos, o grego e o romano, divinizaram o culto do Estado, mas, mais aderente à vida prática, sentiu o segundo as vantagens de uma delimitação de faculdades no plano patrimonial, sem ferir em sua essência o caráter socialmente totalitário do Estado, cujo *imperium*, consoante observação de *Arangio Ruiz*, é supremacia “que só pode encontrar limites nos direitos essenciais do cidadão ou nas garantias conferidas por uma *lex publica*”. Sempre a idéia fundamental de *lex*, como vínculo normativo de faculdades, governando a totalidade do sistema político, que se desdobra em manifestações múltiplas de “*imperium*” e “*potestas*”.

Nota-se no Estado romano uma série de antíteses que, ao primeiro exame, surpreendem. Se o romano, como lembra *Mommsen*, sempre considerou a “soberania ideal do povo” uma idéia primordial e imperecível de seu Direito Público, nunca se lembrou de estabelecer uma ligação entre essa idéia e a de vida democrática, como ia culminar no radicalismo de *Rousseau*. Se a “*urbs*” foi sempre tida como o “valor supre-

(30) — Dilthey — *Hombre y mundo en los siglos XVI e XVII*, trad. de Eugenio Imaz, México 1944, pags. 20 e segs.

mo”, isto não obstante, só tardiamente logrou absorver os núcleos genéticos, ciosos de seus direitos políticos internos, não sendo demais notar que na esfera patrimonial foram sendo transferidos para os indivíduos autônomos e não para o Estado eminente os direitos de que antes se revestiam os “patres familias” (31).

Este respeito pelos núcleos domésticos, depois estendido aos núcleos corporativos, ainda mais se acentuava em relação aos povos integrados sob seu império, cujo direito nacional era reconhecido, sendo o direito romano aplicado muitas vezes apenas a título subsidiário (32).

Na realidade, o Estado romano, apontado tantas vezes como a máxima realização histórica do predomínio super-individual e uma expressão de violência organizada, não violentou os direitos locais e só tardiamente desintegrou o núcleo religioso — político familiar, não logrando, assim, constituir um sistema unificado de Direito, válido imperativamente para todos os indivíduos, indistintamente, em toda a vastidão de seu território.

A idéia de um sistema unitário e universal de Direito Positivo só aparece no século XVIII, quando a idéia de soberania se liga à de representação e se corporifica na unidade de um sistema coordenado de normas como expressão da “vontade geral”. Desde então ia operar-se a evolução do conceito de soberania, em função de conjunturas múltiplas de ordem cultural e econômica, até se delimitar como “poder originário do Estado de declarar, em última instância, a positividade do Direito” (33).

(31) — Daí, dizer-se que o Direito Romano foi, até muito tarde, um Derecho por excelência dos “patres familias”. Cfr. Von Mayer, *Historia del Derecho Romano*, vol. I, pags. 103 e segs.; vol. II, pags. 7, 280 e 386, Emilio Costa, *Storia del Diritto Romano Privato*; 1921, cp. I; Del Vecchio, *Il fenomeno della guerra e l'idea della pace*, pg. 71 e Bonfante, *Storia del Diritto Romano*, Roma, 1903, pag. 258. No Baixo Imperio, depois, entre o Estado e os indivíduos interpuseram-se, em lugar das “familias”, os órgãos corporativos urbanos e rurais, o que levou *Declareuil* a escrever: “A Cidade antiga tornara-se imperialista e unitária; o Estado imperialista e unitário resolvia-se em corporações e senhorias”. (v. *Rome et l'organisation du droit*, Paris, 1924, pag. 351 usque 359.

(32) — V. P. Krueger — *Histoire des sources du droit romain*, trad. de Brissand, Paris, 1894, pags. 154 e segs.

(33) — Cfr. a nossa “*Teoria do Direito e do Estado*” São Paulo, 1940, 1.^a parte.

Liberdade e personalidade

Dos comentários feitos às duas teorias divergentes sôbre a liberdade no mundo antigo, — atendidas as diferenças entre o grego e o romano, — já se depreende que entre elas não vemos a antinomia que, à primeira vista, parece insuperável.

Não nos colocando em uma linha de apreciação histórica absoluta, mas atendendo às variantes de cada cultura, às condições que assinalam e caracterizam as paisagens humanas através dos tempos, é-nos possível apreciar, de maneira mais compreensiva, a concepção que gregos e romanos tinham da liberdade individual. A nosso ver, a tese de *Benjamin Constant* resulta de uma apreciação do problema do ponto de vista da *liberdade política* (e não se pode negar que esta era exercida quase como uma função pública, como algo de ligado essencialmente ao “status” de cidadania), ao passo que a tese de *Jellinek* e de *Hauriou* decorre de considerações sob o prisma da *liberdade privada* (e não se pode negar que esta era concebida como um “claro” deixado ou consentido pela autoridade, e não como uma projeção da pessoa humana).

Dada a falta de correspondência entre o conceito de liberdade na esfera das atividades privadas (desde o matrimônio até os atos de comércio) e o exercício da liberdade no plano estatal, como uma função coletiva dos cidadãos, explica-se a divergência de opinião de estudiosos colocados segundo ângulos visuais diversos.

Para o homem moderno o Estado é, acima de tudo, um ordenamento jurídico protetor, um sistema de comandos que envolve tôdas as expressões intersubjetivas de vida, determinando a prática de atos e ditando abstenções, para garantir igualmente aos indivíduos e aos grupos o desenvolvimento de suas possibilidades. A liberdade do “cidadão”, é, pois, uma condição de garantia da liberdade do homem enquanto “indivíduo”, ou melhor enquanto “pessoa”, isto é, como um núcleo ético intangível, em tórno do qual se desenvolvem os círculos familiar, profissional, cívico, religioso, etc. Participando da elaboração do ordenamento jurídico estatal, o indivíduo situa-se, pois, em face do Estado, garantindo as zonas de sua projeção individual. Essa é a concepção que anima tôda a teoria do *Estado de Direito*, que se distingue pela correlação necessária

e harmônica entre a “liberdade pública” e a “liberdade privada”, tendo como conseqüência a crescente juridicidade dos atos de govêrno (34).

Em um Estado de caráter monista, como foi o antigo, como são os totalitários, desde o fascista até o soviético, tal correspondência entre liberdade política e liberdade civil não existe, nem é necessária. Não havendo o problema do indivíduo “perante” a ordem estatal, mas tão somente “pela” ordem estatal, não há direito individual que não seja mero “consecutivum” da autoridade, a qual pode arbitrariamente se delimitar para “permitir” a atividade individual. Passa, assim, despercebido o duplo momento da liberdade e, conseqüentemente, fundem-se os dois momentos ou aspectos essenciais da liberdade, correspondentes, de um lado, à posição do homem quando voltado para si mesmo, para a interioridade de sua consciência e a projeção de sua energia espiritual e, do outro, à posição do homem quando voltado para o todo social, sujeito ao sistema de valores do meio cultural em que vive. Em suma, em um Estado monista, — mesmo quando as liberdades privadas são um fato inconteste e até mesmo se acham consagradas em institutos jurídicos, — o que falta é a complementariedade e, mais ainda, a *funcionalidade entre a liberdade privada e a de caráter público*, o que equivale a dizer que é precária ou entra em eclipse a “consciência jurídica da liberdade” por falta da “garantia” que só pode resultar daquela complementariedade essencial.

O Direito é sobretudo um sistema histórico-cultural de garantias, e o “justo” não é senão a realização de um sistema social de vida que assegure civilmente a cada homem a afirmação e o livre desenvolvimento de sua singularidade pessoal. Podemos dizer, embora recorrendo à precariedade das imagens gráficas em problemas ético-jurídicos, que uma ordem social justa tem duas *coordenadas* (a liberdade pública e a liberdade privada), coordenadas essas que se cruzam no ponto em que se situa o valor central da “pessoa humana”, sendo impossível sem elas determinar qualquer das garantias devidas aos indivíduos e aos grupos.

De maneira geral, podemos dizer que uma situação pessoal se encontra jurídica e plenamente assegurada quando apresenta essa garantia

(34) — Donde talvez a identificação feita por Kelsen entre Estado e Direito, acelerando ou precipitando, em benefício de um rigor lógico-dogmático, o processo histórico-cultural de “jurisfação” crescente da vida estatal. Sobre os benefícios enganosos dessa teoria, cfr. nossas obras “*Teoria do Direito e do Estado*” e “*Fundamentos do Direito*”, São Paulo, 1940.

especial que resulta da correlação harmônica entre a liberdade civil e a liberdade política, ambas resultantes do valor da personalidade humana. “In abstracto”, a linha ideal de desenvolvimento da juridicidade perfeita ser-nos-ia dada pela série de pontos referidos, de maneira equidistante, às duas coordenadas da liberdade privada e da liberdade política, cujo centro de referibilidade e determinação é nosso valor como pessoa. Pois bem, na Grécia ou em Roma, a liberdade pública e a privada eram consideradas resultantes do Estado, esgalhando-se ambas do poder originário de império, — mesmo quando no plano dos fatos assim não acontecia, — ao passo que, em um Estado dualista, governantes e governados se ordenam em um sistema jurídico de atribuições e deveres recíprocos, e é o poder de império que resulta, secundariamente, da composição das duas liberdades fundamentais.

Explica-se, assim, como, no ambiente da cultura helênico-romana, o “exercício coletivo da liberdade” era considerado plenamente compatível com a ausência quase absoluta de “garantias jurídicas” aos indivíduos em sua vida privada, compreendendo-se a antítese de pontos de vistas acima lembrados. Por que, porém, não encontramos no mundo antigo a correspondência, cuja importância essencial julgamos ter demonstrado, entre as duas liberdades, nem a consciência plena do caráter jurídico dessa funcionalidade? É que, na antiguidade nunca se chegou a reconhecer inequivocamente o homem como pessoa, embora conjunturas políticas e econômicas já esboçassem tal reconhecimento no sistema do “*jus gentium*” ou em certos institutos jurídicos particulares. Ao espírito arguto de *Jellinek* tal verdade não passou sem reparo, merecendo especial menção estas suas palavras: “A mais notável diferença entre o Estado antigo e o moderno está na apreciação da personalidade humana. Na antiguidade, nunca se chegou a reconhecer o homem como pessoa” (35).

Pode parecer um pouco estranha essa afirmação a quem invoque as palavras já citadas de *Cícero* sobre a fundamentação do Direito na na-

(35) — Op. cit., pag. 573. Apesar de apreciar a matéria com grande equilíbrio, o mestre germânico fez uma aproximação demasiado excessiva entre o individualismo antigo e o moderno, não notando a falta de liame entre as duas liberdades. Essa posição de *Jellinek* talvez se explique em razão de sua própria doutrina, segundo a qual é o Estado que se delimita, para “consentir” esferas individuais de ação autônoma. Cfr. a propósito, a sua outra obra fundamental *Sistema dei Diritti Pubblici Subbiettivi*, trad. de Vittagliano, Milão, 1912, pags. 31 e 93.

tureza mesma do homem, ou o verso imortal de *Terêncio*: “Homo sum: nihil humani a me alienum puto ” (36).

Na realidade, porém, o conceito de *humanitas* mantém-se como algo abstrato e frio até e enquanto não se concretiza e ganha calor com a idéia cristã de “amor ao próximo”. Foi através da força luminosa da *pietas*, que o principio de *humanitas*, tão maravilhosamente desenvolvido pelos estóicos, adquiriu um valor vital, estabelecendo um liame essencial entre pessoa e liberdade, liberdade e direito, direito e justo.

Cícero, por exemplo, não ignora, mas antes proclama, que se da reta razão resulta a lei e desta o Direito, êste deve ser igual para todos, assim como comum a todos é a fonte originária da razão natural. Mas, acrescenta êle, essa identidade, excelente segundo “rerum natura”, não é possível na vida civil, onde são inevitáveis distinções fundadas em razões de origem e parentesco. (De Legibus — I, VII).

Não basta, em verdade, atingir-se a idéia de pessoa; necessário é que seja ela convertida no valor-fonte de todos os valores jurídicos, subordinando a si o conceito de cidadania, tendo a liberdade como sua projeção natural imediata, liberdade que não se biparte em *política* e *civil*, mas apenas se desenvolve em momentos que se integram substancialmente na unidade ética irreduzível de cada pessoa valorada em si mesma e em razão das demais pessoas.

Valendo-nos ainda da imagem das duas coordenadas oriundas do ponto crucial da pessoa humana, diríamos que a liberdade essencial, da qual as demais são meros aspectos ou momentos, se desenvolveria a partir do valor-fonte, (a pessoa humana) segundo pontos fixados com referência à abcissa da liberdade política e à ordenada da liberdade civil, sendo tanto mais perfeita em seu desenvolvimento quanto mais equivalentes as coordenadas entre si.

A polarização de todo o sistema político-social no sentido do valor da pessoa humana tem como consequência *imediata e absoluta* o reconhecimento de uma órbita de ação individual ao abrigo da interferência do Estado.

Jellinek, não obstante a sua tese de que “da qualidade de homem resulta histórica e logicamente como consequência necessária, somente o

(36) — *Terêncio* — *Heautontimorumenos* — v. 77. Lembre-se ainda o fragmento de *Hermogeniano*: “hominum causa omne jus constitutum sit” — (2 — D. De statu hominum, I, 5).

dever, e não o Direito em relação ao Estado”; apesar de declarar que “a personalidade jurídica é criação do Estado”, não pode deixar de reconhecer que a conquista histórica do valor da pessoa implica em uma auto-limitação da soberania: “a soberania do “Estado é uma soberania sobre homens livres, isto é, sobre pessoas. Reconhecendo a personalidade do indivíduo, o Estado limita-se a si mesmo” (37).

“A soberania do Estado, acrescenta o ilustre jurista, é um poder objetivamente limitado, exercido segundo o interesse geral. É um poder que se exerce sobre pessoas, as quais não lhe estão subordinadas em tudo e por tudo, isto é, sobre homens livres. Ao membro do Estado pertence, portanto, um *status*, no qual ele é o senhor absoluto, uma esfera isenta do poder estatal, uma esfera de liberdade que exclui o *imperium*. É a esfera da liberdade individual, do *status negativus* ou *status libertatis*, na qual os fins estritamente individuais podem ser alcançados mediante a atividade livre do indivíduo” (38).

Eis aí o *status libertatis* reconhecido como *status* fundamental, de que os demais, o *status civitatis* e os *status activae civitatis* são especificações necessárias, cuja correlação e alargamento marcam o processo gradual da juridicidade da vida política.

Não nos iludamos, porém. Mesmo quando não se admitia que houvesse barreira de interesses privados capaz de se contrapor ao “imperium”, na realidade a ordem jurídica pressupunha um mínimo de liberdade civil irreduzível à cidadania. O mesmo Cícero que prega a necessidade de entregar-se o indivíduo inteiramente à pátria, porque de todo lhe pertence, é o primeiro a proclamar a supremacia da lei, a que obedecem os mares e a terra e a vida humana, lei a que os magistrados se subordinam, assim como o povo se subordina aos magistrados: “et enim magistratibus leges, ita populo praesunt magistratus” (39).

Não resta dúvida, contudo, que da idéia de pessoa não emanava a “libertas” como um seu corolário imperativo, implicando em uma distinção entre ligação social e ligação política, em uma correlação jurídica entre o “poder do Estado” e a liberdade, em todos os seus planos, entre o geral e o particular, o público e privado.

(37) — Jellinek — *Sistema*, cit. pags. 93 e 95.

(38) — op. cit., pag. 97.

(39) — *De Legibus* — II, II, III, I.

Apesar de tôdas as manifestações de “humanitas” estávamos ainda em face de um personalismo incipiente, como é incipiente e pouco fecundo qualquer personalismo só capaz de compreender a pessoa alheia através do prisma da personalidade própria, projetando-se o próprio “eu” sôbre as demais criaturas humanas, cujos valores, dess’arte, só se vislumbram como reflexo. O personalismo autêntico implica em uma transcendência do “ego” e do “alter” mediante a síntese superior do “nós”, atingindo-se a compreensão da humanidade como espírito e liberdade.

Não basta, em verdade, respeitar o próximo como um prolongamento de nossa “própria” dignidade, porque é preciso integrar-nos na plena consciência do valor espiritual da personalidade. Onde não há compreensão do espírito não se alcança o valor objetivo da “pessoa”, nem logra plenitude o conceito de “humanitas” como base de uma concepção universalista do Direito.

Como lembra *Max Scheler*, “o espírito” é objetividade, a possibilidade de ser determinado pela maneira de ser dos objetos mesmos”; enquanto a pessoa não se põe como ente espiritual, não é algo de objetivo, suscetível de ser pôsto como fim: “nada pode chegar a ser fim sem que tenha sido objetivo. O fim está fundado sôbre o objetivo” (40).

Para o homem moderno, a liberdade é um valor que necessariamente se inclue no “dever ser” da personalidade. A concepção universal da liberdade é uma expressão do conceito universal de pessoa, pela consciência de que cada ser humano é uma coisa preciosa em si mesma.

Os antigos, ao contrário, como sagazmente observa *Benedetto Croce*, afloraram, mas não chegaram a possuir o pensamento de um valor espiritual comum à humanidade tôda. “O conceito de humanidade, escreve o pensador peninsular, só foi atingido pelos filósofos antigos em locubrações abstratas, jamais aptas a apossar-se de tôda nossa alma, como se dá com os pensamentos profundamente pensados e com o Cristianismo. É o que *Paulo Orosio* expressa, nas suas *Historiae adversus paganos*, com um tom que nenhum filósofo greco-romano poderia empregar: “Ubique

(40) — *Max Scheler* — *Ética*, trad. de Rodrigues Sanz, Madrid, 1941, t. I, pag. 61 e segs. e *El puesto del hombre en el cosmos*, trad. de José Gaós, Buenos Aires, 1943. Lembrem-se as belas observações de Francisco Romero (*Filosofia de la persona*, Buenos Aires, 1944, pag. 41 e segs.) sôbre o centrifugismo da pessoa e sua transcendência: “su ser es transcender”. Em sentido análogo as magníficas páginas de Recasens Siches em *Vida humana, sociedad y derecho*, México, 1940, cap. IX.

patria, ubique lex et religio mea est” () À virtude do cidadão sucede a virtude do homem, do homem espiritual” (41).

Para o mundo antigo, como para tôdas as tentativas, conscientes ou inconscientes de ressurgimento de seus valores políticos, o homem vive para o Estado e dêste recebe o galardão da liberdade; para a cultura jusnaturalista, em contraposição, o indivíduo é valor positivo e real, a que o Estado deve se subordinar de fôrma absoluta. Daí resultou a antítese que ainda hoje agita o sistema da Ciência do Direito, e governa o conflito das ideologias, impondo a necessidade de uma síntese superadora de universalismo e individualismo, “imperium” e “libertas”, como assinalou *Otto Gierke* em passagem lembrada por *Kelsen*:

“Para descobrir os cimentos indestrutíveis que a ciência moderna constituiu como base de todo o edifício do Direito político, é preciso recordar que incumbe à ciência e à vida de nosso tempo a tarefa de resolver em uma unidade superior duas direções fundamentais contrapostas da ciência política. Uma delas, aceitando o geral e o coletivo como única realidade, chegou a negar o elemento jurídico do Direito público; a outra, não reconhecendo outra realidade além da do individual, chegou a destruir o conceito do Estado” (42).

Quem quer que se empenhe na solução dessa antítese poderosa não poderá contestar a premente necessidade de volver os olhos para as raízes do problema, analisando na *polis* e na *urbs* um valor de liberdade que ainda não se ligara, definitiva e irrefragavelmente, à idéia central de *personalidade*; liberdade que se confundia, substancialmente, com a idéia de igualdade; liberdade que muitas vêzes não era senão a igualdade mes-

(41) — Croce — *Teoria e Storia della Storiografia* — Bari, 1920, pags. 186 e 187. As palavras de Orosio repetem a doutrina de São Paulo, que proclamara dramaticamente a dignidade do “homem novo”, que não é judeu nem gentio, circunciso ou incircunciso, bárbaro, cita ou escravo, mas apenas “homem em Cristo”. Entre a objetivação e a universalização da idéia de pessoa e a visão do homem como “criatura” destinada a um mesmo fim transcendente, existe uma correlação digna do maior realce. Para maiores esclarecimentos sôbre nosso pensamento nesta materia v. *Fundamentos do Direito*, São Paulo, 1940, pag. 304 e segs.

(42) — Otto Gierke — “*Die Grundbegriffe des Staatsrechts und die neuesten Statsrechtstheorien*”, cit. por Kelsen — *Teoria General del Estado*, Labor, 1934, pag. 494.

ma no exercício da vida política, sem reflexos diretos e imediatos no plano das garantias da vida privada (43).

Como pondera *Alfredo Ravá*, o prius do Direito é “a exigência ética fundamental de ser o homem reconhecido e tratado como pessoa”, o que, no seu aspecto formal, se exprime pela idéia de “pessoa jurídica” e, em seu conteúdo substancial, consiste na idéia de “liberdade” (44).

Foi o sentido dessa comensurabilidade que faltou ao mundo greco-romano, onde a idéia de pessoa não foi *prius* da ordem jurídico-política.

Sendo a religião, a moral, a economia e o Direito simples elementos integrantes da *vida política*, o indivíduo só tinha, em regra, dimensão moral, enquadrada no sistema geral do Estado, identificando-se o bem particular com o bem público, cabendo razão a *Zeller* ao apontar, como um dos defeitos de cultura helênica, a falta de um conceito universal de *humanidade*.

Havia, pois, um tipo especial de liberdade, que só brilhava em sua plenitude quando o cidadão afirmava a sua vontade dentro dos limites da “polis”, decidindo no tumulto das assembléias: era a liberdade incipiente do homem como momento de uma vivência coletiva, identificada com a liberdade ético-religiosa da “polis”, semelhante até certo ponto, guardadas as diferenças de civilização, à trágica liberdade do “homem massa”, do “homem-raça”, do “homem-nação”, ou do “homem-classe” de nossos dias, ditada pelos imperativos de uma “ideologia” qualquer, que, como um sistema cerrado e intolerante de idéias, acaba dominando os corações e as inteligências, com o sacrifício dos valores supremos da pessoa humana.

(43) — A afirmação de *Benjamin Constant*, inicialmente lembrada, de que se tratou de uma *liberdade coletiva*, é substancialmente exata, desde que não seja esquematizada. Nem é demais lembrar que foi *Hobbes*, ao que nos parece, o primeiro autor a assinalar essa característica da liberdade no Estado ateniense ou Romano: “A liberdade da qual se faz menção tão freqüente e honrosa na história e na filosofia dos antigos gregos e romanos, e nos escritos e discursos dos que dêles receberam tôda a sua educação em matéria de Política, não é a liberdade dos homens particulares, mas sim a liberdade do Estado, que coincide com a que cada homem teria, se não existissem leis civis, nem Estado, em absoluto (. . .) Atenienses e romanos eram livres, o que quer dizer: Estados livres” (v. *Leviathan*, II Parte, cap. 21).

(44) — Cf. *Ravá* — *I diritti sulla propria persona nella scienza e nella filosofia del diritto*, Turim, 1901, pags. 149 e segs.

LA MYSTIQUE DE LA MORT ET LA PHILOSOPHIE CONTEMPORAINE

*Pr. Dr. FRITZ - JOACHIM
VON RINTELEN*

Aucune génération, sans doute, n'a été mise en face de la mort subite d'une façon plus fréquente et plus inattendue que la nôtre. Le nombre des victimes des deux grandes guerres, surtout parmi les jeunes, dépasse toute mesure. La mort prématurée et la préparation qu'elle exige restent parmi les questions les plus urgentes qui nous soient posées à tous. Trouver le sens de la mort a été notre souci le plus pressant, mais ceci ne vaut pas seulement pour la génération actuelle. Ce problème de notre destinée a toujours été, spécialement en Allemagne, l'objet de réflexions très profondes.

Mais de nos jours, il y a plus. La sensibilité commune est dominée par une philosophie de la pure "finitude", c'est-à-dire, une conception du monde qui n'a plus la possibilité de regarder au-delà de ses limites finies. Nous sommes complètement enfermés dedans. En même temps, la mobilité et le néant de l'existence sont fortement soulignés, d'où une certaine mystique de la mort dans la structure interne de notre sentiment du monde. Cette mystique de la mort ne fait que se manifester plus fortement dans cette philosophie de la finitude. On pourrait même parler chez nous presque d'une complaisance dans la pensée de la mort. La mort devient pour ainsi dire le centre, c'est un devoir de l'appeler, de la célébrer, sinon de la chercher. C'est pour la mort que la vie existe.

Nous nous représenterons d'abord la rencontre avec la mort en pleine clarté et sans illusions, telle qu'elle apparaît chez Heidegger; nous considérerons ensuite la mort entourée du pathos qui nous a conduits par un total scepticisme à l'impasse actuel.

L'existence toute entière est vue par Heidegger dans son rapport avec la mort. La finitude n'a d'autre but que la mort temporelle qui devient l'élément stable et constitutif de notre vie essoufflée. La mort est immanente à tout ce qui passe et décline. Ainsi nous vivons perpé-

tuellement dans l'étreinte de la mort qui est "la possibilité la plus propre de l'existence".

Dans "l'anticipation" de cette possibilité, nous conquérons "la liberté pour la mort" qui nous "met devant le néant". Selon Sternberger nous avons alors devant nous une "mort comprise". La mort nous est apparue à travers nos amères constatations et nous la regardons comme un phénomène intéressant.

C'est là que veulent aboutir les multiples tentatives de glorification de la mort. Pour l'adoucir, on la compare au sommeil et au rêve. On essaie d'aller encore plus loin et de dire que la mort seule accomplit l'union au Tout, rassemble toutes choses et en confirme l'unité. La mort finalement hausse l'être et lui donne son sens. Rilke, par exemple, célèbre la mort comme un sommet, une promotion suprême et le passage peut-être à une réalité nouvelle, mais impersonnelle. Désirant se tourner exclusivement vers la terre, Rilke doit nécessairement voir dans la mort quelque chose de familier, sans rien d'étrange. "O! terre! pour toi, la sainte inspiration c'est la mort familière". Plus tard, Rilke ressent, pourtant quelque chose d'étrange dans la mort: pensons à l'agonie de Malte Laurids Brigge et au poème "der Tod".

La situation est encore toute autre, quand la mort devient le cœur de la vie, quand le sentiment, le désir sinon la recherche de la mort refoulent la joie de vivre. Cette tristesse s'est exprimée déjà chez les Grecs, mais seulement de façon occasionnelle et le plus souvent à la fin d'une tragédie. La mort apparaît chez Eschylle comme l'amie qui sauve de la misère et du chagrin. Nous sommes saisis de tristesse devant les plaintes d'Ajax chez Sophocle: "Tombeau, doux caveau de mort, me fais-tu signe?" Créon dans Antigone s'écrie: "O mort d'airain, viens, afin que plus jamais le feu du jour ne monte devant moi". Platon parle du pôle dominant que représente la mort et plus tard, les Romains connaîtront le "taedium vitae".

Dans le monde chrétien, la perspective de l'existence céleste donne à la mort une autre valeur. Ne parle-t-on pas de l'anniversaire du sacrifice des martyrs, des "natalitia", de la naissance au ciel, conception qu'on trouve déjà dans la pensée stoïcienne? En plein Moyen-Age, François d'Assise chante la mort: "Sois loué, Seigneur, par notre soeur la mort corporelle à laquelle n'échappe aucun homme vivant!" Mais il ajoute: "Malheur à ceux qui meurent dans le péché mortel!" car la fau-

cheuse des danses macabres peut venir tout à coup. La crainte pour le salut de l'âme s'accroît dans le bas Moyen-Age et trouve une expression bouleversante dans le combat quotidien de Luther pour la certitude de l'état de grâce.

Nous ne pouvons nous arrêter davantage aux détails historiques. Il nous suffit de constater comment cette sympathie pour la mort, qui est de tous les temps, s'insinue dans notre pensée.

Maurras a écrit vers 1920 que, nous autres Allemands, nous étions spécialement attirés par la mort. Ce jugement étonne au premier abord et paraît injuste. Pourtant, ce que dit Maurras, se manifeste encore non seulement chez les mystiques tardifs, mais au temps du baroque et surtout dans le romantisme qui correspond si bien à notre sensibilité fondamentale.

Le débordement, la passion de la vie et l'épanouissement du sensible au service à la seule gloire de Dieu vont de pair à l'époque du baroque avec l'antithèse de l'horreur et de l'exaltation de la mort. Valter Rehm rappelle à ce propos comment Shakespeare creusait déjà l'angoisse de la mort dans "le roi Jean". Dans le monde espagnol surtout, nous rencontrons chez Sainte Thérèse et Saint Jean de la Croix un désir de la mort à la fois mystique et très sensible. Des sentiments semblables s'expriment chez Bellini lorsqu'il peint les extases de l'âme et des sens envahis par l'Esprit. N'oublions pas Rubens, Ribera, Murillo. De même les extraordinaires représentations de la mort aux sanglants débordements trahissent dans le baroque allemand une curieuse complaisance. Il s'agit pourtant ici d'un monde où l'on croit à la foi chrétienne et où l'immortalité de l'âme individuelle semble succéder tout naturellement à la mort.

Il en va tout autrement dans le romantisme allemand. La mort est l'instant romantique par excellence où l'homme libéré de ses limites étroites, de ses chaînes et de la prison de son existence temporelle et individuelle, passe dans l'Infini, dans le Tout impersonnel. La mort délivre de la déchéance temporelle par rapport à la nature. C'est dans la mort seulement que nous retrouvons par un mystérieux anéantissement où se dissout la personnalité, l'union à la nature notre mère. Pensons aux romantiques allemands, à Friedrich, Schlegel, Novalis, Schleiermacher: "La mort est le principe qui romantise notre vie. C'est par la mort que la vie se fortifie" dit Novalis.

Notre désir du Tout devient nostalgie de la mort. Ainsi, entrons-nous, dans la nuit, le sommeil, la sainte mort, en nous dépassant nous-mêmes et en allant nous perdre dans l'Univers.

Ces idées sont très sensibles aussi chez Hölderlin. Une volupté dyonisiaque de la mort pénètre d'après lui l'existence toute entière. Cette volupté se dégage de ce que la nature a d'obscur, de cette force qui menace tout en attirant, et elle brise successivement toutes les formes.

L' "Empédocle" de Hölderlin est tout rempli de cet amour de la mort. Finalement, le héros va chercher volontairement la mort dans le cratère de l'Etna, se que Totila avait déjà pensé faire avec tous ses Goths.

Dans le romantisme tardif et décadent, la volupté et l'enthousiasme de la mort prennent une marque de plus en plus fortement dyonisiaque. Richard Wagner et Nietzsche, en dépit de leurs oppositions, se donnent ici la main. La glorification de la mort chez Wagner, en particulier la mort d'amour de Tristan, inconsciente mais suprême volupté, donnent un exemple saisissant de cette mentalité. Nietzsche demande même de consacrer à la mort les plus belles fêtes et célèbre la mort librement choisie — le mot suicide est ici évité — où le "saint négateur" retrouve sa propre grandeur. Mais si la chute tragique dans la mort a lieu précisément à l'apogée de la jeunesse, alors le sens authentique de la pensée niethschéenne se trouve pleinement accompli. C'est pourquoi se répète de nos jours la parole de Hans Johst: "C'est une folle volupté que d'être jeune et de connaître l'extase de la mort".

Mais cette nostalgie de la mort si particulière porte des traits morbides. C'est une déviation curieuse du vouloir vivre que de chercher son accomplissement dans l'anéantissement de soi, sous prétexte que chaque individualité se dissout. N'est ce pas oublier tout à fait la valeur personnelle de l'existence du moi qui recèle de si hautes possibilités qu'elle exige au delà du temps et promet une durée éternelle?

À la question de la mort, nous pouvons apporter six réponses, qui ont été formulées, tour à tour, dans l'histoire. Considérons:

- 1° Le nihilisme élémentaire.
- 2° L'oubli de la mort et la recherche de la seule joie terrestre.
- 3° Le naturalisme dépersonnalisant.
- 4° La glorification consolante de la mort.

5° L'effort pour trouver des intermédiaires entre l'immortalité et le complet anéantissement.

6° La perspective de l'espérance.

* * *

1° Le nihilisme élémentaire.

La mystique de la mort dans la philosophie contemporaine de la finitude est une expression de la misère et du désespoir, qui nous viennent des siècles passés et qu'un scepticisme sans frein a rendus plus manifeste. Il y a sans aucun doute de la grandeur à s'avouer définitivement sa position en face du néant et du vide. La fin de la vie est le commencement du non-être. Mais cette sincérité consécutive à la destruction des forces spirituelles n'apporte aucune réponse à la question même de la vérité. Précisément, cette fascination que la mort annonciatrice du néant exerce sur des contemporains, montre qu'ils sont attirés par elle comme par un aimant, qu'ils ne sont plus libres dans leur pensée et qu'ils n'arrivent plus à dominer la question. La mort en soi devient l'entrée dans le vide absolu dès lors qu'on a perdu l'idée de la plénitude absolue de Dieu. Il ne reste plus devant la mort qu'une seule attitude possible: l'abandon et l'acceptation dans un silence stoïque.

Cette affirmation du tragique se manifeste bientôt infécond et nous nous trouvons devant une mort glacé. Il ne convient plus devant la mort d'accuser le christianisme d'être l'ennemi de la vie, ou bien il faut se précipiter dans la vie en l'acceptant pleinement, mais cette attitude superficielle n'est plus guère possible aujourd'hui. Dans les dernières décades, nous autres Européens, nous avons vu de trop près, l'horreur que nous avons par notre faute attirée sur notre existence et nous savons la dégradation qu'implique tout effort humain dans le temps et dans l'histoire.

2° L'oubli de la mort et la recherche de la seule joie terrestre.

La Renaissance assurément connaissait encore l'enthousiasme de la joie terrestre. Elle croyait à la valeur éternelle de la gloire que l'homme reçoit, pendant et après sa vie. Elle le pouvait, car elle ne s'arrêtait pas au scepticisme et s'imaginait partager la confiance des Anciens dans le monde. Aussi reconnaissait-elle fermement le caractère absolu de l'esprit tout en supprimant la tristesse destructive. Ce caractère absolu

était admis et cultivé par le Moyen-Age, il continuait d'agir dans la Renaissance.

La situation devient plus difficile au "siècle des lumières", de l' "Aufklärung", qui ne connaît que la pure utilité et ne sut pas résoudre la question de la mort. Ensuite, le nouveau positivisme abandonne expressément ces problèmes. Il ne connaît que les données sensibles et sa sobriété, son scepticisme et son attachement exclusif au concret lui enlève la force de conduire les hommes à travers ce que leur existence a de périlleux et de problématique. Le positivisme n'apporte nullement la réponse, dont l'homme a un si pressant besoin, quand il se met en face de la situation.

3° Le naturalisme dépersonnalisant.

Déjà les Averroïstes au XIII^e siècle comme Siger de Brabant mettaient en question l'immortalité personnelle, car ils étaient naturalistes, c'est-à-dire, qu'ils reconnaissaient seulement les forces de l'instinct vital. Dès lors, ils ne pouvaient dépasser le plan naturel en ce qui concerne la mort. Il n'y avait pour eux que le rythme de la vie et de la mort conforme à l'ordre de l'univers où toute vie doit disparaître. L'âme retourne à l'intellect universel de la Nature. Voilà encore une fois admise la disparition de la personne humaine individuelle, bien que souvent la sensibilité panthéiste (qui assimile Dieu et la nature) célèbre avec emphase la mort comme l'accès à l'universel et souvent comme une délivrance de la douleur terrestre. Dès lors l'homme doit absolument être placé dans la série des autres êtres de la Nature et il faut détruire l'idée de personne. Ces vues nous touchent de très près aujourd'hui où l'on croit l'instinct et le sentiment appelés à nous donner les réponses suprêmes plutôt que l'esprit personnel. La conscience romantique elle aussi est souvent caractérisée par cette mentalité quand les sentiments dyonisiaques y prédominent.

4° La glorification apaisante de la mort.

Nous avons déjà parlé de la mort fêtée comme l'accomplissement dernier de l'existence terrestre, ce que amène à la glorification sinon à la recherche de la mort, surtout chez les romantiques, et les tragiques contemporains. Nous avons l'impression qu'il s'agit en pareils jugements d'un phénomène d'euphémisme fréquent dans la vie psychologique. Les sombres puissances se trouvent revêtues des attributs consolants et apai-

sants du beau et même du divin, pour être conjurées, de même que les Grecs appelaient hospitalière la périlleuse Mer Noire. Ici, encore une fois, la réponse exprime une atmosphère sentimentale. La question qui nous presse n'est pas dominée et dépassée par l'esprit. On vient à ne voir dans la mort qu'un instant béni de rassaisissement. Cette conception paraît d'autant plus frappante qu'elle veut se maintenir dans une pure temporalité, attendant notre dissolution dans l'universel ou laissant ouverte la question de notre situation après la mort.

5° Les formes intermédiaires entre l'immortalité et l'anéantissement complet.

Beaucoup ne tirent pas les conséquences dernières de la finitude terrestre. Il faut alors trouver des formes intermédiaires entre l'existence terrestre et l'immortalité personnelle. L'idéalisme allemand du siècle dernier le dit expressément. N'est-il pas lui-même une forme intermédiaire entre le théisme et le panthéisme, entre la foi en Dieu et la foi en une nature divinisée? A la différence de Goethe, nous trouvons des pensées analogues, par exemple, chez Schiller lorsqu'il pense que l'attitude esthétique suffit et qu'il y a "immortalité vraie lorsque l'action vit et se poursuit" (Lettre à Goethe du 6 juillet 1796). "Vis dans le Tout! Quand tu seras depuis longtemps disparu, il demeurera".

Pensons, en outre, aujourd'hui à Rilke, qui veut inclure dans la finitude le soi disant au-delà, cette "grande unité" où "les anges" sont chez eux. Il pense qu'ainsi la mort et Dieu ne nous sont plus étrangers et lointains. Nous percevons, suivant Rilke, des voix immatérielles et ne cessons de recevoir des nouvelles de l'empire des morts, qui est plus près du royaume des valeurs éternelles; une fois dépouillés de ce que nous avons aimé, nous parvenons à la limite extrême de cet empire qui alors n'est plus séparé du bonheur et de la souffrance terrestre et qui représente presque un double de l'existence finie ou un complément spirituel au royaume terrestre. Il n'y a pas d'autre immortalité à évoquer. Ce serait aller trop loin, car la conscience de l'homme porte "l'apparence de l'injustice". La Nature nous ramène à l'ouvert, au silence, à la perfection, à la pureté. Quant à l'éternel pour elle, c'est un courant, un perpétuel devenir où toute différence s'éteint et s'estompe et où les séparations sont inconnues. Les différences ne sont que le jouet trop fragile de la terre.

Après la mort ne parvient que la plainte audacieuse de cette musique dont parle la légende antique de Linos, surtout quand "un jeune homme presque parfait disparaît subitement pour toujours". Cette musique parle immédiatement au sens, remplit le vide et supprime la tristesse.

Nous pourrions donner bien d'autres exemples des formes intermédiaires analogues à ce que nous venons de décrire. L'homme contemporain doué de sensibilité esthétique a beau par timidité métaphysique, accepter souvent ce genre de pensée. Mais à une époque aussi difficile que la nôtre, cette attitude ne tient pas et ces adeptes tendent d'une manière, semble-t-il, irrésistible au radicalisme négatif de la philosophie existentielle de Sartre ou à des idées plus positives.

6° La perspective de l'espérance.

La mort dans la perspective de l'espérance prend un tout autre visage: "Toute nos actions et nos pensées, dit Blaise Pascal, doivent prendre des routes si différentes, selon qu'il y aura des biens éternels à espérer ou non". C'est une attitude essentiellement différente des précédentes que d'espérer l'accès et l'élévation de la personne humaine à une nouvelle dimension de l'être après la mort. L'esprit sort du cadre de ses représentations, mais atteint pourtant une conception en harmonie avec la valeur essentielle de l'individu. On raconte, par exemple, qu'un jeune gentilhomme condamné à mort et qui se rongait de désespoir, entendit Sainte Cathérine de Sienne parler de l'espérance que comporte la mort du croyant, avec une telle vivacité qu'il attendit sa dernière heure comme une fête et comme une consécration.

Peut-être est-ce le seul chemin possible pour dominer la mort, non seulement en désir, mais en fait et pour opérer la transformation de l'homme. L'être finalement ne périt pas totalement, mais passe à l'éternité. Jean Paul pense également que la mort est une élévation et qu'elle seule peut réaliser en nous la pureté et le sublime.

C'est pourquoi le sens profond de l'homme c'est cet appel à dépasser la nature. La réalité de l'existence n'est pas dévalorisée pour autant. Ce que la vie a de bon, reçoit sa noblesse et son sens ultime. Il doit être assumé dans l'intériorité même de Dieu.

Nous voudrions donc introduire ici maints points de vue, qui permettraient de donner une signification à la fin de l'existence et au sérieux

de la mort: l'attente de la mort, le memento mori possède une force purifiante. Il oblige à chercher le sens de la vie dans une réalité qui est plus que la vie, plus que la simple vie. En outre, dans son centre le plus intime la personne humaine a une valeur imprescriptible et ne recouvre pas un néant radical. C'est pourquoi sa plus haute puissance d'amour ne lui est pas donnée pour l'instant.

La connaissance latente du sérieux de la mort nous garde contre l'agitation vide et la pure volupté. Le fameux drame de Hugo von Hofmannstehl, "Jedermann", veut opérer une purification dans ce sens. La mort parle à la conscience de l'homme et lui présente les réalités dernières, ceci non seulement dans la vieillesse. En pensant à elle nous approchons l'essentiel. C'est ce que dit le mot profond de Jaspers: "Ce qui demeure essentiel en face de la mort, est rendu existant".

Mais en dépit de toutes les assurances, la mort est une marche vers l'incertain, un adieu profondément triste à tout ce que notre existence a d'aimable et un départ pour la dernière aventure. Il n'est pas étonnant que l'âme du croyant reconnaisse la grande souffrance de la mort comme une rude punition, comme la "dette du péché".

On ne peut plus ici éviter la question du sens de la mort, sinon en s'illusionnant soi-même. Cette question est ancrée au plus profond de notre être. Si l'existence n'est pas complètement caduque, si elle a quelque valeur, alors dans sa totalité, elle indique quelque chose au delà d'elle-même, car toute valeur tend à ne pas disparaître.

Mais nous ne parlons ici que de la mort humaine. Nous trouvons la réponse dans l'intuition d'une valeur suprême, si nous faisons abstractions des révélations religieuses ou des arguments rationnels qui s'appuient sur l'idée d'immortalité de l'âme. Il s'agit de savoir si nous attribuons à la personne humaine, à l'âme humaine en tant que telle, une valeur essentielle, une valeur infinie. Est-elle si différente des êtres terrestres au point de ne pouvoir ni être assimilée à la pure Nature, ni demeurer dans une négativité absolue? Son noyau est-il soustrait à la finitude spatio-temporelle en vertu des tâches qui s'imposent à l'homme et qu'il peut en partie remplir? Alors, de par sa valeur même, la personne humaine est destinée à l'éternité et c'est dans cette pensée que se recontrent l'humanisme qui proclamait la dignité humaine, la conscience de la personnalité qui caractérisait l'époque classique, la nostalgie de l'infini chez les romantiques, enfin la foi dans la vérité religieuse.

C'est une erreur radicale que de voir dans l'immortalité un simple besoin égoïste de conserver sa vie, et non pas l'idée d'une valeur personnelle à accomplir. Cette manière de juger passe encore autant du rationalisme, dont le sentiment utilitaire se borne exclusivement à insister sur l'éthique de la récompense et de la punition et sur l'idée d'immortalité qui s'y rattache. Lessings, Shaftesbury et Kant ne tardaient pas à réagir contre cette mentalité.

Platon dit un jour à propos de l'immortalité personnelle que de même que la mort sort de la vie, de même la vie doit sortir de la mort. Mais, pour lui, la vie spirituelle est, au fond, amour. Sous cet aspect de Platon, nous atteignons alors sans peine et sans rien forcer, l'idée qui reliera l'amour à la valeur suprême et lui confèrera un dynamisme ne lui permettant de s'achever que dans l'infini.

Une autre idée doit être amenée ici. L'amour comme nous le savons, se tourne toujours aussi vers la valeur la moins subjective possible, mais que nous rencontrons seulement d'une façon très limitée dans l'existence finie. Considérons comment la philosophie moderne de la finitude assume le néant et la caducité de notre existence, comment s'impose cette idée d'un certain élément qui échappe à nos calculs et qui rend toujours notre existence nécessairement précaire. Et pourtant, nous portons dans notre cœur une connaissance de la perfection de l'idéal. C'est peut-être une indication que nous montre très nettement que chaque esprit humain connaissant des valeurs peut encore trouver sa véritable patrie dans un degré supérieur d'existence. Car rien ne se laisse complètement réaliser. Tous les efforts les plus nobles, toutes les entreprises les plus audacieuses se brisent. Ce n'est pas du monde évidemment que provient cet amour de la valeur que rien ne saurait apaiser. Cet amour n'est-il pas un souffle et un signe qui nous vient d'un plan qui nous dépasse et nous transcende et dans lequel personne, amour et valeur trouvent enfin leur sens authentiques. C'est, seulement, que ces réalités peuvent trouver leur complément total. L'amour de la mort se comprendrait sans doute, pour arriver à cette percée qui nous arrache au temps et à l'espace. Mais cet amour de la mort négligerait la valeur essentielle de l'existence humaine finie, son pouvoir de créer de la valeur à travers joies et souffrances. Seule, cette activité, qui accomplit l'essence de la personne humaine, lui permet, semble-t-il, d'aspirer avec quelque mérite, à la durée éternelle et de contribuer à donner un sens imprescriptible à son existence aussi bien qu'à son bonheur terrestre.

KIERKEGAARD E AS ORIGENS DO EXISTENCIALISMO

Nicola Abbagnano ()*

Nos meados do século passado, quando era muito acentuada a influência da filosofia hegeliana, aparece a obra de um estranho e solitário filósofo dinamarquês, sobre o qual discorrerei hoje. Esse filósofo é Sören Kierkegaard.

O momento histórico parecia o menos propício para se ouvir uma voz como a de Kierkegaard, pois a filosofia hegeliana tinha feito penetrar nos espíritos a convicção da plena e perfeita racionalidade do mundo, através do princípio de que a história humana é um desenvolvimento necessário, em que nada é inútil, tudo o que deve acontecer infalivelmente acontece, realizando o espírito todas as suas conquistas, de maneira plena, inteira e perfeita.

Como Hegel dizia, o espírito humano estava reconciliado com a realidade, com a história, sentindo-se amparado, em seu caminho, pela própria força que habita a história. Era esse espírito uma razão absoluta, que, não conhecendo limites, não podia conhecer derrotas nem desditas.

Nesse deísmo racionalístico que Hegel havia feito prevalecer na cultura alemã e que estava penetrando a cultura européia, Kierkegaard representa uma voz discordante, que no momento não foi ouvida e que só muitas décadas depois começou a ressoar claramente, fazendo compreender os ensinamentos que trazia.

Na biografia da singular figura de estudioso que foi Kierkegaard, nada existe de verdadeiramente importante e significativo. Filho de próspero comerciante, destinava-se êle a uma carreira religiosa. Ingressou na Universidade de Copenhague, em 1830, e dez anos depois obtinha o certificado de teologia, que lhe permitia exercer o ministério pastoral.

(*) Conferência pronunciada em São Paulo, em 29 de Abril de 1949, na Faculdade de Filosofia, a convite da Reitoria da Universidade de São Paulo. Texto taquigrafado, não revisto pelo autor.

Mas, não seguiu a carreira, passando a viver do pequeno rendimento que herdara do pai.

Poucos são os episódios de sua vida e que, em outro homem qualquer, resultariam insignificante. Um noivado com uma jovem de 16 anos, Regina Olsen, desfeito um ano após, sem qualquer motivo aparente; mais tarde, um jornal humorístico de Copenhague — “*O Corsário*” — à semelhança do que fazem as publicações desse gênero, pôs-se a caricaturar o nosso bravo filósofo que, certamente, sob alguns aspectos, oferecia o flanco à crítica; por fim, nos últimos anos de sua vida, entra em polêmica com a Igreja Oficial, com a Igreja Protestante, de Copenhague, que era dirigida por um hegeliano, Hans Martensen.

Episódios, portanto, destituídos de qualquer dramaticidade, mas que para a vida desse filósofo se revestem de uma importância singular e absolutamente inadequada à sua própria entidade. O noivado, e seu rompimento, constituíram para êle um verdadeiro drama.

Existe o “*Diário*”, que regista as memórias do filósofo. Nesse livro, Kierkegaard anotava as suas impressões e as suas meditações, através das quais se podem acompanhar todos os sucessos que se refletiam, de maneira trágica, em seu espírito. Os próprios laços familiares, aquelas relações que pudemos conhecer, com o seu pai, e que às nossas vistas parecem desprovidas de qualquer paixão ou drama, são por êle expostos, no seu “*Diário*”, sob a luz da tragédia. Diz êle que uma fatalidade pesa sobre a sua família; que há uma culpa que a família deve expiar; que a família está destinada à destruição. Não sei dizer mesmo o quanto os biógrafos se dedicaram à tarefa de descobrir essa culpa que pesava sobre a sua família. Na realidade, não se encontrou nada de verdadeiramente digno desse nome.

Kierkegaard fala, no seu “*Diário*” e até mesmo no leito de morte, de um agulhão a ferir as suas carnes, de um tormento, de uma dificuldade, de uma desgraça, de uma mortificação fundamental, algo de constitutivo, não se sabendo se físico ou psíquico, que o teria acompanhado em toda a sua vida e que lhe teria fechado o caminho para uma existência normal e organizada, como a dos demais homens. Aqui, também, não se sabe qual a causa desse agulhão, nem êle próprio o sabe dizer. A esse respeito, os seus biógrafos levantam as mais extravagantes suposições.

Outra particularidade estranha desse pensador está em que se preocupava em publicar todos os seus trabalhos sob pseudônimos. A não ser alguns discursos religiosos, que ele jamais pronunciou, o seu nome não aparece nas suas obras. Todos os livros aos quais deve a sua fama, foram publicados sob pseudônimos, os mais diversos pseudônimos. O seu primeiro livro se intitula “Ou — Ou” (*Aut aut*). Em seguida publica um livro em que se ocupa especialmente da vida religiosa (“*Temor, tremor*”). Após, vêm as duas famosas obras. “*O conceito de angústia*” e “*A doença mortal*”, também sob pseudônimo.

Uma interpretação da figura de Kierkegaard deve considerar evidentemente todos esses elementos biográficos.

Que encontrou a filosofia contemporânea em Kierkegaard Que representa para nós, hoje, Kierkegaard?

Essas perguntas equivalem a esta outra: Que foi Kierkegaard para si mesmo?

Procurarei responder, rápida e brevemente, a essa interrogação. Kierkegaard descobriu, na realidade, uma dimensão que a filosofia hegeliana desconhecia completamente: a dimensão da possibilidade. Segundo Kierkegaard, o homem vive continuamente à mercê daquilo que é possível, isto é, daquilo que, de um momento para outro, pode acontecer. Do que *pode* acontecer, mas não é *dito* que necessariamente aconteça. O ponto de vista do qual Kierkegaard observa o mundo, a vida e ele mesmo, — é o ponto de vista do *possível* e, sobretudo, da *ameaça*, do *perigo* que o possível representa em todos os campos e com relação a todas as atitudes humanas.

Na parte final de sua obra mais conhecida, “*O conceito da angústia*”, diz Kierkegaard que os homens julgam que o possível é mais leve, mais agradável do que o real, porque imaginam o possível sob a forma de promessa convidativa, de possibilidade feliz — diz ele — mas, na realidade, esse possível, *enquanto é possível*, implica tudo: as coisas mais terríveis, os horrores para os quais, diante do possível, a realidade, mesmo a mais dura e dolorosa, se torna uma liberação, se transforma em aquietamento. Todos nós, em determinados momentos, conhecemos essa atitude, essa experiência do possível, que é tão própria de Kierkegaard. Quem, diante da iminência de uma desgraça, da ânsia prolongada, da espera de uma notícia, não terá preferido ter finalmente uma certeza, ainda

que negativa, afim de repousar na resignação? É uma experiência comum a todos os homens.

Pode dizer-se que Kierkegaard viveu e sofreu exatamente essa experiência. Se tivermos presente essa categoria filosófica fundamental, que é o *possível*, poderemos explicar também as estranhas atitudes biográficas já aludidas. Kierkegaard planeja seguir a carreira de pastor, mas não a continua. Torna-se noivo, mas em determinado momento se retrai. Que é a angústia do possível? — Tomar uma decisão, adotar uma determinada forma de vida — a carreira eclesiástica, o casamento — significa comprometer-se com um dever que, na sua mente, implicava possibilidades por demais terrificantes. Que poderia ter feito como pastor? Que lhe teria sucedido se tivesse tomado o caminho do casamento? A idéia da possibilidade, implícita nessas decisões, nessas escolhas, a idéia, enfim, de caráter destruidor, ameaçador dessas possibilidades, é o que o reteve. De fato, Kierkegaard confessa ter renunciado a uma vida como a de todos os homens e nada poder fazer, senão ser escritor ou, como às vezes diz, poeta. Isto é, nada pode fazer senão descrever as possibilidades de vida, de formas de vida, de tarefas que os homens podem assumir ou podem escolher, mas que êle mesmo não podia fazê-lo. Diante dessa ameaça terrível que êle via oculta em cada possibilidade de vida, permanece Kierkegaard espectador da própria vida, da qual êle nos quis dar somente um diagnóstico.

Qual é esse diagnóstico? As primeiras obras de Kierkegaard apresentam-nos as formas de vida, de modos de ser — diríamos hoje — que o homem pode escolher. O homem pode viver esteticamente, eticamente, religiosamente. São estas as três formas fundamentais que o homem pode adotar, arte, moral e religião. Mas, essas três formas de vida não são conciliáveis, se se considerar a filosofia do espírito. Recordase que, para Aegel, essas três formas de vida são uma sucessão dialética, um desenvolvimento, passando o espírito de uma para outra forma, em virtude de uma necessidade interior, conciliáveis na sua filosofia.

Para Kierkegaard, ao contrário, não se trata de um desenvolvimento dialético, mas antes a experiência humana é colocada diante de alternativas. Ela deve escolher: ou uma vida ética, ou uma vida moral, ou uma vida religiosa. Entre essas três formas de vida não há possibilidade de conciliação, não existindo mesmo os menores laços. Um abismo as separa.

Que é a vida *estética*?

É a de quem vive no lapso que passa, no “carpe diem” horaciano, de quem busca o prazer sempre renovado e nunca se preocupa com o futuro; de quem passa de um gôzo a outro, escolhendo-o, tornando-o mais requintado, modificando-o sempre. O homem estético — diz Kierkegaard — é o que jamais para, nunca se repete. A repetição seria sua morte.

O símbolo do homem estético é o D. João, como o apresentara Mozart. Nêle, Kierkegaard reconhece a expressão musical melhor adequada para exprimir o que êle entende por vida estetica. D. João representa aquêle que procura sempre o prazer, exigindo que êste a cada instante se renove e nunca voltando sôbre os seus passos. A vida estetica traz em si mesma a sua condenação. Êsse signo, diz Kierkegaard, é o tédio. Não obstante todos os seus esforços, todos os seus requintes, D. João encontra, por fim, o tédio. Esta, a terrível condenação que pesa sôbre sua vida e o impele a fugir dela, à procura de outra forma de vida, que se oferece como uma alternativa, divergente da primeira e sem nenhuma ligação com a outra.

Essa outra forma de vida é a vida *ética*.

A vida moral funda-se na repetição, no trabalho, na fidelidade a um dever determinado. A vida ética tem como símbolo a figura do esposo, assim como a estetica, a do sedutor D. João.

Mas, a vida ética possui uma espécie de maldição, de condenação. Em certo instante, o homem ético entrevê em si a possibilidade do pecado. E êste — diz Kierkegaard — é o signo da vida moral.

A vida ética baseia-se no otimismo, funda-se na crença de que é possível esta repetição, esta fidelidade, esta monotonia da tarefa escolhida, do trabalho cotidiano, da ordem da vida comum. Mas, surge o pecado, e a possibilidade do pecado revela que tal otimismo não tem fundamento: a vida ética entra em crise, torna-se impossível.

Passa-se, então, para uma outra forma de vida. Também nessa passagem não existe continuidade, mas, ainda uma vez, abismo e salto.

Esta outra forma de vida denomina-se *religiosa* e é simbolizada pelo velho Abraão, isto é, aquêle que, após tôda uma vida intensamente moral, se vê mandado por Deus a sacrificar o próprio filho. A situação de Abraão, como a narra a *Bíblia*, é terrível, porque o ato que lhe é exigido não se funda num imperativo moral. Recorda-se que também Bruto mata o Cônsul Romano, mas por um motivo de ordem moral. Abraão,

ao contrário, não tem motivo algum para sacrificar o próprio filho: recebe uma ordem divina, que contrasta com a sua própria consciência moral. Eis o salto da vida ética para a religiosa.

Essa ordem contrasta com toda sua existência, com os seus princípios familiares, que as pessoas de sua família não podem compreender nem de qualquer forma encontrar justificativa. Abraão encontra-se, pois, na situação de escolher: é o homem que deve escolher entre a vida ética e a vida religiosa. E escolhe a obediência a Deus.

Mas, — pergunta Kierkegaard — quantos homens podem fazer como Abraão? Quem pode sentir-se tão certo da ordem divina? quem pode estar seguro de haver recebido de Deus uma missão especial, a ponto de ir contra a ordem moral?

A vida religiosa é esse extraordinário paradoxo, é esse escândalo, que consiste em seguir a ordem divina a todo custo.

Eis a tragédia da vida religiosa: ela suspende a vida moral — este o conceito de Kierkegaard. É uma outra forma de vida, para a qual a moralidade perde o seu significado. A vida religiosa põe o homem diretamente diante de Deus. E o homem não recebe ordens senão de Deus, negando a própria consciência e a dos outros homens.

Ora, se tal é a vida religiosa, quem pode verdadeiramente crer na excepcionalidade da missão recebida e romper os laços com a vida moral? Há um único sinal — diz Kierkegaard — que revela verdadeiramente a vocação religiosa: a realidade da ordem. E não está ele na certeza de haver alguém recebido uma ordem — como poderíamos dizer — mas, antes, é a dúvida angustiosa em torno do fato se verdadeiramente a ordem existe e se é efetivamente aquela ordem recebida.

Em outros termos — e aqui se revela, em verdade, o fundo do pensamento de Kierkegaard: — a única certeza de uma vocação religiosa é não ter essa certeza.

O único sinal possível, para nós, homens, de que Deus nos escolheu para uma determinada missão, e de que é verdadeira a nossa relação com Deus, reside no fato de ficarmos angustiosamente duvidosos a esse respeito.

Eis que ressurge aqui, no centro da vida religiosa, aquilo que deveria ser o tema fundamental da meditação de Kierkegaard nos seus trabalhos estritamente filosóficos: “*O conceito de angústia*” e a “*Doença mortal*”.

Que é a angústia?

A angústia é definida por Kierkegaard como o sentimento do possível, isto é, daquilo que nos pode acontecer e que podemos prever e, além disso, que prevemos e sentimos, em seu terrível significado.

Na parte final de “*O conceito de angústia*”, existem algumas páginas extraordinariamente autobiográficas, nas quais Kierkegaard fala do discípulo da angústia, isto é, do homem que se formou sob a ação desse sentimento. São elas as mais belas páginas de sua obra.

As palavras mais terríveis e mais humanas que pronunciou Jesus, segundo o Evangelho, não são aquelas que impressionaram tanto, quando, na Cruz, antes de morrer, disse: “Senhor meu, por que me abandonastes?”; não, as palavras mais humanas de Jesus são aquelas que profere ao se dirigir a Judas, prevendo a traição deste (eis aí o possível) e a terrível consequência que essa traição lhe acarretará. E Jesús diz a Judas: “Apressa-te a fazer o que queres fazer! Apressa-te!” Ou seja: a realidade dessa traição será melhor que sua simples perspectiva possível.

Eis a palavra da angústia. É a palavra — diz Kierkegaard — da verdadeira humanidade de Cristo, porque a humanidade é essencialmente angústia, ou melhor, daquilo que pode acontecer, da terribilidade daquilo que, de um momento para outro, nos pôde surpreender inesperadamente e que não podemos definir em seus contornos precisos.

A angústia é o sentimento do nada, em substância. É o sentimento daquilo que ainda não existe, como realidade. É apenas o possível, também no sentido do nada, porque o é daquilo cujos contornos não se podem, muitas vêzes, definir.

A angústia é algo diferente do temor, pois que este sentimento se produz diante de um perigo que nos ameaça; ao passo que a angústia é sempre sentimento da nulidade possível do homem, sentimento da morte. Refere-se a angústia à vida do homem no mundo. Em substância, a angústia é o possível que, do exterior, nos atinge.

Mas existe, segundo Kierkegaard, um sentimento mais terrível que a angústia, porque não se produz externamente, isto é, nasce do nosso próprio eu, da nossa interioridade espiritual. Esse sentimento paralelo à angústia é o que Kierkegaard denomina *desespêro*.

O desespêro é o possível que se refere ao nosso próprio eu, à nossa própria personalidade interior, pois que duas são as alternativas que se oferecem a cada um de nós: ou querer ser a si mesmo ou não querer ser.

Cada um de nós possui uma natureza determinada, um caráter, uma formação. Pode, pois, aceitar essa natureza, consolidá-la, reforçá-la, conduzi-la a um fim; ou pôde querer negá-la.

Ora, qualquer dessas alternativas que o homem escolhe o coloca diante do desespero. Por que? Porque o querer ser a si mesmo é uma ótima coisa, por certo, mas é possível ao homem ser a si mesmo? Seria possível se o homem fôsse o criador absoluto de si mesmo: a sua vontade o levaria inevitavelmente a ser a si mesmo. Mas como o homem não é um ser auto-suficiente (não pode ser auto-criador), o querer ser a si mesmo mesmo encontra sempre diante de si uma impossibilidade: se se decide a ser a si mesmo encontrar-se-á sempre diante da impossibilidade de ser a si mesmo. Daí o desespero. Mas se, por outro lado, o homem se decide a não ser a si mesmo, esta decisão já é desespero, já é negação de si mesmo, é querer morrer como “si mesmo”, porque significa a negação do próprio ser, da interior personalidade espiritual. Esta, a essência do tratado sobre “*A doença mortal*”.

Trata-se ainda aqui de um *possível*, da possível vida do eu, da possível relação do eu consigo mesmo, isto é, de um possível que não se refere mais ao mundo, de possível que é tanto mais terrível porque vem do interior.

Há salvação para a angústia e para o desespero? — Certamente existe — responde Kierkegaard. Essa salvação é a fé religiosa.

Da angústia do que é possível, dessa ameaça, implícita no possível interior e exterior — como talvez se poderia dizer — a salvação está no recurso Àquele para o qual tudo é possível.

Chamo a atenção para esta definição de Deus, tão característica de Kierkegaard: Deus é aquêle ao qual todos recorremos, do qual esperamos, sem exceção, as possibilidades que possam, por fim, transformar essa angústia em uma esperança e confiança, julgando que Êle, por fim, irá fazer do *possível de uma ameaça terrível* em uma esperança de paz.

A fé, em outros têrmos, é uma inversão da situação normal humana, que é angústia e desespero. Por isso, Kierkegaard diz que a fé é paradoxo, escândalo, absurdo.

Se analisarmos a experiência humana, como ela é, não podemos encontrar motivos de fé. Não é possível confiar-se a Deus, a não ser por um ato violento e de inversão absoluta de nossa existência. Além disso, a fé nos ensina coisas que em si mesmas são paradoxais e escandalosas

para a razão, que eu — diz Kierkegaard — não posso ter fé senão por Jesus Cristo. E Jesus Cristo é também um paradoxo, um Deus que se fez homem, a eternidade que se fez tempo.

Para Kierkegaard, tôda a fé se baseia em paradoxos dêsse gênero.

Até agora, eu vos apresentei os pontos que constituem os alicerces do pensamento de Kierkegaard, os quais exprimem o seu enorme tormento espiritual.

Quem lê suas obras, compreende, pois, o que êle queria dizer quando se referia ao aguilhão a lhe ferir, durante tôda a sua existência e até no leito de morte. Quem lê as suas obras sabe o que é êsse aguilhão, o quanto êle sofreu nessa espinhosa análise da existência humana. E sofreu à procura de uma fé, com a qual nada pôde fazer senão reconhecer-lhe o caráter paradoxal e escandaloso para a razão humana.

Que se pode concluir da filosofia kierkegaardiana? Que, de fato, foi uma filosofia extraordinariamente intempestiva. Quando ressoava pelo mundo a palavra de Hegel e quando se estava em pleno domínio da razão, segundo a qual tudo o que acontece é racional e tudo o que deve acontecer, em virtude de um desenho perfeito e absoluto, se realiza infalivelmente, porque — dizia Hegel — a razão não é tão impotente que não possa realizar todos os seus ideais e desejos no mundo, a voz de Kierkegaard vem afirmar a absoluta instabilidade da vida humana, da existência humana em seus valores; uma absoluta impossibilidade, porque interpreta a existência do homem em função de uma categoria que era a exata antítese da categoria de Hegel.

Para Hegel, tudo é necessário. Para Kierkegaard, nada do que acontece é necessário, sendo tudo simplesmente possível.

Essa categoria — o possível — não era certamente uma categoria nova na história da filosofia, encontrando-se já os seus sinais no pensamento antigo e, depois, no moderno, no século XVIII. Recordarei apenas que Leibnitz se denominava a si mesmo o filósofo do possível, reivindicando a liberdade baseada na possibilidade, em oposição à necessidade geométrica de Spinoza.

Mas, há um precedente dessa categoria do possível — que é a categoria fundamental da filosofia contemporânea — que devo lembrar aqui: é o precedente kantiano. Talvez isto possa parecer estranho, como muitas vêzes assim o foi; mas isso porque a historiografia do oitocentos

nos apresenta Kant sob a perspectiva do que êle sucedeu em ordem cronológica, isto é, sob a perspectiva do idealismo de Hegel.

Se observarmos Kant em sua autêntica perspectiva histórica, isto é, como a conclusão da filosofia iluminística do setecentos, poderemos, então, vê-los sob outra luz: Kant será também — podemos dizê-lo — um filósofo do possível, aninhando-se nêle a categoria do possível.

Aqui, eu não posso dar senão poucos pormenores, pois o tempo não me permite maior extensão.

Desde as primeiras obras, Kant fala de possibilidades que são particulares ao homem, mas não possibilidades simplesmente lógicas. Kant fala em possibilidades reais ou transcendentes, que estão na base dos poderes cognoscíveis do homem. Essas possibilidades reais, transcendentais, são aquelas que, em outros têrmos, se chamam categorias, formas “*a priori*”. Kant fala, na “*Crítica da razão prática*”, do imperativo categórico como o fundamento das possibilidades de uma vida normal.

Que faz Kant em tôda a sua obra?

Vai do conhecimento à sua possibilidade, da vida moral à sua possibilidade, da vida ética à sua possibilidade.

Segundo Kant, a possibilidade é o fundamento da vida humana nos seus aspectos positivos, como conhecimento, mas como verdadeiro conhecimento, como conhecimento científico; como moralidade, mas como moralidade autêntica; e assim por diante.

Kant é o filósofo da possibilidade, mas de uma possibilidade que, à primeira vista, dificilmente podemos reconhecer como aquêle vulto terrível e ameaçador, que é a possibilidade para Kierkegaard.

E não a podemos reconhecer à primeira vista, porque Kant vê na possibilidade o seu aspecto *positivo*, condicionante ou fundamental no sentido alemão dessa palavra, isto é, de tudo o que o homem *pode* ser.

Existe apenas um ângulo ou um só momento em que, diante de Kant, aparece o outro aspecto — o negativo, destrutivo, limitante da possibilidade; é quando Kant se ocupa do problema religioso, já no fim de sua carreira filosófica. (“*A religião nos limites da razão*”). Nêsse momento, fala Kant, como falará depois Kierkegaard, no “*Conceito de Angústia*”, isto é, fala o que é, para o homem, o pecado original, não no sentido bíblico, mas como realidade humana.

Que é o pecado original?

O pecado original é a possibilidade que possui o homem de se afastar da lei moral, de agir contra a razão, de fazer-se uma máxima de poder. Ou, conforme as palavras de Kant, o pecado original consiste em que o homem pode fazer-se uma máxima de poder, desacatar, desrespeitar a lei moral. É êste, em substância, o conceito que do pecado original nos dá Kierkegaard, no "*Conceito de angústia*".

Adão tem em seu poder uma possibilidade de infringir a ordem divina. Esta possibilidade é fundamento e origem verdadeira do pecado. Adão, que não sabe ainda o que será o bem ou o mal, porque para sabê-lo já precisou pecar, tem a possibilidade de infringir a ordem divina.

O pecado original reside naquela obscura possibilidade de Adão, que é, pois, a possibilidade de cada homem: o aspecto negativo, nulificante da estrutura existencial de cada homem.

Mas, se Kant viu somente em parte o aspecto negativo e destrutivo das possibilidades existenciais, Kierkegaard viu-o totalmente. O que Kant viu foi o aspecto positivo que cada possibilidade pode ter, aspecto positivo e fundamental, o que Kierkegaard não viu.

Por isso, uma filosofia existencial que queira verdadeiramente ir às suas origens históricas, deve não só tomar como seu guia e mestre Kierkegaard, como também deve referir-se a Kant, no qual conclui e culmina toda a filosofia setecentista.

Na realidade, um retôrno a Kant é igualmente necessário, da mesma forma que a Kierkegaard. Não se excluem, pois, êstes dois pensadores; antes, êles se completam.

Numa palavra: Não podemos hoje possuir um instrumento técnico de indagações filosóficas eficazes, não podemos verdadeiramente dominar a categoria fundamental segundo a qual devemos analisar e provar nossa existência, senão através da junção dos ensinamentos dêstes dois grandes e tão diferentes espíritos: Kant e Kierkegaard.

SHAKESPEARE E GARRETT

A Roberto F. Giusti

FIDELINO DE FIGUEREDO.

Professor de Literatura Portuguesa
da Faculdade de Filosofia, Ciências
e Letras.

- Sumário:*
- I — Fatos preliminares, em Portugal e Espanha. —
 - II — Viagens de Garrett e sua iniciação shakespeariana. —
 - III — Principais influências. —
 - IV — Um conferencista shakespeariano e outras notícias. —

I

Durante os séculos de vigência da estética neo-clássica, fundada na imitação dos autores gregos e latinos, teve de haver modelos para essa imitação, pois o conceito de imitação comporta dois planos opostos: o do imitador e o da pessoa ou coisa imitada, que será o modelo. E modelos foram todos os autores que atestavam a sabedoria e a experiência da civilização mestra. E houve também orientadores para essa imitação: os teóricos, antigos e modernos, que haviam definido a consciência do absoluto estético, na invenção e na expressão. Supérfluo nomeá-los. Depois da revolução romântica deixou de haver modelos e passou a haver anti-modelos ou exemplos precursores da rebeldia contra a imitação dos antigos, sobretudo contra o acatamento do absoluto condensado nos dois gêneros literários nobres, a tragédia e a epopéia, partes principais do patrimônio espiritual da Antiguidade. Sejam quais forem os conceitos e definições do Romantismo, todos conterão êste comum elemento negativo: independência da imaginação, libertação dela para longe das limitações de estética herdada dos antigos ou deduzida de suas obras. O próprio qualificativo de “romântico” nasceu na Inglaterra, uma das obreiras do Pré-romantismo, para designar o uso da liberdade imaginativa dos romances ou baladas (1). Romances, no sentido de narrativas noveles-

cas, ou no de baladas tradicionais, foram desconhecidos da Antiguidade, não tiveram teorias reguladoras e só entraram em favor do grande público e da alta crítica após a revolução romântica. Houve no classicismo laivos de romantismo, como através do Romantismo passaram sobrevivências clássicas — isto dando à palavra “classicismo” o sentido de arte de uma classe superior, com seu equilíbrio que desconhece as veleidades individualistas, com sua filosofia da vida bem estabilizada em alicerces inamovíveis, e atribuindo à palavra “romantismo” o significado de crise de tudo isso. Entre os antigos, Ovídio, Catulo, Longus e, em certa medida, o próprio Virgílio, sofreram de alguma adivinhação da psicose romântica. Românticos prematuros foram depois todos os poetas, que em plena era clássica deram relevante lugar ao amor ou anteciparam revelações intuitivas a respeito dêles e passaram a imaginação anelante de liberdade pela história e pela alma dos homens, criando os próprios meios de expressão, à revelia dos teóricos da estética clássica: Petrarca, primeiro cronista da paixão amorosa; Shakespeare, que fez do teatro um espelho do perpétuo humano; Lope de Vega e Calderon que acintosamente desconhecaram a estética dramática dos antigos e muitas vezes se sobrepuseram à estrutura social e moral dos seus ambientes históricos. Cada literatura tem seu desenvolvimento histórico e episódico peculiar, e dentro da solidariedade geral — aquela solidariedade que é a base da crítica comparativa ou da literatura comparada. Tem, por isso, seus próprios precursores da liberdade sentimental dos românticos e da fúria individualista. Mas a evolução geral da arte literária ostenta predominantes anti-modelos ou seus geniais mestres da rebeldia. E dêles o maior foi Shakespeare, que tem em germe tôda a concepção romântica da vida, com o que nela podia sobreviver de clássico ou estável, por ser conquista definitiva na compreensão do homem.

Só a crítica romântica, interpretando com espírito histórico as mudanças gerais do gosto e da sensibilidade pública, haveria de pôr na sua devida altura a êsses geniais românticos do classicismo. Se a Inglaterra nos deu algumas das forças inovadoras do Pré-romantismo, sobretudo o seu medievalismo e o seu popularismo, a crítica alemã, com a sua forte panfília, havia de ensinar ao mundo o que era a grande originalidade estética e psicológica do teatro de Shakespeare. O professor Gonçalves Lisboa, meu saudoso mestre em anos bem distantes, recordou êsses porfiados e eficientes esforços da alta crítica germânica (V. *Shakespeare e a*

sua nacionalização alemã, Lisboa, 1913). Essa alta crítica fêz aquêlê teatro o que faria ao vinho do Pôrto a alta gastronomia inglêsa: universalizá-lo.

Portugal teve também seus precursores do Romantismo, o maior dos quais foi o poeta Barbosa du Bocage, não sòmente por alguns traços da sua obra, mas também e principalmente pela sua individualidade e pela maneira como desperdiçou a vida. Foi o criador da boemia literária portuguesa. E cultivou com devoção a fraternidade espiritual com o grande Camões — que junta às suas grandezas a de adivinhar experimentalmente ou em “vivência”, como se prefere dizer agora, atitudes românticas em pleno classicismo italianizante. Camões lírico segue a esteira de Petrarca, só cuida do seu amor individual, acompanha, instante a instante, as alterações do seu “plusus amatorius” e conta-nos as efemérides miúdas e singularíssimas da sua paixão. Êsse estado de total projeção no ser amado é ortodoxamente romântico; o que dêle se distigue é a forma de expressão e o conceito de beleza e a amplitude das coisas dêsse amor que poderiam confessar-se em versos. E na epopéia, tomou a forma clássica, homérica e virgiliana, mas encheu-a românticamente de matéria nova e exótica, tomou o heroísmo na acepção de peregrinação pelos mares e pelos continentes, de isolamento ante a natureza em pleno espasmo da primeira posse dos homens brancos. Por isso também, o romantismo português se definiu sob o signo de Camões, com sua nostalgia, sua inadaptação, seus exílios dolorosos, suas ânsias de liberdade. Isto equivale a dizer que só os leitores românticos atingiram a plenitude de compreensão da grandeza do poeta. Barbosa du Bocage e João Xavier de Matos foram camonófilos devotos porque estavam já tocados da moléstia romântica.

A distância de séculos, Camões foi o maior dos nossos pré-românticos, o maior dos nossos anti-modelos; foi o que para tôdas as literaturas o poeta de *Romeu e Julieta* e do *Hamlet*. E justamente no espírito e no coração do primeiro dos nossos obreiros do Romantismo, de Garrett, se encontram o culto caseiro de Camões e o culto forasteiro de Shakespeare. A obra de Garrett, com seus sentimentos de devoção shakespeariana repetidamente confessados, é mesmo uma fase importante na carreira do poeta de Warwick através do mundo da língua portuguesa.

Tanto quanto posso recordar velhas leituras, que me não é dado renovar ou ampliar neste momento, a mais antiga referência de franca

admiração, em plena vigência do gosto clássico, a Shakespeare é a de Manuel de Figueiredo, comediógrafo e crítico empenhado justamente na restauração do teatro, sob a égide de uma academia conservadora, a Arcádia Lusitana. Os estilos literários, como os estilos políticos, no último período de sua vida, requintam de intolerância defensiva. Figueiredo recapitulou com agudeza tôda a teoria da comédia antiga, mas numa das suas dissertações críticas tem uma veneta de sinceridade libertadora, para declarar: “ .Os Dramas mais inspidos são os em que se achão mais bem observados os preceitos da Arte. Não vos opprimais, Espiritos grandes, com a multiplicidade de regras, buscai o fim, movei as paixões; mais estimo huma cena dos monstruosos Dramas de Shakespeare, do que os regulares Poemas de. . . mais fogo tem huma atrevida pincelada de Jordão, do que os correctos contornos de. . . ” (V. *Obras Póstumas de Manuel de Figueiredo, Lisboa, 1804-1810*). O que Figueiredo, pobre oficial de secretaria em Lisboa, sequestrado do alto convívio literário, concedia, era em breve retirado pela Marquesa de Alorna, aristocrata muito viajada e convivia pelas côrtes de além pireneus. Tendo estado também na Grã Bretanha, não aprendeu aí a apreciar Shakespeare, que tinha por “doido e grosseiro”, extravagância que “só os inglêses aturam” Convém lembrar que em pleno reinado do Pré-romantismo, havendo residido na Alemanha, a Marquesa de Alorna foi devota tradutora da *Arte Poética* de Horácio e da de Pope. Aquêlê êrro não a impediu de escrever êste passo na sua *Autobiographies*: “Il faut faire le bien, sans s’occuper des fausses interprétations que les méchants savent lui donner. *To-be-or not to be is the question* — paroles de Shakespeare qu’elle citait souvent pour se soutenir” (V. *Inéditos*, publ. por Hernani Cidade, Lisboa, 1941). Alguma coisa ficara da leitura do *Hamlet*, alguma coisa que atestava sua profunda realidade. E quem sabe se aquêles apodos de “doido e grosseiro” só queriam expressar a surpresa que produz a própria realidade doidamente grosseira. Não eram muito outras as opiniões de Voltaire, anglófilo, e de La Harpe, crítico profissional.

O descobrimento de Shakespeare no continente europeu é lento, estende-se de 1680 a 1800. Êstes foram os limites cronológicos das sábias investigações do Prof. Paul Van Tieghem em *La Découverte de Shakespeare sur le continent* (Paris, 1937). Tanto pelas épocas, a que se reporta, quanto pela porção de continente sôbre que se exerce a sua pesquisa, França e Alemanha principalmente, o comparatista francês não

considerou a história literária portuguesa, em verdade, no período arcádico, muito pequena caixa de ressonância para a voz estentória do gênio de Warwick. A reabilitação ou o reconhecimento pleno de Shakespeare foi obra do Romantismo e, entre nós, teve como agente principal a Almeida Garrett, obreiro inicial da reforma romântica.

Naturalmente, não se deve pensar que, na segunda metade do século XVIII, Shakespeare apenas tivesse dois leitores em Portugal: Manuel de Figueiredo e a Marquesa de Alorna. Quantos mais não terão percorrido os próprios textos, que êles possuíram! O que sucedeu foi que êstes dois foram os únicos ou foram dos poucos leitores que registraram o seu juízo. A vida vive-se com palavras faladas e não escritas. Os documentos são uma pobre estratificação dela. E ainda bem! — para que os historiadores e os críticos tenham que fazer.

Em história, silêncio não significa forçosamente desconhecimento; pode também expressar uma hierarquia ou escala de valores na atenção. Também o registro escrito dos sucessos pode enganar. Redondamente se enganaria quem baseasse a sua compreensão das sociedades hodiernas apenas sobre a imagem, que dela nos pintam os jornais, empenhados na pesquisa do singular, do anormal e do sensacional. O teatro inglês era conhecido dos árcades, mas como um valor exótico, distante do primeiro plano dos apreços. Havia, a dentro do gosto português, uma luta entre o teatro espanhol e o teatro francês. E êste acabou por vencer. O inglês não tinha beligerância crítica, não a teve na discussão do Marquês de Valença (V. *História da Crítica Literária em Portugal*, págs. 50-58 — da 2a. ed.), nem nas dissertações de Garção, nem na comédia de crítica dramática do mesmo, *Teatro novo*. Êste doutrinador apenas o cita como exemplo da indesejável indisciplina contra a teoria clássica: “Os Ingleses, Nação em que mais se descobre os gênios dos Republicanos antigos, e que no orbe litterário fazem uma grande figura; os Ingleses, digo eu, são os que menos respeitarão esta lei, infringindo-a reiteradas vezes, de que he triste testemunho o seu *Catão*, e de que talvez os fez gostar aquelle odio, com que sacrificio á sua pertensa liberdade uma testa coroadá” (Pág. 299 da ed. de 1778, *Obras Poéticas*). Ê claro que havendo notícia dos violadores ingleses da lei que proibia o derramamento de sangue em cena, tê-la-ia também do maior dêles ou do pior dêles, para o seu ponto de vista condenatório das tragédias-açougues.

Esta tragédia *Catão*, de que fala Garção, é a de Joseph Addison, de 1713, apologia da liberdade, mais de inspiração estética francesa do que genuinamente inglesa. Foi traduzida por Manuel de Figueiredo e exerceu influência em Portugal, até mesmo sobre Garrett, no período pré-romântico. Na lista das obras de Figueiredo — que seu irmão teve de vender a pêsso, para libertar os armazens da Imprensa Nacional — essa tradução tem a data de 20 de janeiro de 1779. Também a única tragédia de William Congreve, *The Mourning Bride*, de 1697, foi traduzida para português por Nicolau Luís e José Antonio Cardoso.

Em Espanha, o processo de descobrimento e assimilação de Shakespeare foi muito diferente. Deu logo de comêço alguns passos seguros. A razão foi que neste país a tradição dramática dos antigos sempre viveu em luta com uma tradição própria. Disso teve certa intuição Camilo Castelo Branco, ao escrever no seu *Curso de Literatura Portuguesa*, em 1876: “Na Espanha era de crer que mais cêdo se restabelecesse o nacionalismo literário, por que aí, como na Inglaterra, prevaleceram sempre os característicos de litteraturas que de si mesmas se alimentavam nas duas grandes personalidades de Shakespeare e Lopo de Vega” (Pág. 273, capítulo sobre teatro).

Ainda no século XVIII, em franco Pré-romantismo, Ramón de La Cruz tentou a tradução do *Hamlet*, mas de um falso *Hamlet*, o da adaptação de Jean François Ducis. Diretamente do inglês e com devoção compreensiva só o traduziu Leandro Fernández Moratín, cujas andanças de funcionário diplomático o levaram para além dos Pireneus, para as proximidades das fontes da nova literatura. A sua versão do *Hamlet*, publicada em 1798, é o verdadeiro início do culto shakespeariano no mundo espanhol. E é para notar que tal versão e tal “cáos dramático” pudessem convizinhar em sua consciência, lado a lado, à boa paz, com a sua fidelidade a Molière e com a sua francofilia militante. Depois, o Duque de Rivas assume posição análoga à de Garrett, quer no movimento reformador, quer na devoção shakespeariana.

Não se estranhe que em 1772 Ramón de La Cruz adotasse o falso texto de Ducis para a sua tradução do *Hamlet*. No continente, o nome de Ducis sobrepusera-se ao de Shakespeare. E essa sobreposição transmitiu-se aos países americanos. Ainda em 1842, aqui no Brasil, Domingos José Gonçalves de Magalhães adotava o texto de Ducis para a sua tradução de *Othelo*, que apresenta como uma “tragédia de Ducis”. O

que o gênio de Warwick fizera aos seus antecessores no tratamento dos temas, permitira-se Ducis em relação a êle. E com pleno êxito de mediação. Ducis foi mais corajoso para fazer frente a Napoleão que para arrostar as violências geniais de Shakespeare. Também não há motivo para desconsôlo dos amigos da cultura literária do Brasil, porque em Espanha, já muito adiantado o século XIX, José Maria Quadrado meteu-se a refundir Shakespeare; e Benavente, grande homem de teatro, ainda mais tarde, fêz adaptações dêsse teatro “caótico” no dizer de Leandro Fernández Moratín. É claro que o gênio literário espanhol, eminentemente dramático, aproveitou mais da influência de Shakespeare sôbre a sua criação teatral. Dramaturgos da altura de Echegaray e Benavente atestam a fecundidade de tal influência. No *Drama nuevo*, de Tamayo y Baus, obra do sub-gênero que designei de “*crítica poética*” (V. *Pyrene*, Lisboa, 1935), o próprio Shakespeare é personagem relevante. E em *Troteras y danzaderas*, Pérez de Ayala exemplifica a profunda impressão que deixa nas almas humildes. Com tôda essa receptividade maior do gênio dramático espanhol, a obstinação dos prejuízos anti-shakespeareanos e a resistênciã dos críticos não deixaram de ser alí também muito grandes. Alfonso Par, ilustre erudito catalão, contou isso tudo em obra volumosa, *Shakespeare en la Literatura Española*, 1935, e com outras investigações constituiu mesmo um departamento especializado, o da carreira do trágico inglês em Espanha. Bem poderiam sugerir êsses estudos, inventariados pelo Prof. Homero Serís no seu prestimoso *Manual de Bibliografía de la Literatura Española*, empreendimento análogo para o mundo da língua portugêsa.

O que já não será tão claro é o desintêresse do gênio literário portugês, eminentemente lírico, pelas grandes obras líricas de Shakespeare. Tudo traduziu e comentou, menos *Venus and Adonis* e os *Sonnets*. Dêstes, que me lembre, só se ocupou Fernandes Costa, para salientar a distância entre a sua estrutura métrica e a do soneto de Petrarca (V. *Boletim da Academia das Ciências de Lisboa*, vol.).

II

Ainda se não estudou metòdicamente a história da fortuna de Shakespeare em Portugal — seus episódios concretos, traduções por nomes ilustres, Castilho, Bulhão Pato, Rebelo da Silva, D. Luiz de Portugal, in-

tepretações por atores de alta inspiração como Anastacio, Brazão, Ferreira da Silva e Ângela Pinto, e sábias glosas críticas, umas baseadas na literatura erudita dos textos, outras sugeridas por ocasionais passagens por Lisboa de grandes atores estrangeiros, como Rossi, Salvini e Novelli.

Nem algumas conquistas da literatura comparada, que assinalam intemas e formas do mundo shakespeariano, foram ainda incorporadas à fluxos espanhóis e portugueses, diretos e indiretos, entre o patrimônio de história literária de Portugal. Nem sequer as referências aos bons vinhos portugueses se arquivaram. Ter emborrachado personagens shakespeareanas é um glorioso pergaminho para os vinhedos de Portugal. Nem mesmo se rastreou a presença do poeta na vida e na obra de Garrett, apesar de ser ela bem patente.

Teófilo Braga escreveu muito sobre Garrett. Os dois volumes de 1904 — 1905, *Garrett e o Romantismo* e *Garrett e os Dramas Românticos*, forma uma enciclopédia garretiana, com cerca de 1.400 páginas. Todavia, só, e muito rapidamente, alude à sua residência no Condado de Warwick em 1825 e ao seu estudo de Shakespeare (págs. 317 e 481 do primeiro destes volumes).

Antonio Arroyo, em 1889, e Joaquim de Araújo, em 1905, escrevendo sobre o *Fr. Luís de Sousa*, aludiram também a Shakespeare, ao atribuir linhas de beleza shakespeariana ao caráter e à atuação de Telmo Paes, o escudeiro sebastianista (*V. A Estética de "Fr. Luís de Sousa"*, 44 págs., e o *O "Fr. Luís de Sousa"*, de Garrett, 98 págs. e um apêndice). Mas a êsse palpíte impressionista se limitaram. Vagos também, ainda que certos, foram os palpites críticos de José Osório de Oliveira em *O romance de Garrett*, Porto, 1935, — uma biografia novelada, destas que se multiplicaram no intervalo das duas Grandes Guerras, para contentar o gosto multitudinário. Há ali três referências que são outros tantos acertos. Diz o autor: "O introdutor do Romantismo em Portugal só encontrará a libertação ao tomar contato direto com o mestre dos românticos: Shakespeare. Mas está ainda longe o período em que descobrirá o gênio do teatro" (pág. 38). Refere-se ali aos anos arcádicos e filintistas ou ainda coimbrões da carreira do poeta. Depois, aludindo ao drama *Fr. Luís de Sousa*, escreve: "Tempo virá em que há-de fazer um drama romântico à maneira de Shakespeare" (Pág. 172). E mais adiante: "Embora uma única vez, Garrett subirá tão alto como outra água: Shakespeare" (Pág. 178).

Não obstante êste bom instinto, Osório de Oliveira passa ligeiramente, quase com desdém, pela obra que melhor testemunha a influência de Shakespeare sôbre o protagonista da sua biografia novelada: o poema *Camões*.

Os dois mais recentes estudos de conjunto sôbre o fundador do nosso romantismo nada adiantam a tal respeito. Um dêles, in *História da Literatura Portuguêsa Ilustrada dos séculos XIX e XX*, Porto, 1942, apenas alude à residência do poeta no Condado de Warwick e às suas leituras inglêsas (pág. 32). O nome de Shakespeare ocorre numa referência à doutrina dramática de Garrett (pag. 45), e numa alusão ao contraste entre o historicismo do teatro shakespeareano e o historicismo do teatro garrettiano, contraste documentado com a substância do *Hamlet* e do *Julius Cesar*. Isto é exato, mas nada traz para o nosso especial ponto-de-vista. A outra obra, em que também se contém um capítulo de conjunto sôbre Garrett, é a *Perspectiva da Literatura Portuguêsa do Seculo XIX*, dirigida por João Gaspar Simões e ainda em curso de publicação. Nada há nela sôbre êste particular. Também, dada a índole da obra, segundo o pensamento do seu arquiteto, o redator dêsse capítulo não era obrigado a versar êsse pormenor: influência de Shakespeare sôbre Garrett. O caráter perspectivo e memorial da obra exigia a confissão da influência de Garrett e dos outros autores do seculo XIX sôbre outros tantos autores do século XX. (V. o prefácio pelo diretor dela, págs. 9-10). Assim o entendi eu, que não estudei Antero de Quental em si, pròpripimente, mas nos seus reflexos sôbre mim. (Ibidem, págs. 549-569).

É fora de dúvida que o autor de *Camões* e *Fr. Luís de Souza* é que foi, no romantismo português, o redescobridor de Shakespeare, levando a bom têrmo o que Manuel de Figueiredo, com certa intuição apenas entrevira como vago precursor. E converteu-se com entusiasmo ao novo culto, que vinha implícito na reforma romântica. O filão inglês, que Almeida Garrett representa em nosso romantismo, com sua poesia nostálgica, sua soberania amorosa, seu individualismo estético e até seu popularismo ou folclorismo, tem um laivo shakespeariano. O que poderá ter acontecido é que o poeta português, pouco antes convicto árcade e sempre dominado pelo prestígio da Antiguidade, não atingisse logo a riqueza do novo patrimônio adquirido e que o poderoso enxêrto cultural não tivesse dado todos os seus frutos, que pediam tempo ao tempo.

A presença de Shakespeare na obra de Garrett assinala-se por duas maneiras diversas: uma superficial, por meio de alusões e reminiscências de leitor devoto, outra profunda, por meio da influência de algumas das grandes criações do poeta de Warwick sôbre obras principais de Garrett. Para atestar a primeira, basta percorrer as páginas de Garrett e assinalar os rastos shakesperianos que se nos forem deparando. Isso farei. Para pôr em relêvo a segunda maneira ou para apontar os casos em que o mundo shakesperiano se tornou fonte de inspiração garrettiana, será necessário adotar um conceito de “fonte literária” diverso do corrente em várias partes.

Crê-se de ordinário que uma fonte literária é um vestígio de leitura, documentável por uma coincidência formal ou estilística, isto é, de palavras e maneiras de dizer. O crítico de fontes reconstituiria assim as leituras ou a alimentação espiritual do poeta, como quem mostrasse uma digestão em flagrante. Este conceito de fontes tem por detrás um conceito da arte literária muito limitado e retrógrado, mesmo em relação aos antigos. Viam êstes na elaboração da arte uma fúria criadora; vêem êstes críticos, nela, uma paciente recomposição ou guizado de ingredientes por outrem colhidos e acumulados. O poeta seria sobretudo um homem de muita leitura, que de forma nova combinaria as suas reminiscências dos livros, dos quais passariam laivos indisfarçáveis na nova obra, como passam os sabores dos temperos nas iguarias mais requentadas ou transformadas, sob ação do fogo. (Falo da cozinha européia que funde sabores, não da cozinha norte-americana que apenas os justapõe). Em Portugal, o nome clássico entre os militantes dêste conceito de crítica de fontes foi o Dr. José Maria Rodrigues, que nos deixou nas *Fontes dos Lusíadas* um insuperável exemplo de erudição e de esforço por achar todos os sabores discrimináveis no sabôr sintético da nossa grande epopéia. Que ingredientes entraram na condimentação dêste prato? Que leituras prévias vieram a constituir êste novo texto ou esta nova expressão de uma velha situação moral? — parece que é êste o problema capital de tão limitada concepção. Assim, desde que o mundo é mundo, a emoção dos que partem a empreendimentos incertos é levar saudades e deixá-las aos que ficam na praia apreensivos sôbre o desfêcho da aventura. Dêste modo, tudo o que se escreveu sôbre essas partidas, é fonte do episódio do Velho Restelo, porque uma constante situação moral evoca palavras constantes.

Contra êste conceito reagí, também a proposito da obra capital da literatura portugêsa (2). E agora, em proporções menores, exemplificarei a propósito de Shakespeare e Garrett essa evasão dos estreitos limites da simples análise estilométrica.

A iniciação de Garrett no culto shakespeariano deve ter sido feita em Inglaterra, aonde o poeta foi vêzes várias, como exilado e também nalguma comissão política. Antes de tais viagens, eram rigorosamente verdadeiras estas linhas de uma nota da *Lírica de João Mínimo*: “O meu entusiasmo neste tempo não via no mundo poético senão Horácio e Filinto Elísio” (Pág. 96 da ed. grande de 1904, 1.º vol.). E filintista é o espírito dessa obra, ainda que o seu prólogo seja datado já de Birmingham, em Warwickshire.

Aproximava-se de Shakespeare. Efetivamente, apesar daquela declaração de fé horaciana e filintista, e das abundantes epígrafes de autores antigos que antecedem os textos poéticos, Shakespeare já aparece três vêzes entre êles, a última à frente da poesia *O exílio*, que é datada de Warwickshire, Novembro 1823. Dêle são também as epígrafes que precedem as quatro “cantigas” do poema *Adozinda*, cuja primeira edição é de Londres, 1828, obra que inicia o filão popularista da carreira literária de Garrett. Estão ali com a mesma intenção que as epígrafes camonianas dos dez cantos de *Camões*: a condensar e a anunciar o seu caráter dominante. Tais epígrafes, não se lhes designando o lugar da obra de Shakespeare, de onde foram extraídas, correram sem revisão e, portanto, com suas incorreções. Numa nova edição crítica ou dirigida por alguém responsável, será necessário apontar a localização delas no grande conjunto, par que tais deslizes sejam corrigidos. Mas esta restituição das epígrafes shakespearianas nas obras de Garrett envolve outro problema, dada a variabilidade dos textos do poeta inglês: por que edição o leu êle? A de Inglaterra seria a mesma que depois repetidamente consultara em Lisboa? Não se trata de restituir textos shakesperianos; trata-se de reconstituir leituras shakesperianas de Garrett — coisa muito diversa. Infelizmente não posso agora utilizar as notícias apuradas pelo meu amigo Ferreira Lima acêrca da livraria de Garrett. Só disponho do inventário do seu espólio literário (3), onde, à pág. 8, encontro a seguinte rubrica: “34) *Othelo, Tragédia*. Ato primeiro. Cena I. Aut. de 2 págs”.

De 1822, e ainda de Lisboa, é o prefácio da 1a. edição da tragédia *Catão*, no qual se nota a aspiração do poeta a uma forma dramática nova, que não fôsse inteiramente clássica, nem rebeldemente anti-clássica.

Era uma concepção tímidamente eclética de romantismo, ainda muito fiel à tradição francesa, a Racine, Voltaire e Crébillon, mas reconhecendo já as contribuições italianas para a revivificação do gênero, e era também, a propósito, um reconhecimento muito tímido da originalidade e da força de Shakespeare: “Todos sabem que o gênero romântico, filho de Shakespeare, formou uma classe distinta e separada, que, suposto irregular e informe, tem contudo belezas próprias e particulares que só nele se acham” (Pág. 527 da ed. cit. 1.º vol.). O próprio contexto nos leva à convicção de que êstes conceitos de romantismo e de Shakespeare são adquiridos em “cursos de literatura”, são de segunda mão. (4) As viagens lhe dariam as justas proporções do gênio de Warwick, já liberto das adaptações desfiguradoras de Ducis.

Há notícias das seguintes viagens de Garrett ao exterior: a primeira em 1823, em resultado do golpe de Estado da Vilafrancada, que aboliu a nossa primeira Constituição liberal e restabeleceu o regime absoluto; a segunda nesse mesmo ano, depois de uma tentativa de regresso à pátria; a terceira em 1828, depois da usurpação do trono pelo Infante D. Miguel, que suprimiu a Carta Constitucional e se proclamou rei absoluto; a quarta em 1832, como secretário de Palmella, que ia a Londres em missão política; finalmente, a quinta e última em 1834, como encarregado de negócios de Portugal na Bélgica.

Foi na segunda emigração que êle, acompanhado da esposa estremecida, de que se havia de separar irrevogavelmente após a estada em Bruxellas (5), intimou com uma família inglêsa, os Hadley, de Egbaston, pelo que pôde aprofundar a observação da vida britânica e o recebimento da nova sensibilidade romântica. Egbaston está situada no Condado de Warwick, não longe de Etratford-upon-Avon, terra natal de Shakespeare, que naturalmente o poeta exilado visitou vêzes várias. Warwick era por isso, pelas recordações ali colhidas e até pela maior amenidade do clima e suas facilidades de vida, lugar predileto de Garrett. Ali viveu tanto tempo quanto lh'o permitiram as difíceis circunstâncias do exílio. Essa predileção foi oficialmente reconhecida e permitida em 1828 pela Embaixada da Regência (V. Amorim, *Memórias biográficas*, pág. 475 do vol 1.º).

São dêsse tempo as recordações que passam nas *Viagens na Minha Terra*, principalmente as daquele vivo documento de donjuanismo romântico, a carta final de Carlos a Joaninha. (6). Dêsse exílio, repartido por Inglaterra e França, saíram também as obras iniciadoras do gôsto romântico em Portugal, *Camões* e *D. Branca*. No primeiro dêstes poemas há reminiscências da sua excursão ao Castello de Dudley, um evocador quadro de ruínas góticas essencialmente romântico. Êle confessou a sua grande impressão num escrito só publicado em 1845, *Folhas tiradas do album de um emigrado*, e lembrou também como a arquivára em sua obra: “Ainda me estavam todas frescas no coração e no pensamento essas imagens e essas idéias, quando, poucos meses depois, escrevia, no VII canto de *Camões*, aquele *Super flumina Babylonis* do meu primeiro desterro. ” (Pag. 485, *Obras Completas*, 1.º vol.). E é de notar como êste poeta português, emigrado de um país ouriçado de castelos roqueiros, qual dêles mais evocador ou mais repassado de história e lenda, só na distante Inglaterra adquire receptividade para êsse mundo poético medieval, simbolizado nas ruínas. Por que haviam as ruínas dos castelos inglêses de ser mais impressionantemente evocadores para um português que as da sua própria terra? Porque não eram as ruínas que em si guardavam a impressividade, mas os poetas seus contempladores que em si possuíam ou deixavam de possuir um poder de visão nova. E Garrett só em Inglaterra aprendeu a ver as coisas com olhos românticos. Exatamente o fenômeno da restauração do gôsto dos clássicos: êstes foram sempre os mesmos, sôbre todos os nunca esquecidos durante a Idade Média, como Virgílio, mas só os homens do Renascimento os souberam ler com nova receptividade.

Êsses versos iniciais do Canto VII *Camões*, em que há pessoais sentimentos do exilado Garrett, que por isso êle chamou *Super flumina Babylonis* do seu primeiro exílio, têm toda a fragrância de coisa bebida em sua própria fonte, a fonte principal da poesia das ruínas:

Eu vi sobre as cumiadas das montanhas
De Albion soberba as torres elevadas
Inda feudais memorias recordando
Dos Britões semi-bárbaros. Errante
Pela terra estrangeira, peregrino
Nas solidões do exílio, fui sentar-me

Na barbacã ruínosa dos castelos,
A conversar co'as pedras solitárias,
E a perguntar às obras da mão do homem
Pelo homem que as ergueu. A alma enlevada
Nos românticos sonhos, procurava
Aureas ficções realizar dos bardos;
Murmurei os tremendos esconjuros
Do Scaldo sabedor; falei aos ecos
Das ruínas a língua consagrada
Dos menestreis; — perfis solenemente
Todo o rito; invoquei firme e sem medo
Os gênios misteriosos, as aéreas
Vagas formas da virgem d'alvas roupas
Que, as tranças de ouro penteando ao vento,
Canta as canções dos tempos que passaram
Ao som da harpa invisível que lhe tangem
Os domados espíritos que a servem,
Como o sutil Ariel, por invencível
Encantado feitiço.

Depois, o desenvolvimento do quadro de medievalismo cavalheiresco utiliza as decorações de Walter Scott e sobrepõe-nas mesmo às profundezas do mundo shakespeariano. Sempre se me afigurou que o poeta português, criador de cenários amáveis, sem a emoção violenta que excepcionalmente nos deu em *Camões* e *Fr. Luís de Sousa*, mais queria Shakespeare para leitura diletta que para exemplo da concepção amarga da existência. Assim, a influência d'ele recebida será mais formal, isto é, de técnica da expressão, do que essencial. Macpherson vem aliar-se a Walter Scott nalguns momentos e carregar as côres da substância herdada de Shakespeare.

III

No *Camões*, o poema iniciador do gosto romântico, é que se confessa com ardor a devoção shakespeariana e se ostenta a primeira grande influência do mundo shakespeariano no nascente mundo garretiano.

No capítulo XV do Canto I, quando nos descreve a chegada de Camões à pátria, celebra o encanto do crepúsculo vespertino e realça

êsse valor tipicamente romântico por meio de reminiscências shakespearianas:

“Oh! serei eu nos sonhos do sepulcro,
Entre o nada das cinzas, — quando a noite,
Qualquer que seja o ângulo do mundo
Em que meus pés se poisem, me não traga
Lembranças dos momentos deliciosos
Que, nesse intercalar de dia e noite,
Da nebulosa Albion gozei nos campos,
Quando no berço teu, bardo sublime,
Inimitável, único, espriava
Por infindas planícies de alvo gêlo
Os desleixados olhos, e topava,
Ao cabo lá da vastidão, co’as cimas
Das elevadas grimpas que se aguçam
Sôbre as arcadas símplices do templo,
Entre as choupanas da vizinha aldeia,
E se me afigurava à mente alheada
Ouvir o canto fúnebre das harpas
Que da sensível Julieta ao túmulo
As nênias acompanhavam.”

(Pág. 200 da ed. cit., 1.º vol.)

Escrevendo a um amigo íntimo, Duarte Lessa, em 27 de Junho de 1824, portanto durante a redação do poema, assim lhe anuncia o conteúdo e caráter dêle: “A obra é um poema em dez cantos, cujo título e assunto é — *Camões*. Suas aventuras e suas composições formam o mundo histórico; mas os *Lusíadas* principalmente ocupam a cena. — A ação é a composição dos *Lusíadas* — e portanto grande parte do meu poema uma análise poética dêle,” (Pag. 779 da ed. cit., 2.º vol.). E no prólogo da edição de Paris, no ano seguinte, diz a mesma coisa. Ora a verdade é que, no poema, é também ação a história dos contrariados e infelizes amores de *Camões*. E essa história de amor, como a concebiam os românticos mistizadores da vida do épico, é a parte mais flagrantemente romântica e shakespeariana do poema. O modelo poético ou literário para tôdas as histórias de amores contrariados pelos ódios familiares era a tragédia *Romeu e Julieta*, que associa à veemência dêsses

amores a separação dolorosa, os duelos e a surpresa da morte no único momento de possível ventura pelo regresso do amante perseguido. A visão do caráter de Camões pelo poeta romântico está impregnada de espírito shakespeariano. Luiz de Camões é, no poema de Garret, um Romeu. Mas, como veremos que sucede sempre que o poeta do romantismo português toma elementos expressivos a Shakespeare, êsse Romeu é mais do que um poderoso valor local, paladino da honra de uma família de Verona contra outra da mesma cidadezinha. Camões é um espadachim que deixa a sua Verona para ir devassar mundos novos e cooperar com seu heroísmo anônimo na construção e manutenção de um grande império — que de fato êle salva do olvido com sua epopéia. Ser desterrado de Lisboa para o Ribatejo e para Marrocos, e desterrar-se para o Extremo Oriente é pena bem maior que deixar Verona por Mântua. Mas como Romeu, no seu regresso de Mântua, encontra Julieta morta, ou a crê morta em vez de adormecida por um narcótico, assim Camões chega do remoto Oriente a Lisboa no preciso momento para presenciar o funeral de Natércia, para descer á cripta sepulcral e ali, junto do corpo da amada morta, tombar desvanecido pela dor. No romantismo os espadachins eram neuróticos, batiam-se mas também desmaiavam. Êsse abuso dos delíquios tem uma explicação estética: era necessário demonstrar a força dominadora da paixão sôbre a vontade e sôbre todos os sentidos. Abuso equivalente praticará o realismo com os sonhos, que revelam os caracteres, libertando a consciência das coações sociais. E assim os realistas anunciarão o freudismo.

Ou porque os verdadeiros românticos, os da sua hora própria, eram mais obedientes às fulminações da paixão do que os românticos prematuros de Shakespeare, ou porque a essência camoniana do poema se sobrepusesse no ânimo de Garret às reminiscências de *Romeu e Julieta*, ou sômente porque uma coisa é uma tragédia e muito outra um poema lírico ou ainda porque as concepções do caráter humano eram muito diversas no século XVI e no XIX — o Camões garrettiano não faz nenhum discurso sôbre a beleza e a morte, na cripta, como Romeu, e reserva o desabafo da sua dor para a canção necrológica do Canto V, tôda motivada na contemplação lacrimosa da grinalda de rosas que se desprendera do ataúde. O camoneanismo do expediente expressivo provinha da evocação das canções autobiográficas de Camões, muito mais românticas do que todos os discursos.

O ódio familiar do *Romeu e Julieta* é bilateral, mas no poema de Garrett, tornando-se unilateral, torna-se também mais violento, porque é ódio de uma família poderosa contra um pobre poeta desvalido. Há também a boa aliança de um monge, mas não para proteger amores mortos, só para procurar alguma reparação do destino para o poeta malaventurado. Não terá havido sugestão shakespeariana na criação desse tipo, mas, se a tivesse havido, a distância que vai de Frei Lourenço, frade arreiro, herbanário e toxicólogo oculto, a um antigo conquistador da América e, depois da conversão pelo remorso, ardoroso missionário no Oriente, é infinita. Também aqui se verificará o tal engrandecimento compensador da perda de prioridade original.

Onde, porém, se ostenta mais evidente a influência shakespeariana é no Canto III, naquele episódio com que Almeida Garrett resolve a seu modo imaginoso um problema insolúvel da vida de Camões, inexistente ante a verdadeira crítica ou ante o exato conceito de uma epopéia de comunhão cívica: qual o momento ou qual a causa próxima que determinou Camões a compor o seu poema? Garrett românticamente, noutro delíquio, supõe que sob a nave do Mosteiro dos Jerônimos o espectro de D. Manuel I teria aparecido a Camões, para lhe cometer a tarefa ingente:

— “Jovem ousado,

Grande emprêsa te coube, acerba glória,
De que não gozarás! Desgraças cruas
Fadam teus dias. Mas a fama ao cabo.
A pátria que foi minha, que amei sempre,
Que amo inda agora, gram' serviço aguarda
De ti. Um monumento mais durável
Do que as moles do Egito, erguer-lhe deves.
Pirâmide será por onde os séculos
Hão-de passar de longe e respeitosos.
Galardão, não o esperes. — Fui ingrato
Eu, fui! Ingrato rei, ingrato amigo.
E a quem! — Maiores de meu sangue ainda
Ingratos nascerão. Tu serve a Pátria:
É teu destino celebrar seu nome.
Os homens não são dignos nem de ouvi-las,
As queixas do infeliz. Segue ao Oriente,

Salva do esquecimento essas ruínas
Que já meus netos de amontoar começam
Nos campos, nos alcáceres de glória,
Preço de tanto sangue generoso.
Um dia. Em vão perante o excelso tronco
Do Eterno me hei prostrado; irrevogável
A sentença fatal tem de cumprir-se —
Um dia inda virá que, envilecido,
Esquecido na Terra, envergonhado
O nome português. — Opróbrio, mágua,
Dura pena de crimes! Tábua única
Lhe darás tu para salvar-lhe a fama
Do naufrágio. Tu só dirás aos séculos,
Aos povos, às nações: *Ali foi Lísia.*
Como o encerado rôlo sôbre as águas
Único leva à praia o nome a fama
Do perdido baixel. — Parte. Salvá-lo!
Salvá-lo, enquanto é tempo! Extinto. Infâmia!
Extinto Portugal. Oh dor!.

Êste episódio é o núcleo decisivo ou o eixo da ação do poema, como decisivo é o episódio da aparição do espectro do rei da Dinamarca ao príncipe, no *Hamlet*, de Shakespeare. Na tragédia inglesa, o espectro reveste exatamente a forma do rei morto, resplandecente na sua armadura de aço, sob a lua, comete-lhe a missão de vingar o seu assassinio; no poema português, o espectro reveste a forma do rei, que personificou o momento supremo das miragens heróicas da Índia, D. Manuel I, mas disfarça-se ou impersonaliza-se debaixo da legenda que lhe brilha sôbre o coração — *Amor da Pátria*; e é com essa autoridade que incumbe o joven poeta de salvar do esquecimento o nome da Pátria. Tanto um como outro se confessa réu de pecados e delitos, mas enquanto o primeiro, rigorosamente individualizado em certa personagem que realmente existira em certa data, encarrega o filho de uma tarefa de vingança ou de justiça familiar, quando muito de defesa da dignidade dinástica, o outro, impersonalizando-se ou guindando-se a um geral sentimento, que é uma fôrça moral, o patriotismo, encarrega o poeta de uma alta missão histórica. A de Hamlet é profundamente humana, mas limitadamente

familiar e local daquele pequeno ambiente de Elsenor; a de Camões é de alcance mundial, porque celebra e immortaliza uma grande façanha da história da civilização. Portanto, Garrett adotando um expediente expressivo, muito praticado por Shakespeare, a aparição de fantasmas, dá-lhe um significado muito mais amplo, assim resgatando a falta de prioridade original. Procede como o próprio Camões, no século XVI, ao tomar dos antigos tódá a técnica da composição das epopéias, mas incutindo-lhe matéria nova, de mais transcendente valor humano ou mundial. Shakespeare aprofundou o conhecimento do homem singular; e o romantismo alargou o conhecimento do gênero humano.

Convertendo o seu Camões-Romeu num de tantos heróis obreiros do império do Oriente, associando ao valor abstrato do prestígio poético o interêsse das aventuras e maravilhosas surpresas de mundos exóticos, Almeida Garrett evitou o grande risco de inferiorizar a nossos olhos a figura do poeta — risco menor do que no teatro, mas ainda para temer. (7) Este Camões do poema garrettiano não é somente um Romeu, é também um byroniano. O poeta e o seu jau, com seus mistérios e ceticismos, com seu individualismo anárquico ou anti-social, são parentes do corsário Conrado, de Lara e outros heróis byronianos — como o é Eurico, enquanto presbítero perdido nas rocas do Calpe. Byron é o pai de tódas as apologias poéticas do individualismo romântico, acima das leis, como os artistas da Renascença. A grande obra dos românticos era a sua própria vida. Até o ambiente marítimo tem tintas das marinhas de Byron. Mas Garrett fez à poesia do mar de Byron, que era o Mediterrâneo, o mesmo que fêz aos recursos expressivos tomados de Shakespeare: ampliou-lhe o raio. E d'onde vinha essa ampliação? Do toque mágico do velho espírito universal da história portuguesa. Quando nos pinta o solitário melancólico no momento da sua chegada:

Um só no meio de alegrias tantas
Quase insensível jaz.

e quando nos evoca a tristeza profunda do mar desconhecido:

Longe, por esse azul dos vastos mares,
Na solidão, melancólica das águas
Ouví gemer a lamentosa Alcione
E com ela gemeu minha saudade.

retoma atitudes byronianas da sensibilidade, mas adapta-se a motivos maiores, a motivos portugueses e mais humanos. O mistério do poeta que chega do Oriente é bem mais rico do que o mistério de um corsário mediterrâneo. A sua memória é fiel a êsse gôsto marinheiro do poeta inglês, mas reconhecendo já a estreiteza do seu perímetro, reconhecendo-o implicitamente, ao evocá-lo numa obra de sorridente bom humor: “Não me lembra que Lord Byron celebrasse nunca o prazer de fumar a bordo. É notável esquecimento no poeta mais embarcado, mais marujo que ainda houve, e que até cantou o enjôo, a mais prosáica e nauseante das misérias da vida” (*Viagens na Minha Terra*, Cap. I).

Neste Camões garrettiano há uma convergência de influxos ingleses: Shakespeare, Byron e Scott. E o curioso é que, logo em 1829, um viajante inglês em Portugal, Kinsey, achava no poema o que êle, inglês instruído nas correntes do tempo, trazia no próprio espírito, Shakespeare, Byron e Scott: “Portugueses throughout, catches the manner of Shakespeare, and sometimes reminds us of the flexibility of Scott, at others of the force of Byron” (*Portugal illustrated*). Se Kinsey houvesse mencionado também ao bispo Thomas Percy, com as suas *Reliques of ancient English Poetry*, teria apontado tôdas as grande influências do filão inglês do nosso romantismo, como Garrett o representa.

Esteticamente, o poema *D. Branca*, acêrca da conquista do Algarve pelo rei D. Affonso III, de Portugal, de envolta com um argumento amoroso, é um retrocesso. A consciência da reforma romântica está nêle mais patente, mas falta-lhe a verdadeira inspiração romântica. No *Camões*, a identidade de situações pessoais entre o poeta do século XVI e o do XIX, e o entusiasmo pelo poema épico, ainda então visto só como bíblia do patriotismo lusitano, produziram acentos profundos da sensibilidade nova. Mas em *D. Branca*, ainda que fôsse composta no ano imediato, como que recrudesce a influência filintista; e o irracional da paixão é substituído pelo irracional fantástico de bruxedos e magias.

O choque das civilizações cristã e árabe, na península ibérica, sempre constituiu uma zona fronteira de fantasias e encantamentos, não sòmente um fator de causalidade para coisas peculiares, estranhamente peculiares à península, mas também um refúgio para o inverosímil, para o proibido, para o ilógico, para quanto era impossível nos domínios próprios de cada civilização. Não poucas vêzes a ciência da literatura tem

recorrido a êsse expediente explicativo do choque fronteiriço árabe-cristão.

O poema de Garrett filia-se nessa linhagem do fantástico luso-árabe e hispano-árabe. Ora a coragem para êsse fingimento de fantasias num poema histórico, para êsse revestir de um argumento romanesco em magias, provir-lhe-ia não só da visão romântica da Idade Média, como a difundira Walter Scott — autor por êle constantemente aludido — mas também do próprio Shakespeare, cujo teatro é um viveiro dêsses recursos ao mundo maravilhoso. Da freqüente presença dos *Ghosts* extraía a aparição do espectro de D. Manuel I em *Camões*; e do mundo de fadas e encantamentos feiticeiros, principalmente de *The Tempest* e *A Midsummer — Night's Dream*, extrairia o ânimo e o autorizado precedente para êsse recuo estético da mistura híbrida do histórico ou meio histórico e do fantástico, de *D. Branca*.

Garrett não confessou esta influência shakespeariana. É sempre coisa pouco agradável aos artistas a declaração das suas dívidas. Mas, numa carta de Novembro de 1824, dirigida a Duarte Lessa, amigo certo nos anos incertos do exílio, engasta uma dissertação sôbre *D. Branca*. Aí confessa o seu propósito polêmico, nacionalista e popularista, a respeito de mitologias como decorações literárias: “Porém, os povos, que hoje ocupamos o mundo civilizado e que sucedemos a êsses ilustradores e dominadores do globo, temos outra origem, outra religião, outros costumes, outra história, outros preconceitos e outras tradições. O que eram os oráculos para os gregos são para nós as feitiçarias, as buenas-dichas, as sortes e adivinhos; os agouros dos romanos são as nossas bruxarias; as ninfas, as náíades, as divindades de uns e outros são os nossos espíritos, os nossos gênios, fadas, mouras encantadas, etc., etc. Os seus sonhos misteriosos as nossas visões, suas sibilas as nossas benzedei-ras, e as suas metamorfoses os nossos encantamentos, os seus *superi* e *inferi* os nossos espíritos bons e maus — e assim por diante” (V. Págs. 781-2 da ed. cit. 2.º vol.). Depois dêste paralelo, ocorre a pergunta: quem foi que em plena vigência do classicismo renascentista fêz esta troca de mitologias em obras que a geração romântica viria a tomar para modelos, quem senão Shakespeare?

Êste conceito de recuo estético poderia fazer pensar que *D. Branca*, se bem que publicada depois de *Camões*, fôra composta anteriormente; mas a correspondência trocada então entre o autor e José Gomes Mon-

teiro suprime tôdas as dúvidas: em carta de 27 de julho de 1824, declara o *Camões* já pronto para entrar na imprensa; e noutra de 19 de novembro dêsse ano é que dá por concluída a *D. Branca*. A diferença cronológica é pequena, mas derimente quanto era preciso. De fato, a adoção dêsse maravilhoso nacional e popular era uma rebeldia contra a visão clássica do mundo, portanto um real progresso no caminho da reforma. Como progresso foi o conceito de bruxa, expresso no *Arco de Sant'Ana*, de que já se falará. E Garrett não esqueceu mais êsse mundo de sílfides e fadas, mesmo fora dos seus trabalhos de recolha dos monumentos orais folclóricos. Nas *Viagens na Minha Terra*, ao retratar uma das irmãs Robinson, recorda: “Vista à lua, no meio do seu parque, volteiando por entre os raros exóticos que no curto verão inglês se expõem ao ar livre, fàcilmente se tomava pela bela soberana das fadas, realizando aquela preciosa visão de Shakespeare, *Midsummer night's dream*”. (V. pág. 263 da ed. cit., 2º vol.) E em *Helena*, também retratando outra protagonista: “Não era uma beleza romântica: pesa-me confessá-lo. Silfa de Walter Scott não era; fada de Shakespeare não podia ser. ” (Ibidem, pág. 119).

Byron e Scott é que eram os mestres ingleses imediatos e constantes do Romantismo. A respeito do poema iniciador, *Camões*, êle o confessou a Duarte Lessa: “ . geralmente falando o estílo vae moldado ao de Byron e Scott (ainda não usado nem conhecido em Portugal) ” (Pág. 779 do 2º vol. da ed. cit.). Mas o romantismo implícito em Shakespeare estêve presente sempre em seu espírito, sobretudo aquela audaciosa interpenetração de mundo contraditórios, que fêz dizer a Júlio de Castilho:

Os gnomos, os heróis, a história, a fantasia, passam como
em tropel nesta fugaz poesia
(*Depois de uma leitura em Shakespeare*, in *O Eremitério*,
1875).

E a propósito de tôdas estas fantasmagorias — que muitas vêzes expressam verdades mais verdadeiras que a realidade —, ocorre-me outro elemento da obra de Garrett, que é susceptível de uma articulação do mundo shakespeariano: aquela Bruxa de Gaya, do *Arco de Sant'Ana*. Shakespeare foi o grande revelador da beleza da fealdade, do horrível e do macabro. Deveria antes dizer o consagrador. Na história dos va-

lores literários importa mais o triunfo na expressão do que a prioridade balbuciante das criações. Ao lado das magias amáveis, das boas fadas e das sílfides, de Ariel e de Caliban, o poeta apresenta-nos espectros e bruxas, espectros de gentes assassinadas e bruxas anunciadoras de malfícios ou tentadoras de almas fracas e ambiciosas. Esse mundo era já anterior a Shakespeare. Quem se não lembra das bruxas do nosso Gil Vicente? Bruxas que eram apenas uma aristocracia da côrte de el-rei Diabo. E o Diabo é uma antiquíssima personagem literária, porque é também um velho companheiro dos homens. Não falta matéria à especialidade histórica designada por “demonologia”. Tive em tempos o gôsto de estimular a compilação de muitas notas sôbre o senhor Diabo e de promover a publicação delas. Foi a monografia da erudita investigadora italiana, D. Anita Seppilli, *O Diabo na literatura e na arte* (In *Revista do Arquivo Municipal*, São Paulo, 1942, vol. LXXXV, pags. 7-122, trad. port.). Mas a entrada das bruxas no teatro shakespeariano foi uma consagração e já uma renovação, porque essas sacerdotisas do culto demonaco estão ali ao serviço da visão realista e supra-realista da vida. No tempo de Shakespeare tôda a gente cria em espectros e bruxas, menos êle. O poeta incorporava-os entre as personagens das suas peças, porque êsses espectros e essas bruxas estavam presentes na consciência de todos e no convívio social. Era uma fidelidade realista, que as trazia à cena — como nos esboços vicentinos. A credulidade chegara a tal ponto que Jaime I, soberano contemporâneo de Shakespeare e homem de sólida cultura, pegou da pena e escreveu contra a influência da feitiçaria. Fê-lo com um tratado clássico: *Daemonologia*, de 1599, reimpresso em 1516. Aí denunciava a feitiçaria e exortava o poder civil a tomar as mais severas medidas de repressão. Assim transfigurado, êsse mundo fantasmagórico chega ao Romantismo e torna-se adôrno da longínqua e irracional Idade Média — onde tudo fôra possível. No tempo de Garrett, depois do século das luzes e da coroação da deusa Razão, ninguém cria em espectros, duendes e bruxas. Ocultismo e racionalismo eram inconciliáveis na mente emancipada. Essas coisas eram agora pitorescos acessórios da ação, situada em tempos de medos bárbaros. Os espectros passa a ser criações mórbidas de consciências sem govêrno da vontade e da razão; e as bruxas são imaginações do povo ignaro com que ele designa ou excomunga mulheres de procedência suspeita, caídas em miséria extrema, de passos misteriosos e costumes aberrantes da rotina

coletiva. E essa procedência suspeita, êssa miséria extrema e êsses passos misteriosos, tôda êssa excentricidade marginal tinha uma explicação única: uma grande desgraça de amor, uma sedução, um abandono cruel, um pecado a expiar. Às vêzes o filho dêsse fatal amor é que vem a ser o agente da vingança e da reparação. E a mulher, que se precipitara em miséria tão feia e desesperada que se tornara bruxa no consenso popular, ergue-se de novo à beleza e à virtude, e reentra no convívio normal. As grandes transfigurações morais, pela via do amor, eram freqüentes no teatro e na novela do Romantismo. E freqüentes são também essas bruxas temporárias por aclamação popular. Em Garrett, no seu *Arco de Sant'Ana*, há, uma, a Bruxa de Gaya, vítima da luxúria de um bispo odioso e violento. Vasco, filho de ambos, é o chefe de uma revolta popular contra a autoridade do sátiro e o agente da reparação à falsa bruxa. Esta desgraçada tem ascendência shakespereana, como tôdas as bruxas do Romantismo — ascendência distante, cuja genealogia não é possível reconstituir totalmente.

No *Hamlet* e não só no *Hamlet*, há um expediente expressivo ou de composição, que passou a Garrett, se não na sua integridade, ao menos num seu elemento principal: a representação de teatro dentro do teatro e a intervenção no argumento dêsse teatro de segundo plano, por alguma personagem do primeiro. Todos se lembram de que na tragédia shakespereana *Hamlet* encomenda a uma companhia de atores ambulantes a representação de *The Murder of Gonzago*, em que se reproduz a cena do assassinio do rei, e escreve, para serem intercalados na peça, alguns versos repassados de intenção que põem à prova a resistência moral do tio criminoso.

É nessa ocasião, ao entregar o seu texto ao chefe da companhia, que *Hamlet* faz recomendações, de alto gôsto e sentido crítico, recomendações que articulam a obra àquele sub-gênero literário da "crítica poética", de que falei largamente em *Pyrene*.

Pois êste mesmo artifício de composição literária encontramos em Garrett, no drama histórico de início da reforma do teatro, *Um auto de Gil Vicente*, 1837. Barreto Feio e José Gomes Monteiro haviam chamado a atenção para o esquecido poeta dramático do século XVI, por meio da reprodução da edição de 1562, fundada no exemplar único achado na biblioteca da Universidade de Göttingue. Querendo associar o poeta das *Barcas*, fundador do nosso teatro, às suas diligências de restau-

ração dêsse teatro, de acôrdo com o gôsto romântico, muito dado ao teatro e muito incapaz de fazer bom teatro, Garrett não podia esquecer o papel dos autos na vida cortesã do século XVI, nos seus saraus, e a atmosfera de heróica ufanía que nestes saraus se respirava. Como disse um articulista da época, a peça de Garrett gira em tórno de um acontecimento histórico, o casamento da Infanta D. Beatriz com o Duque de Sabóia e a sua partida para a côrte do marido, successo acêrca do qual temos notícias históricas positivas, sendo uma delas a representação das *Côrtes de Júpiter*, de Gil Vicente: “Há uma grande função na côrte, de que Garcia de Rezende nos conservou os mais minuciosos detalhes. Existe ainda o próprio auto que Gil Vicente compôs para as ditas festas e que foi representado no paço em plena côrte. Êsse auto velho faz realmente todo o entrecho da peça moderna.” (Pág. 632 da ed. cit., 1.^o vol.) Tudo isto nos leva a perguntar se a composição dramática, embrechada de teatro em teatro, não se ofereceria já feita a Garrett. Não era possível fazer aparecer Gil Vicente em cena senão como autor e ator numa própria peça, querendo guardar-se-lhe o verdadeiro e flagrante caráter. O precedente de Shakespeare daria ânimo ao poeta português. Mas o que é inegavelmente shakespeariano é a intervenção de Bernardim Ribeiro, uma das personagens da peça de Garrett, no próprio argumento vicentino: como Hamlet faz que um *The Murder of Gonzago* se recitem versos seus intencionais para desmascarar o padrasto, assim Bernardim Ribeiro à última hora se substitui a Joana do Taco no papel de Moura, para em vez de entregar, à Infanta em meio de uma geringonça galáico-andaluza, os presentes de Júpiter, um anel de condão, um dedal e o terçado de Roldão, lhe recitar vibrantes versos seus e lhe restituir um anel de sponsais, impossiveís sponsais, tudo isso, ali na presença do rei, do procurador do noivo e sua comitiva, e de tóda a côrte.

Esta peça vicentina é uma tranposição herói-cômica dos concílios dos deuses das velhas epopéias clássicas. Quando já os portugueses dominavam a navegação oceânica nos dois hemisférios, os deuses reúnem-se para assegurar a pequena viagem da Infanta “por essas mares de Troia”! Isto contrasta flagrantemente a ufanía do rei e de tóda a côrte — um ambiente heróico empequenecendo-se em versos chistosos e lisonjarias palacianas. Mas a ênfase passional de Bernardim Ribeiro, no enxêrto Garretiano, restitui-lhe seriedade e viva emoção-emoção oculta, mas profunda, como a de Hamlet e dos amigos que estão no segrêdo da alteração

do texto. É o auge do interesse dramático de toda a peça. Liquidada a situação sentimental entre a infanta e o poeta, nada mais interessa ao público; e o ato terceiro é uma excrescência estética, chega mesmo a prejudicar o ousado expediente de Bernardim. Se ainda voltavam a ver-se, para quê tanto risco de escândalo com a alteração do texto vicentino? Neste caso sucedeu como nos outros: a originalidade é de Shakespeare, quando põe um filho amargurado à espreita das reações do rei e padrao diante da reconstituição do seu crime; mas a situação sentimental amplia-se na peça romântica portuguesa, quando um simples poeta ousa afrontar todos os riscos para dizer adeus à sua amada, que é uma princesa em partida para seus estados, filha do orgulhoso rei de domínios novamente descobertos por toda a Terra. A emoção está não tanto na audácia, mas no contraste entre os direitos e atrevimentos da paixão e a hierarquia e os prestígios heróicos. É um contraste bem romântico. Assim o expediente dramático de Shakespeare perde em humanidade singular sem tempo, mas ganha em significado social, torna-se romântico, tipicamente romântico e associa-se a uma grande época histórica. Verdade, verdade, também se poderá dizer que se reduz a ouropel decorativo do cenário de uma época histórica vista com superficial empáfia.

Quando, porém, Garrett chega às alturas do *Fr. Luís de Sousa*, reaproxima-se de Shakespeare, da medula do seu teatro, já não dos seus expedientes de composição, sim do seu espírito. Este drama garrettiano não é um drama ortodoxamente romântico, é uma tragédia; mas também não é uma tragédia, clássica porque é uma tragédia shakesperiana. Falta-lhe o espírito poético do teatro de Shakespeare, talvez porque o autor português, ainda que na plenitude da sua imaginação e da sua sensibilidade amorosa, como demonstrou pouco depois com as suas *Folhas Caídas*, sacrificou essas fugas líricas e filosóficas, tanto do gosto de Shakespeare, à preocupação da documentação ou decoração local e temporal. Queria fazer uma peça de certa época, bem identificável.

Mas a concentração da sua força emotiva, a sobriedade de sua composição de uma economia perfeita restituíram-no de algum modo ao verdadeiro sentido trágico dos antigos, tal como Shakespeare o humanizara. E essa condensação de força trágica atinge o seu "climax" na cena final do ato segundo:

“*Jorge* — Romeiro, romeiro! quem és tu?

Romeiro — (*Apontando com o bordão para o retrato de D. João de Portugal*) — Ninguém”.

Todos os críticos louvam o poder de condensação da fôrça trágica do teatro de Shakespeare em exclamações universais ou monossilábicas. Aqui está um bom exemplo e em contradição franca do espírito retórico do romantismo. De resto, Garrett, quem sabe se por influência do próprio Shakespeare, foi em Portugal, ao mesmo tempo, o iniciador do romantismo, o exemplificador dos exageros do romantismo e o precursor da reação do gôsto contra o próprio romantismo. A maior parte do teatro garrettiano exemplifica as fraquezas do teatro romântico; e a sua *Helena* inacabada mostra que êle ia cair no romance de segunda mão; e vários passos das *Viagens de minha terra* confessam certo cansaço ou tédio da estética do Romantismo, que se ia tornando em estilo de escola. Êste “ninguém” é o vertice de um cone de convergência de tôdas as ansiedades e presunções, incertezas e medrosas expectativas, e ainda das adivinhações mórbidas da filha, Maria de Noronha, de tôda a atmosfera dolorosa que enche os atos anteriores. Mas êsse ambiente pesado de trágicos bulções, a correr para um desfêcho doloroso, está purificado no realismo brutal do mundo shakesperiano. O romeiro, corroído de ciúmes, contenta-se com destruir um lar venturoso. E Telmo Pais não é nenhum Iago que lhe remexa a ferida, lembrando maldosamente a formação do animal de duas costas, “the beast with two backs”.

Sôbre esta cena empolgante do *Fr. Luís de Sousa* compôs uma tela o pintor Miguel Ângelo Lupi (1826-1883), quando pensionista em Roma, entre 1860 e 1863, à qual denominou *D. João de Portugal*. Lupi era retratista e num retrato aprumado de cavaleiro em hábito de monge transformou o que era um violento choque moral entre as três almas, choque produzido pelo aparecimento da ruína do que fôra D. João de Portugal, mas que de direito, pela situação do seu lar, e de fato, pela sua decrepitude, já não era “ninguém”. O “aspecto severo e tremendo”, recomendado na rubrica do autor, não suprimia num instante os estragos de “vinte anos de cativo e miséria, de saudades, de ânsias”. A essência shakesperiana do episódio evolou-se, ao ser transposta do drama de Garrett para a tela de Lupi. Falta-lhe profundidade interior, assim perspectiva como emocional. Tem muito mais essência shakesperiana, por-

que tem alta dignidade humana, certo monossílabo sôlto pelo rei D. Pedro V, de Portugal, numa carta particular sôbre a triste coisa pública. Júlio de Vilhena pô-lo em relêvo (8).

Não importa que Sousa Viterbo, na monografia documentar, que dedicou aos protagonistas do drama, se cansasse a apontar “ninguens” no teatro vicentino (*V Memórias da Academia Real das Ciências. Parte I, tomo IX, Lisboa, 1902*). A concentração dramática e a integração cênica dêsse “ninguém” são de Garrett, que de Shakespeare haverá tomado a coragem para fazer frente à declamação romântica.

Alguns panegiristas de Garrett encontraram linhas de beleza shakespeariana — portanto de fôrça de caráter e de humanidade — no tipo de Telmo Pais, criado pelo próprio Garrett, como ator na estréia do drama. Leio e releio a obra, rememoro as suas grandes interpretações cênicas, a que assisti durante muitos anos — e não lhe encontro nada de shakespeariano, se não lhe quiser descortinar algum mau sangue iago — um iago senil, cuja velhacaria sagáz se transpusesse em sebastianismo evasivo e reticente, mas sempre com algum conteúdo de traição para os seus novos senhores, porque lhes envenena, dia a dia, a filha única e bem amada, com quimeras e suspeitas letais. Mas isto é muito pouco e muito indireto.

Não faltam no teatro shakespeariano mordomos e escudeiros, amas e áias, íntimos dos protagonistas, seus confidentes, conselheiros e colaboradores (*V. Irvine, Dictionary of Shakespearean Names*). E antes, na comédia antiga e na italiana, da Renascença, que a imitava, também não faltavam os escravos pedagogos, confidentes dos filhos-família e cúmplices das suas extravagâncias e tropelias. Também nos costumes familiares portugueses êsses escudeiros não faltavam, com sua função mista, meio servil e meio aparentada. Mas êste do *Fr. Luís de Souza* é bem português, bem romântico e bem garrettiano — ao que me parece.

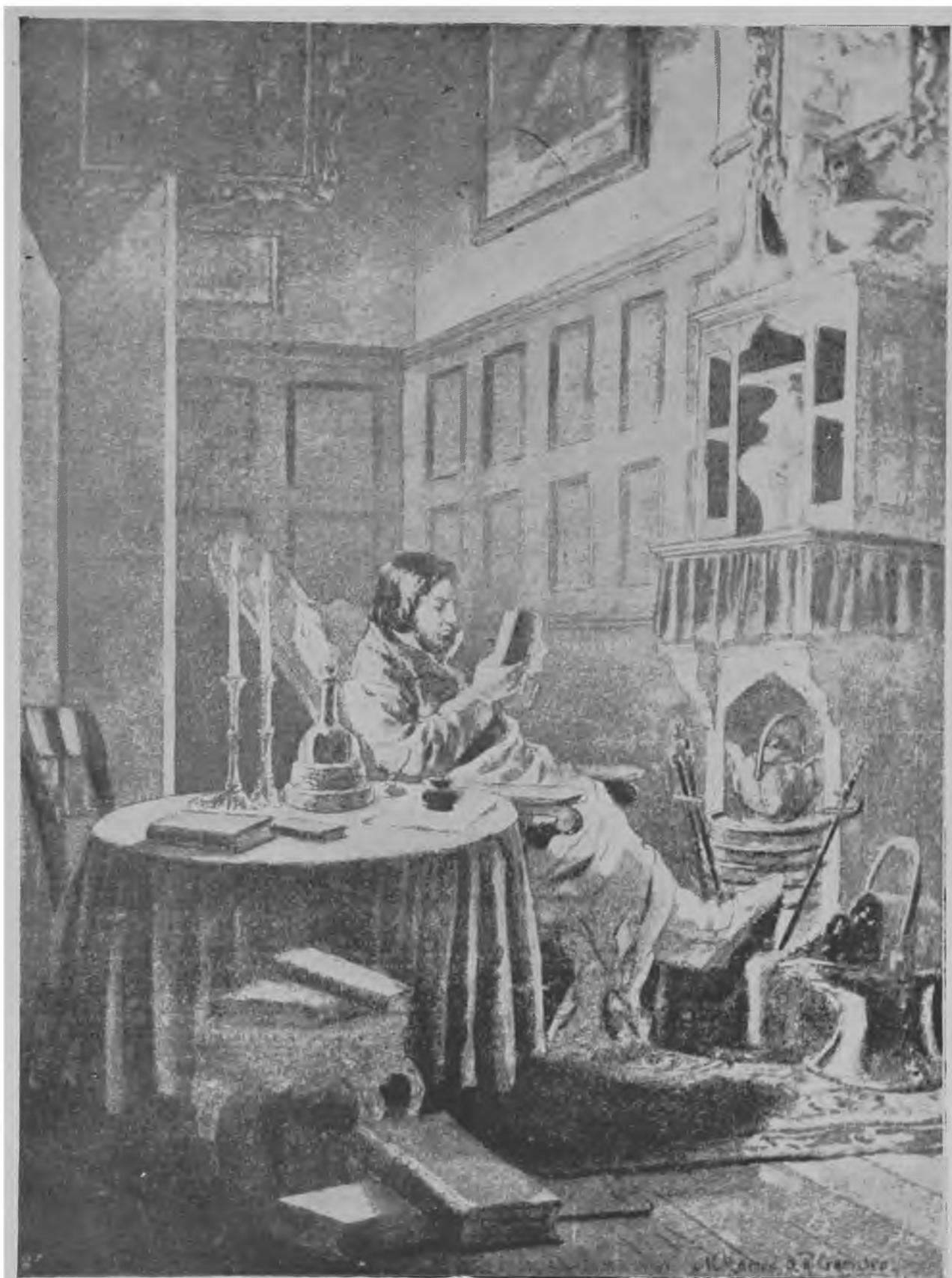
O que por ventura se poderá ver em Telmo Pais será um adinículo caracterizador para adensar a tal côr local que o espírito histórico dos românticos buscava. Está ali como está o camonianismo da atmosfera, em dose maior que a do sebastianismo: Telmo Pais fôra amigo de Camões; D. Madalena de Vilhena lia familiarmente os *Lusíadas*; Maria de Noronha sonhava com o poeta; e um grande retrato dêle figurava entre os dos varões ilustres da casa Portugal. Nos começos do século XVII, Camões e a valorização da poesia tinham ainda de percorrer muito

caminho para chegar àquela altura, que é de pleno século XIX. E aqui vinha a talho de foice recordar outra vez como é impreciso o historicismo de Shakespeare, que no acêrvo de temas emocionais da história procurava o eterno do homem, e como é intencional e escrupulosamente arqueológico o historicismo dos românticos em sua mira ao relativo e circunstancial. Pertencem a que época pertençam ou seja qual fôr a moldura histórica, de que desprendam, as personagens das tragédias e comédias de Shakespeare são coetâneas umas das outras, porque formam um só mundo — o mundo moral de Shakespeare, a sua visão total do homem. Têm a mesma unidade e simultaneidade cronológica dos habitantes do planeta de Balzac. Hamlet, episódio articulado ao século XI, expressa angústias intelectuais do mundo da Renascença, isto é, do mundo de Shakespeare. Ao contrário, a gente, que povoa o mundo dramático e novêlesco dos românticos, ordena-se em vagas históricas ou cronológicas ou em gerações, cujas peculiaridades relativas e singulares êles procuram discriminar. Parentesco e unidade de sangue só a têm a dentro dos êrros psicológicos da escola, da sua concepção panerótica e do próprio temperamento de cada autor. Não é um paradoxo afirmar que o historicismo dos românticos falsificava a história. Nas *Viagens na Minha Terra*, do período áureo de *Fr. Luís de Sousa*, é que se encontra o melhor quadro da devoção garrettiana por Shakespeare. É a página de que os artistas Manuel de Macedo e Roque Gameiro extrairam a sugestão para uma das gravuras da edição de 1904. Sòmente, tiveram a infelicidade de preferir para a legenda a posição dos pés do poeta — “à noite com os pés no *fender*” — em vez das meditações ou leituras saboriadas pela sua cabeça. E estas eram confessadamente shakesperianas. Louva o escritor o prazer da leitura das grandes obras literárias no ambiente em que lhes decorre a ação ou em que o seu autor as concebeu. E exemplifica-o com as leituras de Tito Lívio e Horácio em Roma, com a da *Crônica de El-Rei D. Fernando*, de Duarte Nunes de Leão, em Santarém, por onde anda no momento, com a de Shakespeare em Warwick e com a das *Cartas de Abelardo e Heloisa* em Paris, no Père-La-Chaise. E sôbre o trágico inglês confessa: “ Nunca tinha entendido Shakespeare enquanto o não li em Warwick ao pé do Avon, debaixo de um carvalho secular, à luz daquêle sol baço e branco do nublado céu de Albion. ou à noite com os pés no *fender*, a chaleira a ferver no fogão, e sôbre a banca o cristal antigo de um bom copo lapidado a luzir-me alam-

breado com os doces e perfumados resplendores do *old sack*, enquanto o fogão e os ponderosos castiçais de cobre brunido projetam no antigo teto almofadado, nos pardos compartimentos de carvalho que forram o aposento, aquelas fortes sombras vacilantes de que as velhas fazem visões e almas do outro mundo, de que os poetas — poetas como Shakespeare — fazem sombras de *Banquo*, bruxas de *Macbeth*, e até a rotunda pansa e o arrastante espadagão do meu particular amigo Sir John Falstaff, o inventor das legítimas conseqüências, o fundador da grande escola dos restauradores caturras, dos poltrões pugnazes que salvam a pátria de parola e que ninguém os atura em tendo as costas quentes”.

Neste breve quadro do conforto de um serão inglês e do encanto das leituras feitas no cenário da matéria delas, quadro a que não falta sequer a evocação do *old sack*, “a bebida espirituosa celebrada por Shakespeare” (Pág. 276 da ed. cit., 2º vol.) há uma distinção sutil, que encerra uma grande verdade crítica, entrevista pela intuição de Garrett, mas ainda não conquistada por certa crítica moderna, de caráter jornalístico pela improvisação impressionista. Garrett declara que entende melhor em Santarém a Duarte Nunes de Leão, que é um historiador de coisas passadas em Santarém, mas entende melhor a Shakespeare, que é um artista, lendo-o em sua própria terra e não nos cenários dos argumentos das suas obras dramáticas; não precisa de ir à Dinamarca para entender *Hamlet*, nem a Itália para entender *Romeu e Julieta*. Esta distinção é certa. A obra de um artista revela sobretudo o espírito próprio artista; a realidade que ela nos oferece é uma interpretação sua, uma forma própria de ver e compreender. Redondamente se enganam os que pretendam entender a história inglesa nas tragédias shakespearianas de matéria inglesa, enganar-se-ão tanto quanto se enganam os que aprendem a vida portuguesa do fim do século XIX nos romances de Eça de Queiroz. Contra êste equívoco já fiz a minha advertência (V “... *Um pobre homem de Póvoa de Varzim*.”, Lisboa, 1945 ou I apêndice da *História da Literatura Realista*, ed. de São Paulo, 1946).

A referência ao *old sack*, também shakespearianamente saboreado por Garrett em Stratford-upon-Avon, merece esclarecimento. O poeta português em nota identifica-o como sendo “boa e velha aguardente de França” e, um século depois, um professor brasileiro identifica-o também como bebida exótica, mas de Espanha. O Dr. Almeida Junior estudou profundamente a matéria na sua monografia. *A embriaguez no teatro*



GARRETT LENDO SHAKESPEARE AO SERAÓ, EM WARWICK.

(Gravura das **Obras Completas de Almeida Garrett**, edição de Lisboa, 1904, ilustrada por Manuel de Macedo e Roque Gameiro. Reprod. do Eng.º Jorge Fideino de Figueiredo.)

de Shakespeare (in *Revista da Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo*, vol. XXXV, fascº. 1º págs. 97-164, 1939). Aí encontro êste passo esclarecedor: “Os ingleses não fabricavam vinho; à tentativa da Idade Média, no sul do país, faltára continuação. Todo o vinho bebido no tempo de Shakespeare e nas suas peças teatrais, procede do estrangeiro.

O vinho mais freqüente é o “sack”, isto é, o vinho espanhol. “Sack”, diz um comentador do poeta, “era o nome dado a todos os vinhos espanhóis, os quais, em regra secos e ásperos, requeriam fôssem abrandados com açúcar, a fim de atenderem ao paladar da época (Irving e Marshall, *The Works of Shakespeare*, 1888, págs. 392-3). A etimologia de “sack” não é pacífica: para uns, a palavra vem de “sêco”, adjectivo que alude ao tipo de vinho; para outros, vem de “saco”, porque a princípio o vinho espanhol era guardado em sacos de couro. Falstaff consome o xerez, como “sack” predilecto” (pág. 19 de separata).

A pronúncia comum da palavra, com o a aberto, faz optar pela etimologia “sacto”.

Nas *Viagens na Minha Terra*, pela variedade do seu conteúdo digressivo, é que se pode fazer boa colheita de reminiscência shakespearianas, começando logo pelo prefácio da 2a. edição, aquêle monumento de vaidade do escritor. Citarei ainda a evocação do bobo Yorick, o que trouxe Hamlet ao colo, como êle tristemente lembra à vista da sua caveira, no cemitério, junto do coval aberto para o corpo de Ofélia: “Estou com o meu amigo Yorick, o ajuizadissimo bobo d’el-rei de Dinamarca, o que alguns anos depois resuscitou em Sterne com tão elegante pena, estou sim.” (Pag. 175, 2.º vol. da ed. de 1904). Êstes “alguns anos” formam um intervalo de mais de século e meio, pois os *Sermons of Mr. York*, de Laurence Sterne, são de 1760-1767 e as *Letters of Yorick to Eliza* são ainda posteriores, de 1775.

Em prólogos e no texto de outras obras, repetidamente aparecem reminiscências de Shakespeare, como a atestar que fôra bem profundamente saboreado e que lhe andava sempre a bailar por entre as associações da memória. Até naquele fragmento de romance, *Helena*, cuja ação decorre no sertão brasileiro, uma personagem de relêvo no quadro, a Viscondessa de Itaé, não se separa do poeta a que chama “o meu Shakespeare” (V. pag. 126 da ed. cit., 2.º vol.). Sòmente a citação daquêle dístico famoso de Hamlet sôbre a pequenez da filosofia aparece três vê-

zes (Pags. 136, 166 do vol. 1º e 157 do 2º vol. da ed. cit.) e por fim traduzido em nota, com lapidar fidelidade e singeleza:

Há mais coisas no céu, há mais na terra,
Do que sonha a tua vã filosofia.

(Pag. 275, ed. cit., 2.º vol.)

IV

Mas Garrett era um artista, não era um crítico. E se não é legítima a separação entre a criação e a crítica, é bem patente o predomínio de um desses pendores do espírito em cada posição extrema. As penetrantes observações de Oscar Wilde em *The critic as artist* poderão lançar alguma confusão em quem não vir no paradoxo um método de raciocínio esclarecedor, mas precisado de leitura profunda. Esse é também o caso da cópia da arte pela natureza, um exagêro à superfície e uma verdade nas entranhas do paradoxo.

Foi principalmente de artista a contribuição de Garrett, mas não deixou de alguma coisa fazer como crítico ou em atitude crítica do espírito. Foi êle que preparou a realização das conferências shakespearinas do escritor irlandês James Sheridan-Knowles (1784-1862), que por Lisboa passou no ano de 1845, a caminho ou de regresso da Ilha da Madeira. Essas conferências formaram, a propósito de Shakespeare, um verdadeiro curso acêrca da literatura dramática inglêsa. Da série sôbre Shakespeare foi êste o programa, tal como se divulgou na imprensa da época (9):

“1a. *Leitura.* — O gênio de Shakespeare. — Diversidade dos seus caracteres. — Conservação da individualidade. — Perspicacidade poética. — Identificação extraordinária. — Juízo da posteridade. —

2a. *Leitura.* — Efeito do drama. — *Júlio César.* — *Hamlet.* — Cena do ator Kean com Ofélia. — Causas por que desagradam algumas composições dramáticas. — Dogmas dos críticos. — Figuras de dicção monossilábica. — *Bruto e Cassio.* —

3a. *Leitura.* — Unidade de ação. — *O Mercador de Veneza.* — Climax. — Unidade de caracteres. — Ilusão do drama. — Teorias absurdas. — Carater misto das tragédias de Shakespeare. — Arrebatamento”.

A outra série versou a tragédia e outros poetas ingleses antigos e modernos, tais como Milton, Pope, Southey, Scott, Byron e Campbell. Uma das teses prediletas de Sheridan-Knowles, como espírito bem possuído dos novos direitos românticos, era a demonstração da impossibilidade do drama trágico, dentro das unidades de Aristóteles. A perspectiva histórica mostra-nos hoje coisa muito diversa. O teatro romântico só sobreviveu, quando renunciou à anarquia e se reaproximou da estrutura clássica, sujeita agora a uma adaptação nova à realidade da própria substância da arte dramática. O próprio Garrett o exemplificaria com o seu drama *Fr. Luís de Sousa*.

O filho de James Sheridan-Knowles publicou, em 1873, numa tiragem limitadíssima — 25 exemplares! — as conferências pronunciadas por aquêlê sôbre literatura dramática em Belfast, 1830, em Liverpool, 1848, e em Filadélfia, nos Estados Unidos. Nesse volume, *Lectures on Dramatic Literature*, figuram várias conferências de matéria shakespeariana e em coincidência dos seus títulos com os sumários das de Lisboa. Isto põe verossimilhança na conjectura de que se encontrem ali as idéias expostas em Lisboa, 1845, na presença de Garrett, ainda que não haja ali a menor alusão à sua estada em Lisboa, como a não há na biografia escrita por seu filho (*Life of Sheridan-Knowles*, R. B. Knowles, Londres, 1872, em tiragem também de 25 exemplares!), nem na tese do Prof. Leslie H. Meeks, da Universidade de Indiana, 1933. O único rasto lusófilo da obra dêste fecundíssimo autor dramático do romantismo, amigo de Kean e seu grande fornecedor de originais, é um folheto de 1850 sôbre o clima e a meteorologia da Madeira, escrito por outrem, mas editado por êle. Seria um tributo de gratidão. Mais ausente está Lisboa do *Journal of a voyage to Lisbon*, de Henry Fielding.

Também não é possível reconstituir os ecos de tais conferências. Não posso procurá-los na imprensa da época. Tenho, porém, à mão, coisa que mais nos importa: a impressão que elas deixaram no espírito de Garrett, há muito convertido ao culto shakespeariano, mas sendo feliz com achar novas razões para a sua fé. Entre os seus autógrafos apareceu um que respeita a êste ciclo de conferências. Figura no tomo 1º das suas *Obras Completas*, Lisboa, 1904, e reza assim, na parte diretamente referente a Shakespeare: “Shakespeare, o grande fundador do teatro moderno, devia necessariamente ser o ponto de partida das considerações, das observações e da doutrina que ouvimos. Schelegel não ex-

pôs melhor, com mais entusiasmo e convicção, as belezas, a verdade, a filosofia de uma escola poética, que hoje é quase universalmente reconhecida e seguida. O gênio criador de Shakespeare, a diversidade de seus caracteres, a facilidade e verdade com que o poeta se identifica com seus personagens a ponto de nos tornar a ficção mais natural do que a realidade, e de modo que bem podemos exclamar com Byron, ao comparar a história com a sua poesia: *Truth is strange, stranger than fiction!* — tudo isto nos fêz sentir Mr. Sheridan — Knowles na sua primeira leitura. A dicção era fluente e animada, simples ou poética, segundo cumpria pela variedade dos assuntos. Mas o que sobretudo admirámos mais, e mais nos satisfêz, foi ouvir recitar os bem conhecidos exemplos dos vários autores que trouxe para comparar as suas teorias — principalmente de Shakespeare.

A segunda leitura foi continuação do mesmo assunto. Nunca ouvimos declamar coisa alguma com tanta perfeição como as duas falas de Cássio e Marco Antônio na “morte de César”. Nobreza, verdade, fôrça, tudo o que há de maravilhoso, de grande, de inimitável naquelas duas falas, sobressaía de um modo que não pode imaginar quem não tenha ouvido Talma — ou Mr. Knowles. Para cá do Reno não viveu outro homem em nossos dias, a quem o espírito de Melpômene se revelasse assim. Não falo dos absurdos desesperos, dos uivos e berros do drama, no sentido estrito da palavra moderna; falo da tragédia racional.

Mr. Knowles, discípulo e sacerdote de Shakespeare, não reconhece as unidades de Aritóteles; é *protestante* em Literatura. Muita gente é hoje dessa igreja; mas poucos aceitaram seus dogmas e disciplina com aquêle espírito de verdade e convicção, ou os sabem pregar com aquêla persuasão e eloquência com que êle o faz.

Na terceira leitura, entre outras matérias conexas, veio a questão das unidades: e com o exemplo de Macbeth — tragédia admirável que êle analisou rápida, mas profundamente — provou à evidência, demonstrou com tôda a severidade da lógica, sem perder das galas da eloquência, que o verdadeiro drama trágico era impossível com as pretendidas três unidades de Aristóteles.

Shakesperare não se explica em três lições: mas bastariam decerto estas três lições para mostrar a qualquer que fôsse inteiramente hóspede na matéria, que sem um longo, profundo e meditado estudo da natureza — de que êle foi o primeiro intérprete — não é possível fazer coisa al-

guma digna da arte, neste mais difícil de todos os gêneros de literatura, o dramático.

Shakespeare já fôra comparado a Eurípides; e com razão. Os ouvidos clássicos, a quem a proposição escandalizar, que vão ouvir Mr. Sheridan-Knowles, e eu lhes prometo que hão de ficar convertidos.” (V. págs. 495-6 das *Obras Completas*, 2.^o vol).

Todo o conjunto da notícia lembra, pelo entusiasmo e pelo que reflete do próprio espírito do conferencista inglês, um artigo de crítico anônimo, escrito imediatamente depois de ter ouvido Liszt em Lisboa. Mais de cem anos depois ainda nos emociona a frescura da emoção recebida do músico pelo autor anônimo e do poeta que discorreu sobre Shakespeare, pelo poeta português. Como seríamos hoje mais ricos se dos grandes conferencistas do mundo guardássemos impressões assim diretas, frescas e vivas, em vez dos modernos relatos jornalísticos, impessoalmente noticiosos! A conferência é uma difícil forma da eloquência e participa da emoção lírica, da riqueza intelectual do ensaio e da viva representação histriônica. Não se compreende por que haja uma legião de críticos jornalísticos para o teatro e para a música, e não os haja para a eloquência universitária ou só se compreende pela banalidade, para que decaiu a conferência — para muitos apenas a leitura de papéis.

Gomes de Amorim, a propósito dêste comentário de Garrett às conferências de Sheridan — Knowles, escreve as linhas seguintes com notícia de contacto posterior entre os dois poetas: “Os artigos citados foram colecionados no tomo XXIV das *Obras*, onde se acha também o artigo que tem por título *Mr. Sheridan-Knowles*, dando notícia das seis leituras por êle feitas naquêle tempo em Lisboa, acêrca de Shakespeare. A 4 de maio de 1852 êste distinto literato escreveu a Garrett uma carta afetuosíssima, felicitando-o pela sua entrada no ministério, e recordando-se com o mais vivo reconhecimento do modo por que João o acolhera e tratara em Portugal”. (V. *Memórias Biográficas*, 3.^o vol., Lisboa, 1884, pág. 135). Desta carta, enumerada no catálogo do Dr. Carlos Guimarães, genro de Garret, vem também mencionada no *Inventário do Espólio Literário*, por Ferreira Lima, à pág. 58, com esta rubrica: “25) *Sheridan Knowles* (James). Uma carta de 4-5-1852, com um apêndice autobiográfico”.

Em 1886, Camilo Castelo Branco, no seu opúsculo já citado sobre a tradução do *Otelo* pelo rei D. Luís de Portugal, refere-se a um Sheri-

dan e a um seu tipo, Joseph Surface (Pág. 38), mas êste Sheridan nada tem com o conferencista shakespeareano de 1843, em Lisboa; é Richard Brinsley Butler Sheridan (1751-1816). E Joseph Surface é um dos protagonistas da sua aplaudidíssima comédia, *The School for Scandal*, de 1777.

Havendo assinalado algumas presenças do mundo shakespeariano na obra de Garrett, chega o momento de reparar nalgumas ausências dêle. no *Tratado de Educação*, série de cartas dirigidas a D. Leonor da Câmara, Marquesa de Ponta Delgada, incumbida da educaçã da jovem rainha D. Maria II, o nome de Shakespeare não ocorre com o esperado relêvo em capítulo sôbre a educação literária, porque tal capítulo não existe; apenas é recordado num passo acêrca da aprendizagem das línguas por meio da leitura dos grandes monumentos literários: “Que inglês saberá o que não souber Addison, Shakespeare, Pope, Blaire?” (Pág. 295. ed. cit., 2.º vol.). Esta ausência quase total é reparável, mas é explicável: em 1829, data da publicação do *Tratado de Educação*, ainda se não havia criado o ensino regular das literaturas e menos ainda se havia reconhecido o seu grande papel formativo nos planos gerais de educação.

Outra ausência de Shakespeare se notará na estrutura do teatro de Garrett. Tendo bem viva e clara em seu espírito a revolução na arte de fazer teatro que o romantismo trazia, havendo oposto vêzes várias Shakespeare a Eurípedes e Racine, não deixando de aludir à querela crítica das unidades dramáticas, Garrett, que nos prefácios demonstrou uma elevada consciência crítica, não aproveitou o genial exemplo de Shakespeare, com suas peças decompostas em quadros mínimos, numa vertigem mecânica muito cinematografável, ao gôsto moderno; pelo contrário, sempre que pôde, nas suas peças principais tendeu para a unidade do lugar, pelo menos para a sua redução ou concentração dos cenários. Em *Um auto de Gil Vicente* a ação desdobra-se por três lugares, tantos quantos os atos: Cintra, Paço da Ribeira e o galeão de partida para Itália. Só no ato segundo é que há sua mutação de cenário, verdadeiramente uma interposição de duas cenas na sala do trono, que aparece por detrás do pano do fundo. Não chega a ser mudança de lugar ou desacatamento da sua unidade. Em *D. Filipa de Vilhena*, o argumento decorre em casa de Ruy Galvão e em casa de D. Filipa de Vilhena, três atos em dois lugares. Em *O Alfaceme de Santarém* os atos são cinco e

o lugar é apenas um, a Ribeira de Santarém, em frente da casa do alfageme. E no *Fr. Luís de Sousa*, se há alguma variedade de lugares, tal variedade está compreendida nesta outra unidade: o ambiente caseiro de D. Madalena de Vilhena, uma dona do século XVI, que pouco saía de casa; e essa variação faz-se tôda em Almada e nas adjacências do mosteiro dos frades dominicanos. As suas grandes mutações da ação, o incêndio no fim do 1º ato e a profissão dos esposos no fim do 3º, determinam variações mínimas dentro da mesma vila de Almada, de um palácio para outro, e dentro da mesma cena, só com o correr o pano do fundo. Isto significa um grande sentido da interiorização do drama, fôsse espontâneo, fôsse de influência clássica, e é um dos tais indícios de que no mesmo Garrett, iniciador do nosso romantismo, principia também a reação contra o romantismo. A sua devoção por Shakespeare não o impediu de se defender dêle, ainda que muito bem soubesse, com o exemplo do coevo teatro francês, quantas liberdades deambulatórias se poderia permitir um autor dramático. Em 1844, no prólogo á 1a. edição do *Arco de Sant'Ana*, já depois de representado o *Fr. Luís de Sousa*, alude a essa característica do drama inglês: “Deixá-lo, deixá-lo e transportemo-nos nós, amigo leitor, para mui diverso, posto que não mui apartado lugar. Façamos, com a rapidez com que em um teatro britânico se faz, a nossa mutação de cena; e deixar gemer as unidades de Aristoteles, que ninguém desta vez lhe acode” (Pág. 12, ed. cit., 2º vol.) Também se poderia estranhar a ausência de rubricas sôbre a indumentária dos atores no teatro de Garrett — de Garrett, homem sempre tão preocupado de efeitos impressivos que da sua comparência no parlamento fazia um ato de elegância histriônica. Isso estaria no seu gôsto e estava também na estrutura do teatro shakespeariano. Quando surgiu, muito mais tarde, a opinião favorável à indiferença pela indumentária dos atores, Oscar Wilde saiu a campo, com seu famoso ensáio, *The truth of masks*, em que restabelece a colaboração do vestuário na afirmação da personalidade e salienta quanto Shakespeare sabia essa verdade.

E é tudo que se me oferece dizer sôbre a presença e a ausência de Shakespeare em Garrett. E é bem pouco, mesmo com o risco de haver descido a miudezas. Não chega para se situar Garrett na evolução dos juízos e idéias sôbre Shakespeare. Verdade é que a selva dos problemas suscitados pela interpretação psicológica do teatro de Shakespeare e pela sua realização artística adensou-se principalmente depois de Garrett. O

que seja a espessura dela mostrou-o recentemente o Prof. Luís Cardim num precioso voluminho, *Os problemas do "Hamlet e as suas dificuldades cênicas*, Lisboa, 1949, erudita recapitulação sugerida pelo "film" de Lawrence Olivier.

Com tudo isso não podemos medir a ação pessoal do poeta português, como homem do mundo e árbitro do gosto, na difusão da estima pública pelo trágico inglês. O episódio das conferências de Sheridan-Knowles entrará no campo dessa influência. Mas em que medida contribuiu a sua autoridade para o ambicioso projeto de uma tradução integral de Shakespeare, que Ramalho e Souza anunciou? E o entusiasmo de A. P. Lopes de Mendonça, crítico do romantismo, confessado nos folhetins da *Revolução de Setembro*, recopilados em 1849 nos *Ensaios de Crítica e Literatura* e refundidos em 1855 nas *Memórias de Literatura Contemporânea*, que deveu êle a Garrett, a par do que deveu à crítica francesa?

Podemos calcular o que a posição de Garrett perante Shakespeare significava em objetividade crítica, se lembrarmos a posição muito posteriormente assumida por Camilo Castelo Branco, pontífice do subjetivismo sentimental da nova burguesia entronizada pelo regime liberal. Escrevia o romancista em 1886 (!), a propósito de uma tradução do *Otelo* pelo rei D. Luís I, de Portugal: "Nem a apoteose métrica entoada por Victor Hugo, nem a prosa de Taine, esmiuçadora até ao fastio, me fariam, perceber melhor o que é incompreensível — a obra de Shakespeare, esse torvolinho de trevas e constelações, segmentos astrais, a desordem de um novo mundo moral no primeiro período da sua cosmogonia" (V. *Esbôço de crítica, "Otelo ou o Mouro de Veneza"*, pág. 7.). O que "melhor" o ajudava a compreender êsse "incompreensível teatro era o poemeto de Júlio Castilho, já citado, *Depois de uma leitura em Shakespeare*. E a seguir glosa aquêles versos na mais heteróclita das enumerações. Perante o realismo crú do teatro shakespeariano o gosto de Camilo e a sua psicologia, que tudo articulava ao sentimento e à imaginação, guardavam uma desagradada reserva, semelhante à que o divorciou do romance realista do século XIX. E êsse realismo também remontava a Shakespeare, por uma das suas direções, a mais liberta de ouropéis fisiológicos. Tôdas as escolas ou frases da expressão literária estão implícitas na obra de um grande gênio, cujo conteúdo se vai decompondo sob a ação do meio ledor.

Em Garrett havia também um forte espírito burguês de acomodação e decência ou conveniência, que lhe detém o desenvolvimento pleno de alguns germes que se ostentam em sua obra. Era romântico e considerava o Romantismo obra inglêsa (V. pág. 487, *Obras*, ed. de 1904, 2.º vol.); e, como romântico, sofria do prejuízo da superioridade incontestável de Lord Byron: “Realmente o século estava muito atrasado: Milton não se tinha ainda sentado no lugar de Homero, Shakespeare no de Eurípides, e Lord Byron acima de todos.” (Ibdem, pág. 164). Mesmo descontando algum humorismo no dizer, entrevejo aqui uma ordenação de valores prejudicial à plena compreensão de Shakespeare. Mas sempre demonstrou uma elevada sinceridade estética e crítica. E foi essa boa fé intelectual, aliada à espontânea neofilia do seu liberalismo, que o fêz recolher nos seus exílios inglêses as três coisas grandes, que a Grã-Bretanha de então lhe podia ensinar ou revelar: Shakespeare, o Romantismo e o exercício da liberdade (10). A política reacionária de Jorge IV era mais para uso externo. Garrett viu ali bem mais do que viram em Portugal alguns viajantes inglêses seus contemporâneos, que preferiram encantar-se com o primitivismo pitoresco do povo humilde e não tiveram olhos para os valores principais (11). Viram muito pouco, mesmo guardadas as proporções entre as fôrças criadoras dos dois povos naquela sasão. Para achar curiosidade e justiça para êsses valores principais será necessario subir a zona mais alta, à dos historiadores dos descobrimentos e da formação do império inglêz, e à das repercussões camonianas — estas já apontadas com sólida erudição pelos professôres Féliz Walter, do Canadá, George West, da Grã-Bretanha, e Luís Cardim, de Portugal (12). Torno a reconhecer: tudo isto é coisa pouca. Mas sempre ofereceu o ensejo para uma excursão pelo universo shakespeariano e faz sentir ainda uma vez o magnetismo de uma personalidade como a de Garrett.

Para os leitores brasileiros estas notícias não carecerão de algum interesse, porque o poeta do *Camões*, e também o prosador das *Viagens na Minha Terra*, foi uma das grandes influências em sua cultura literária, no século XIX. José Veríssimo, Arturo Farinelli e H. de C. Ferreira Lima documentadamente o mostraram, e um jovem universitário, Carlos de Assis Pereira, o relembrou recentemente.

E não se creia que o estudo da carreira de uma grande obra de arte, através da alma de um povo e ao longo dos séculos, seja coisa de cus-

cuvilhice histórica, sedenta de pitorescas anedotas. Muito ao contrário: êste capítulo da literatura comparada recompõe-nos a biografia das grandes obras, mostra-nos o seu crescimento e o do meio, que as entende ou não entende, mas por sua cooperação interpretativa, pouco a pouco lhes vai esgaravatando no conteúdo opulento. É como seguir um cone de luz, que parte de um foco imortal — a obra, como saiu da inspiração do poeta — e acompanhar a luta dêsse feixe com os obstáculos do caminho e logo reconstituir a essência verdadeira da obra ou chegar de novo à luz pura e livre. Uma grande obra de arte é uma vivência autônoma, que para sempre se aparta do seu criador e da sua moldura social, para construir sua biografia, correr suas aventuras e cumprir seu destino. E êste viver próprio da obra de arte importa-nos, a todos, muito mais que a biografia do autor, o quadro social, a bibliografia e tudo que a história literária do século XIX acumulava em tórno dela.

A gênese e o destino de uma grande obra de arte poderiam ser perfigurados num pequeno esquema: dois ângulos verticalmente opostos. Um expressaria a convergência das fôrças condensadas e elaboradas na criação do poeta; o outro traduziria a marcha da criação nova para o futuro, com potencialidades multiplicadas, como nos focos das lentes. A história literária do século XIX estudou profundamente o campo do primeiro ângulo; a do século XX deverá aplicar-se ao segundo ângulo, ao campo imediato à criação, portanto a todos os problemas implícitos na vida livre das grandes obras, as suas permutas com os meios sucessivos, as suas perspectivas desfiguradoras ou enriquecedoras, os acertos e os êrros dêsses meios na avaliação delas, os seus ensinamentos para a melhor compreensão do homem pelo homem. Shakespeare é tão grande que até a mais intransigente crítica partidária reconhece nêle um marco miliário na libertação do homem.

São Paulo, Junho de 1949.

N O T A S

- (1) Ler-se-á com todo o proveito o estudo do Prof. René Wellek, *The concept of "Romanticism" in Literary History*, em publicação na nova revista *Comparative Literature*, Eugene, Oregon, Estados Unidos.
- (2) V. A *Épica Portuguesa no século XVI*, Madrid, 1930, várias vezes reimpressa e refundida para nova edição próxima.
- (3) V. H. de C. Ferreira Lima, *Inventário do espólio literário de Garrett*, Coimbra, 1948, 107, págs. Êste inventário só agora foi feito,

porque também só quase um século depois da morte do poeta os seus papéis saíram de mão de um particular para serem incorporados numa biblioteca pública, mediante aquisição pelo Estado. — Durante a revisão dêste pequeno estudo, chegou-me a noticia da morte do Coronel Henrique de Campos Ferreira Lima, a maior autoridade nos estudos garrettianos. Aqui registro o meu desgosto pela perda de tão bom amigo e a minha gratidão pela solidariedade que sempre lhe devia, na minha carreira literária e em várias situações nada litterárias.

- (4) Êste passo do prólogo da 1.^a edição da tragédia *Catão* retifica as linhas seguintes do Prof. René Wellek, à pág. 12 de *Comparative Literature*, que encerram uma pequena inexatidão: “Among Portuguese poets, Almeida Garrett seems to have been the first to refer to “nos românticos” in his poem, *Camoens*, written in 1823 in Le Havre during his French exile” O Prof. Wellek fundou-se em Th. Braga, *Historia do Romantismo em Portugal*, Lisboa, 1880, pag. 175.
- (5) V. o meu ensaio *A mulher de Garrett*, in *Torre de Babel*, Lisboa, 1924.
- (6) V. o meu ensaio *Donjuanismo e anti-donjuanismo em Portugal*, in *Críticas do exílio*, Lisboa, 1930.
- (7) O crítico argentino D. Calisto Oyuela assinalou de modo certo esse risco, e precisamente a propósito de Shakespeare, que Tamayo y Baus levou á cena, como personagem de *Un Drama Nuevo*, V. *Estudios Literarios*, 2.^o vol., Buenos Aires, 1943, pág. 183.
- (8) A propósito da condensação do máximo efeito expressivo de alguma grande emoção, que ultrapassa os recursos da retórica, ocorrem-me o comentário de Júlio de Vilhena a certa exclamação monossilábica do Rei D. Pedro V, de Portugal, comentário certo, a que só falta a menção do nome de Shakespeare, mestre desse tipo de sublime. V. *D. Pedro V e seu reinado*, 2.^o vol. págs. IX-X Coimbra, 1921 — 1922.
- (9) Mencionei êste episódio, com algumas outras noticias sobre o reconhecimento de Shakespeare em Portugal, às págs. 88-89 da 1.^a ed. da minha *História da Critica Litterária em Portugal (Da Renascença á Atualidade)*, Lisboa, 1910, mas na 2.^a ed., inexplicavelmente, suprimi êste passo. Pensaria já então em dedicar a matéria um ensaio independente? Acerca de James Sheridan-Knowles prestou-me algumas informações o meu amigo, Prof. Charles B. Boxer, do King's College, de Londres, as quais vivamente agradeço.
- (10) Sobre o esteticismo de Garrett encontrará o leitor algumas idéias na *História da Literatura Romântica*, Lisboa, 1913, cuja última edição é de 1946, São Paulo, Brasil, Livraria Anchieta. Os seus esforços doutrinários e ativos em prol da formação de uma verdadeira consciência cívica liberal é que não foram ainda estudados com detença e postos no relêvo, a que têm direito, lado a lado com os *Opúsculos* de Herculano. O nome de Garrett, como orador, publicista e jornalista, pertence legitimamente á historia do estabelecimento do sistema representativo, tanto quanto á historia literária.
- (11) — V. a conferência de Alberto Candeias, *Portugal em alguns escritores ingleses*, Lisboa, 1946.
- (12) V. *La Littérature Portugaise en Angleterre à l'époque romantique*, Paris, 1927; *Luiz de Camões e o romantismo inglês*, 1938; e *Projeção de Camões nas letras inglesas*, Lisboa, 1940.

**UM CAPÍTULO DA HISTÓRIA DAS TÉCNICAS NO BRASIL: o
emprego do bagaço da cana como combustível dos engenhos.**

A. P. CANABRAVA,

Professora da Cadeira de História
da Economia da Fac. de Ciências
Economicas e Administrativas.

No fim do século XVIII a indústria açucareira do Brasil apresentava-se cristalizada no seu tipo de equipamento já adotado desde o século anterior. Depois de 1612 quando passaram a ser adotadas as moendas verticais, segundo o modelo trazido do Perú, nenhuma inovação técnica importante veio romper a estagnação profunda dos processos de fabricação e do aparelhamento da indústria açucareira. De fato, o século XVII foi o grande século da expansão da indústria açucareira colonial do Brasil; mas essa expansão se fez por meio de um processo de crescimento puramente quantitativo, de simples desdobramento de tipos de equipamento já conhecidos e não em conseqüência de aperfeiçoamento de ordem técnica que tivessem importância significativa no aumento da capacidade de produção ou de melhoria da qualidade dos produtos fabricados. Uma descrição de um grande engenho brasileiro no fim do século XVIII, coincidiria ainda, quanto aos pormenores do equipamento ou dos processos empregados, com a que havia feito o jesuíta João Antônio Andreoni, no início do século, na sua *Cultura e Opulência do Brasil por suas drogas e minas*. Como documentário sobre o estado da evolução da indústria açucareira, a fiel descrição do jesuíta permanece fundamental e válida até o início do século XIX.

Algumas tentativas, entretanto, no sentido da melhoria da técnica de produção, são registradas na segunda metade do século XVIII, quando, após a decadência das minas, a economia colonial conheceu um novo ressurgimento da indústria do açúcar. Nessa época, senhores de engenho do norte do Brasil tentaram introduzir em suas indústrias de açúcar o uso do bagaço de cana como combustível, já amplamente divulgado nas Antilhas. Aliás, o uso do bagaço, a fornalha inglesa e a moenda de vento, contam-se entre as inovações importantes da técnica industrial dos engenhos antilhanos no século XVIII. No campo dos processos de fabri-

cação, porém, a situação antilhana não é muito diferente daquela já assinalada para os engenhos brasileiros, de longa estagnação, que antecede a grande revolução científica do século XIX. Só então, com os consideráveis progressos da química, a fabricação do açúcar pode ter uma base científica; igualmente, somente nessa época, o desenvolvimento da máquina revolucionou o equipamento dos engenhos.

Quando se passou a utilizar o bagaço como combustível dos engenhos antilhanos? O emprêgo do bagaço resultara das necessidades prementes impostas pela expansão da lavoura canavieira nas ilhas das Antilhas desde fins do século XVII. Essa expansão se fizera com sacrifício das matas justamente numa área insular caracterizada por extensões territoriais muito limitadas e pela importância que aí ocupa a montanha de formação vulcânica, de característica esterilidade.

Já em 1655 o holandês Mathias Beck, que do Ceará, após imensos sacrifícios havia se recolhido à ilha de Barbados, se alarmava com a dificuldade que os engenhos dessa ilha encontravam para seu abastecimento de combustível:

“Esta ilha de Barbados é tão intensamente povoada e cultivada que, em bem poucos anos não existirão mais florestas e sobretudo lenha para purificar seus açúcares, como o prova o grande número de engenhos, que tiveram que abandonar a cultura do açúcar e plantar em seu lugar outros legumes, em suas terras, por exemplo, o algodão, o gengibre, o anil e outros artigos semelhantes. Outros, para não desistirem da produção do açúcar, empregam a hulha ou o carvão, que trazem da Inglaterra para êsse fim.” (1)

Desde os últimos anos do século XVII utilizava-se o bagaço de cana como combustível nas possessões francesas e inglesas do mar das Caraíbas. Na Jamaica, em S. Cristóvão, Barbado, Neves, assim como nos velhos distritos da Basse Terre da Martinica e da Guadelupe, o intenso fogo necessário para cozer o caldo nas tachas, era obtido unicamente com a queima do bagaço; sob as caldeiras utilizavam-se também folhas

(1) MSS. — “Lettre de Monsieur M. Beck de l’Isle de Barbados aux États Generaux. Datée du 9 Octobre 1654, reçue le 7 Juin, 1655”, *Documentos Holandêses*, vol. VI, fl. 127 v. A importação de combustível da Inglaterra também é indicada por Ligon (*Histoire de l’isle de Barbades*, pág. 180).

da cana e palha como combustível. Nos distritos de Cabesterre daquelas ilhas que produziam canas muito aquosas, o bagaço servia de combustível apenas para as duas primeiras caldeiras, empregando-se lenha miúda na terceira caldeira e lenha grossa para as tachas (2). A deficiência de madeira, nas ilhas, levou, portanto, os engenhos à prática de uma discriminação dos tipos de combustível de que dispunham, de acôrdo com as calorias requeridas nas diversas fases do cozimento do caldo.

Essa racionalização do uso do combustível, que expressa uma adaptação da indústria aos recursos do meio, diminuía as despesas para o pagamento do carvão importado, fator a considerar no equilíbrio financeiro dos engenhos antilhanos. “Sem o auxílio do bagaço, seria impossível, hoje, manter os engenhos”, é a apreciação do autor anônimo da *Relation des voyages de l'Amérique* (3). Da cana mal espremida resultava um bagaço com grande porcentagem de sacarose, o que fazia dêle um excelente combustível. Apesar disso, desde o início do século XVIII, o carvão figura entre os produtos importados pelos antilhanos.

E' indispensável assinalar, contudo, que a melhor utilização do combustível nas Antilhas está em correspondência estreita com o aperfeiçoamento das fornalhas. O tipo de forno representado nas obras de Pison e de Barleu (4), deve ter servido de modelo aos primeiros senhores de engenho de Barbados, que os copiaram dos engenhos brasileiros do Nordeste. Sabe-se que em 1647, na época em que Ligon residiu em Barbados, os senhores de engenho dessa ilha não conheciam exatamente o modo de encaixar as caldeiras nas fornalhas. Vieram aprender em Pernambuco, favorecidos pela ocupação holandesa. Aliás, segundo o depoimento de Ligon, a própria cana de açúcar fôra trazida de Pernam-

(2) J. B. Labat — *Nouveau Voyage*, II, pág. 252-253; H. Sloane — *A Voyage to the Islands Madera, Barbados, Nieves, S. Christophers and Jamaica*, I, pág. 15.

(3) MSS. — *Relation des voyages de l'Amérique*, 1.^a parte, fl. 56; MSS. — *Amérique*, fl. 138. A observação do emprêgo do bagaço como combustível é encontrada em todos os autores da época. Vide entre outros, J. Atkins — *A voyage to Guinea*, pág. 216; Oldmixon — *The british empire*, II, pág. 148; M. Poole — *The beneficent bee*, pág. 256-257; E. Burke — *An account of european settlements in America*, I, pág. 95; *Cultura americana*, pág. 106; P. Nicolson — *Essai sur l'Histoire naturelle*, pág. 27; *Voyage d'un Suisse*, pág. 269; Wynne — *General History*, II, pág. 504 e 532; H. D'Auberteuil — *Considérations*, I, pág. 219.

(4) G. Barlaei — *Rerum per octennium in Brasilia*, pág. 24-25; G. Pisones — *De Medicina Brasiliensi*, pág. 51.

buco, “por alguns dos mais industriosos” habitantes da ilha alguns anos antes (5). Durante os anos de residência de Ligon em Barbados, instruções de grande valia referentes à indústria do açúcar chegaram a Barbados, procedentes do Brasil holandês, possivelmente de Pernambuco. Entre as inovações introduzidas, assinala-se o exato encaixamento das tachas nas fornalhas, o revestimento dos tambores das moendas com placas de ferro e o processo de branquear o açúcar. Tais informações foram levadas a Barbados “por meio de estrangeiros”, ou seja, de holandeses, e por meio de viagens feitas ao Brasil pelos próprios interessados (6).

Em Guadalupe, os senhores de engenho já haviam conseguido, no meado do século XVII, assegurar completa proteção aos trabalhadores e à matéria prima em transformação, com o fechamento das bôcas de fogo que davam para a Casa das Caldeiras. Rochefort nos deixou uma notícia desse novo modelo de fornos, que vira pela primeira vez em Guadalupe, onde haviam sido instalados recentemente:

Il n'est pas a craindre icy, comme en ces lieux-la que le feu gagne les chaudières, & allume un deplorable embement, que cause souvent la mort de celles qui travaillent aux environs. Car on voit bouillir ces chaudières sans appercevoir le feu, qui s'allume, s'attire & s'entretenir pas les dehors, dans les fourneaux, qui sont bien cimentez, qui ne la flame, ni la fumée n'empêche aucunement ceux qui sont occupés à ce travail d'y vaguer sans crainte d'aucun peril & sans l'incommodité (7).

Este tipo de fornalha, com alguns melhoramentos foi descrito nas obras de Labat e de Andreoni, o que indica que era o único adotado nas Antilhas e no Brasil, naquela época (8); nas Antilhas, entretanto, êsse tipo de fornalha foi objeto de certas modificações não conhecidas no Brasil. A adaptação do forno aos diversos tipos de combustível, manifesta-se na altura desigual das fornalhas: as caldeiras aquecidas pela combustão do bagaço, ficavam a 0m, 45 de distância

(5) R. Ligon — *Histoire de l'Isle de Barbades*, pág. 140.

(6) *Idem*, p. 142:

(7) C. Rochefort — *Histoire naturelle*, pág. 332

(8) J. B. Labat — *Nouveau Voyage*, II, pág. 271; J. A. Andreoni — *Cultura e opulência*, pág.

da grêlha; nas tachas essa distância era de cerca de 0,80 m (9). Tais alterações na estrutura das fornalhas devem ter tido importância fundamental na utilização do bagaço como combustível nos engenhos antilhanos, no século XVIII, pois são expressamente indicadas por Labat, o fidelíssimo e minucioso cronista das Antilhas.

* * *

No Brasil, em virtude da extensão das matas, a lenha foi o único combustível geralmente empregado nos engenhos (10). Sabemos, contudo, que o bagaço da cana foi utilizado nos engenhos do Nordeste durante a ocupação holandesa (11). O gasto considerável dos engenhos para a aquisição do combustível é pôsto em evidência pelos cálculos de Andreoni: uma tarefa de lenha, ou seja, cinco carros, contendo cada um 1,54 x 1,76 m de lenha (7m, 70 x 8m,80 no total), custavam 2\$500 quando as despesas de transporte corriam por conta do senhor do engenho. Um engenho real, equipado com uma ordem de seis caldeiras e tachas, gastava durante os oito ou nove meses de safra dois mil e quinhentos cruzados a três mil, de lenha, segundo os cálculos de Andreoni, soma considerável para a época. Dois barcos de cana requeriam, para serem transformados em açúcar, o consumo de um barco de lenha.

Ao que parece, a utilização do bagaço no Brasil, como combustível dos engenhos, se excetuarmos o Brasil holandês, foi tentado na segunda metade do século XVIII, na Bahia, sem resultado algum. Conforme a carta do governador da Bahia, D. Francisco José de Portugal, escrita em 1798, tinha êle notícia de haver já sido tentado naquela capitania,

“ O methodo geralmente conhecido nas Ilhas Francezas e Inglezas de se servirem do bagaço da canna moida nas fornalhas dos Engenhos, em lugar da lenha, porem, pela impericia dos que assim praticaram não resultou dessa experiencia a utilidade e grande vantagem que o podiam esperar; e posto que se conheção alguns escriptores, que tratam desta materia não é bastante o que elles dizem, para se adoptar e dar execução ao referido methodo, como me confessaram alguns se-

(9) J. B. Labat — *Op. cit.*, II, p. 273.

(10) J. A. Andreoni — *Op. cit.*, pág. 130; H. Koster — *Viagens*, p. 432; L. S. Vilhena — *Recopilação*, I, pág. 181.

(11) H. Watjen — *O domínio colonial holandês*, pág. 432.

nhores de engenho a quem ouvi, ou seja pelo defeito das fornalhas, ou porque para fazer coser o assucar introduzem nas fornalhas não lenha miuda, mas grossa, a que chamão rolos de lenha, de que nasce um fogo activissimo. A' vista do que fica exposto, só se poderá por em pratica aquelle methodo se S. M. for servida mandar às mencionadas Ilhas huma ou mais pessoas habeis que depois de fazerem as observações necessarias e as instruirem, venham a esta Capitania introduzil-o, de que na verdade, sendo bem sucedido, podem esperar utilidades incalculaveis e será sem duvida abraçado pelos Senhores de engenho. (12).”

Como vemos, os senhores de engenho do Brasil, em sua tentativa de adotar o método vulgarizado já nas ilhas Francêsas e Inglêsas das Antilhas, do emprêgo do bagaço como combustível, fizeram-no utilizando as fornalhas comuns, segundo se deduz do depoimento de D. Francisco José Portugal. Apenas substituíram simplesmente a lenha pelo bagaço de cana, sem conhecer as alterações já adotadas pelos engenhos antilhanos, quanto à construção das fornalhas, de que já nos ocupamos. Nas Antilhas utilizava-se o bagaço apenas nas fornalhas de 0m, 45 de altura, em contraste com aquelas em que se empregava a lenha, em geral de 0m, 80 de altura. Nas tachas, portanto, em que se fazia mister um fogo muito forte para apurar o melado, na fase final do cozimento, a lenha substituiu nas Antilhas inglêsas e francêsas, como o combustível mais adotado; nas caldeiras, em que a garapa era cozida lentamente e ao mesmo tempo depurada, os senhores de engenho antilhanos introduziram o emprêgo do bagaço, aliado às fornalhas de menor altura.

O desconhecido dêsses pormenores quanto à construção das fornalhas e da discriminação dos combustíveis, característicos do sistema antilhano, deve ter sido, segundo parece, a principal razão do fracasso das tentativas realizadas na Bahia, em fins do século XVIII, para empregar o bagaço como combustível dos engenhos.

(12) “Carta de Francisco José de Portugal a D. Rodrigues de Sousa Coutinho, Bahia, 28 de Março de 1798”, F. B. Barros — *Novos documentos*, pág. 162.

B I B L I O G R A F I A

I. *Fontes primárias manuscritas* (1).

Do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (Rio de Janeiro):

Documentos Holandeses, vol. VI.

Da Biblioteca do Congresso (Washington, E. U.):

Amérique, Mss. Fr., Paris, Bibl. Nat., Nouv. Acq. 10720, fls. 136-139.

Rélation des voyages en l'Amérique par Monsieur L. C. E. Q. E. B., Enseigne Vaisseau. les années 1710, 1711, 1712 e 1713. Deux parties, 140, 141 — 257 fls.

II. *Fontes primárias impressas.*

Andreoni, João Antonio (André João Antonil, pseud.) — *Cultura e opulência do Brasil por suas drogas e minas*. Com um estudo bio-bibliográfico por Afonso de E. Taunay. São Paulo, Companhia de Melhoramentos de São Paulo, 1923, 280 págs.

Barleu, Gaspar — *Historia dos feitos recentemente praticados durante oito anos no Brasil e noutras partes sob o govêrno do ilustríssimo João Mauricio, Conde de Nassau, etc., ora Governador de Wessel, Tenente-General de Cavalaria das Provincias Unidas sob o Principe de Orange*. Tradução e anotações de Claudio Brandão, Rio de Janeiro, Serviço Gráfico do Ministério de Educação, 1940, XIII + 409 págs. (1.ª edição em latim: Barlaei, Gasparis — *Rerum per Octennium in Brasilia, Amstelodami*, 1647).

Barros, F. Barros — *Novos documentos para a Historia Colonial*. Bahia, Imprensa Oficial do Estado, 1931, 284 págs.

Koster, Henry — *Viagens ao nordeste do Brasil*. Tradução e notas de Luiz da Câmara Cascudo. São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1942, 595 págs.

(1) No texto as citações bibliográficas constam abreviadas. A citação dos manuscritos vem precedida da seguinte abreviatura: MSS.

Labat, Jean Baptiste — *Nouveau Voyage aux Isles de l'Amérique Contenant l'Histoire Naturelle de ces Pays, l'Origine, les Moeurs, la Religion & le Gouvernement des Habitants anciens & les Evenemens singuliers qui sont arrivez pendant le long sejour que l'Auteur y a fait. Le Commerce et les Manufactures qui y sont établies & les moyens des les augmenter.* Ouvrage enrichi d'un grand nombre de Cartes, Plans & Figures en Taille douce. A la Haye, Chez P. Husson, T. Johnson,, P. Gosse, J. van Duren, R. Alberts, &c. Le Vier, 1724, 4 part. en 3 vols. XIII + 168, 360, 520 págs.

Ligon, Richard — *Histoire de l'Isle de Barbades, Enrichie de la carte de l'Isle, & de la figure des Arbres, & des Plantes les plus considérables qui y croissent. Avec le Plan des Machines, des Moulins, des Maisons & des Places où l'on fait moudre & nottoyer les Cannes, cuire & purifier le Sucre.* Traduit de l'Anglois, sur la Copier imprimée a Londres, par Humphrey Moseley, 1657, in *Recueil de divers Voyages faits en Afrique et en Amerique qui n'ont point esté encore Publiez.* A Paris, Chez Louis Billaine, 1674, 262 págs.

Pisonis, Guileimi et Marcgraf — *De Indiae Utriusque re naturali et medica. Libri Quatuorcim.* Amsterlödami. 1658, 226 págs.

Rochefort, Cesar de — *Histoire Naturelle et Morale des Iles Antilles de l'Amérique.* Enrichie d'un grand nombre de belles Figures en taille douce, des Places & des Raretez les plus considerables qui y sont décrites. Avec un vocabulaire Caraibe. Seconde edition. Revue et Augmentée de plusieurs Descriptions & de quelques éclaircissemens, qu'on desiroit en la precedent. A Rotterdam, Chez Arnout L., 1665, 583. (1a. edição, Roterdão, 1658).

Sloane, Hans — *A voyage to the Islands Madera, Barbados, Nieves, S. Christophers and Jamaica, with the Natural History of the Herbs and Trees, Four — fcoted Beasts, Fishes, Birds, Insects, Reptiles &c. Of the last of those Islands.* To wich is prefixed and introduction Wherein is an Account of the Inhabitants, Air, Maters, Diseases, Trade, L. C. of that place, with some relations concerning the Neighbouring Continent, and Islands of America Illustrated with Figures of the Things described, which have not been herethfore engraved. In large copper — plates as big as life. In two volumes. London, Printed by B. M. for the Author, 1707, 1.^o vol. CLIV + 264 pgs.

Vilhena, Luiz dos Santos — *Recopilação de Noticias Soteropolitanas e Brasilicas. Contidas em XX cartas, que na cidade do Salvador, Bahia de Todos os Santos escreve hum e outro amigo em Lisboa, debaixo de nomes alusivos, noticiando-o do Estado daquella cidade, sua Capitania, e algumas outras do Brazil;* feita e ordenada para servir na parte que convier de Elementos para a Historia Brasilica, Ornada de Plantas Geographicas, e Estampas. Dividida em Tres Tomos que ao Soberano e Augustissimo Principe Regente N.Sr. o muito alto e muito poderozo Senhor, Dom João dedica e offerece o mais humilde dos seus Vassallos. Livro I, Anno de 1802. Bahia, Imprensa Oficial do Estado, 1921, XVI + 302 pgs.

Watjen, Herman — *O Dominio Colonial Holandês no Brasil. Um Capitulo da Historia Colonial do século XVII.* Tradução de Pedro Celso Uchoa Cavalcanti. S. Paulo, Companhia Editora Nacional, s. d., 559.

APONTAMENTOS PARA A HISTÓRIA DO SIMBOLISMO NO BRASIL

JOSÉ ADERALDO CASTELLO.

Assistente da Cadeira de Literatura
Brasileira da Fac. Filosofia, Ciências e
Letras.

Dos críticos de fins do século XIX, Araripe Júnior foi o que nos deu informações mais completas a respeito da introdução do simbolismo no Brasil. Justifica-se, porque uma das características dêste ilustre crítico, hoje tão injustamente esquecido, foi a particular simpatia que sempre procurou dispensar a tôdas as correntes de inovação literária.

Em 1893, Araripe Júnior escreveu para a revista *A Semana*, então em sua segunda fase dirigida por Valentim Magalhães e Max Fleiuss, uma série de artigos, três anos mais tarde publicada em volume sob o título *Movimento de 1893* (1). Entre êsses artigos de crítica, alguns há sôbre o movimento simbolista, de apreciável valor histórico e crítico, pois noticiam a sua introdução no Brasil; e igualmente nos dão uma síntese dos fundamentos estéticos do simbolismo, produto de impressões pessoais, mas tão bem apreendidas que coincidem perfeitamente com as opiniões mais acatadas da crítica posterior. Principiam ressaltando que o acontecimento de maior relêvo da vida literária do ano anterior, havia sido “a tentativa de adaptação do decadismo à poesia brasileira”, sob a responsabilidade de Cruz e Souza.

Contudo, antes da tentativa definitiva de Cruz e Souza, houve outras também no sentido de divulgar e adaptar as idéias simbolistas. E foi Medeiros e Albuquerque o primeiro que delas se ocupou. Em 1887, por intermédio de um amigo relacionado em Paris com o grupo de Mallarmé, conseguiu reunir as melhores produções dêste, de Verlaine, René Ghil, St. Merrill, João Moréas, bem como revistas em que Vieillé Griffin, Paul Adam, Charles Viguier e outros difundiam as novas idéias e combatiam o realismo. Sugestionado pelas recentes atitudes estéticas, Medeiros e Albuquerque logo escreveu e publicou as *Canções da decadência* em que, como observou Araripe Júnior, “aproveitando muito pouco dos cânones revelados pelos mestres da escola, apenas procurou tirar alguns efeitos da instrumentação inventada pelo autor do *Tratado do Verbo e*

do policromatismo estilístico deduzido das letras do alfabeto” (2). Depois desta realização, Medeiros e Albuquerque entregou-se a outras atividades, abandonando as pretensões simbolistas ou decadistas.

E foi Araripe Júnior quem realmente aproveitou o material de que dispunha Medeiros e Albuquerque. Naquele mesmo ano de 1887, de posse dos livros e revistas do irreverente autor de *Quando eu era vivo*, Araripe Júnior passou a estudar as novas idéias, então bastante combatidas. Elas o impressionaram, diz, e foi levado “a concluir que o decadismo ou simbolismo em Paris, constituía o sintoma ou a repercussão de um fenômeno misterioso, algures agitado em virtude de causas muito poderosas” (3). Não satisfeito com os esclarecimentos da crítica, preferiu êle mesmo apreciar o material simbolista que tinha em mãos. Reconheceu que o decadismo era “uma nova forma de chauvinismo parisiense, produzido pelo movimento geral que ia agitando a Europa, ação esta que a maior parte dos decadistas e simbolistas desconhecia ou rejeitava. “Convencido disto” — continuava — “escrevi então, em 1888 no *Novidades* alguns artigos intercorrentes à crítica de um livro em voga, nos quais procurei demonstrar que a nova escola, sendo historicamente uma transformação do parnasianismo, em cuja alma se injetara um raio dêsse espírito que no princípio do século dera como produtos a poética religiosa dos Saint-Simon, dos Enfantin, dos Pierre Leroux, tomava a forma simbólica do *orfismo* de Mallarmé.” Observou que o grupo de inovadores simbolistas oscilava entre dois polos: de um lado, as sutilezas gramaticais, com os caprichosos truncamentos de sintaxe, visando determinados efeitos; e, “de outro lado, o horror às literaturas militantes de estranhos países e a infernal aspiração de criar aptidões novas ao espírito, nova afirmação aos nervos, e de exprimir o inexprimível, tudo isto, porém, mais ou menos subordinado a um ponto de vista galo-latino” (4). Ainda mais, encontrou nos diversos representantes das novas tendências ponto de contato com a poesia de Lamartine, de Victor Hugo, de Baudelaire, e até de Ronsard e Villon.

Afirmou que, de qualquer forma, o decadismo constituía um simples acidente literário, prenúncio de fenômenos mais elevados; e, do ponto de vista social e político, parecia-lhe um movimento continental. Concentrara-se em Paris todo o exotismo europeu, traduzido pelo tolstoísmo, vogueísmo, ibsenismo, ocultismo, orientalismo, japonismo, americanismo. Houve necessidade de defesa dos nativistas franceses; criou-se o decadismo.

Firmaram-no, segundo Araripe Júnior, em três pontos principais: erudição românica, medievalismo e filologia comparada. Mas, nem todos conheciam história e filologia; e os que apresentavam essa insuficiência, declararam-se “simples” e passaram a copiar os vilancetes, as “aubades”, os “Leit Motiv” dos menestrelis.

O movimento simbolista, com berço na França, espalhou-se pela Europa. Para o Brasil, não veio diretamente de Paris; escalou primeiramente em Portugal onde, para Araripe Júnior, tudo se deforma, engrossa, toma feição ridícula. Essa informação do crítico citado é parcialmente exata; já vimos como, diretamente vindas de Paris, as idéias simbolistas principiaram a ser divulgadas no Brasil, fato na sua maior parte devido ao próprio Araripe Júnior, a Medeiros e Albuquerque e também ao dr. Gama Rosa, a quem o primeiro transmitiu o material de que dispôs, dando-lhe margem a que escrevesse um trabalho sobre o assunto, publicado na “Tribuna Liberal” na mesma época dos de Araripe Júnior (5). Só o acentuado anti-lusismo dêste crítico que sempre procurou oportunidade para ridicularizar o velho Portugal — e vimos em que termos se referiu à inteligência portuguesa — pôde parcialmente justificar a informação que nos prestou. Mas, como dissemos, em parte ela é verdadeira.

As primeiras atitudes simbolistas propriamente ditas, de execução dos novos processos, datam entre nós de 1890-1891, quando se formou em torno da *Fôlha Popular*, então secretariada por Emiliano Pernetta, um grupo de inovadores que adotaram como insígnia um fauno; a êle, pertenciam Bernardino Lopes, Emiliano Pernetta, Oscar Rosas e Cruz e Souza. O primeiro havia publicado *Cromos*, livro de inspiração bucólica, passando dêsse motivo para os de castelos e de duquesas ideais; já apresentava, na observação de Araripe Júnior, tiques decadistas antes da divulgação do simbolismo entre nós, pois à sua natureza e temperamento repugnava a atitude parnasiana. E B. Lopes influenciou os demais, levando-os a cultivar inicialmente um tipo de poesia bucólica (6). Oscar Rosas, êste se dizia simbolista, sem realmente o ser, preso como estava às tendências naturalistas. A atitude definitiva coube, porém, a Cruz e Souza que, “no intuito claro, manifesto, de acompanhar o nefelibatismo português” (7), publicou *Missal e Broquéis*, ambos em 1893.

Cruz e Souza tornou-se chefe do movimento entre nós; logo mais foi seguido de outros novos, como Saturnino Meireles, Félix Pacheco, Nestor Victor, Gonçalo Jácome, Colatino Barroso, Wenceslau

de Queiroz (8), Carlos Dias Fernandes (9) e outros que, se discípulos de Cruz e Soúza, não o imitaram, firmados numa atitude sem dúvida própria do simbolismo que se caracterizou pela expressão acentuadamente individualista de seus adeptos.

Nestor Victor aos poucos também se tornou figura central do movimento, o principal responsável pela sua interpretação. E' curioso o que diz a respeito das situações iniciais dos simbolistas brasileiros: "Nós, sobretudo Cruz e Souza, eu, Emiliano Pernetá, Gonzaga Duque, Colatino Barroso, trazíamos o ar mais desesperado, por antecipação, de quem não confia na atmosfera em tórno. O sentimento inicial nosso era o de que vínhamos declamar, lembrando aquêlê grande clássicorador português, para os peixes." (10)

Criava-se assim a atmosfera simbolista com a formação de grupos que foram combatidos e também combateram, tomando uma posição essencialmente dissente em face da forma literária consagrada, estendendo sua ação até as artes plásticas. Carlos D. Fernandes refere-se à dissidência que, já por volta de 1887, houve entre os alunos da Escola de Belas Artes do Rio de Janeiro, os quais se dividiram em dois grupos: "um, fiel à tradição didática dos professôres; outro infenso aos métodos, que se ali praticavam, jungindo muito à cultura clássica as aspirações estéticas dos insurretos." Décio Vilares chefiava os dissidentes; e êle, Carlos Fernandes e Tibúrcio de Freitas formavam o grupo mais achemgado a Cruz e Souza, a quem muito admiravam como artista e como homem (11). Dois outros nomes merecedores de destaque, que pertenceram ao grupo de pintores revolucionários, foram Maurício Jubim e Gonzaga Duque, o último então preocupado exclusivamente com pintura e crítica de artes plásticas.

Êles, os chamados insubmissos, relacionaram-se estreitamente com o grupo simbolista de Mário Pederneiras, Lima Campos e também Gonzaga Duque, tributando todos, sem qualquer restrição, verdadeiro culto a Cruz e Souza. Lima Campos, em depoimento a respeito de seu grupo (12), refere-se inicialmente a Mário Pederneiras, o chamado "Poeta da Cidade", filiado ao simbolismo desde suas primeiras produções literárias. Para êle e demais companheiros, por êsse tempo, fins do século XIX, Paris era, como Verlaine, Moréas, Barrès, Samain e outros, o centro para onde convergiam tôdas as atenções. Imitando-os, fazendo igualmente o que já haviam feito os simbolistas de Lisboa, chefiados por Eugênio de Castro, os do Rio de Janeiro também instituíram o seu *François I*, que era o Cabaré Pelotense, já preferido e fre-

qüentado pelos pintores insubmissos que mencionamos. Sem qualquer vislumbre de modéstia, o grupo simbolista do Cabaré Pelotense julgava-se os “Magnificentes da Palavra Escrita”, subtitulando-se “Romeiros da Estrada de San-Tiago”. Eram ao todo uns vinte e procuravam oportunidades para se exibirem, dirigindo-se a jornais, revistas, editôres, palcos. Pouco tempo se mantiveram coesos; dispersaram quase todos, três ou quatro anos depois de reunidos, permanecendo solidários apenas Gonzaga Duque, Mário Pederneiras e Lima Campos.

Fundaram algumas revistas de efêmera duração, como por exemplo a *Rio-revista*, de 1895, e de pouco depois o *Mercúrio*, ilustrado por Raul Pederneiras, Julião Machado e Benedito Calixto. E, mantendo-se solidários, conforme dissemos, Mário Pederneiras, Gonzaga Duque e Lima Campos fundaram a revista *Fon-fon*, anos mais tarde, em 1908, revista que nos seus primeiros anos apresenta apreciável material literário e documental. E’ bastante lembrar que também contou com a cooperação e colaboração de Olegário Mariano, Felipe de Oliveira, Hermes Fontes, Álvaro Moreira.

O grupo que se dispersou, compunha-se de nomes dignos de menção: B. Lopes, Emiliano Pernetá, Emílio de Menezes e Luiz Delfino (êstes dois não foram pròpriamente simbolistas), Félix Bocaiúva, Virgílio Várzea, Araújo Figueiredo, Azevedo Cruz, Alphonsus de Guimaraens, Oscar Rosas. Foi o último que, juntamente com Cruz e Souza, pretendeu ou pretenderam o separatismo nas letras: literatura do sul e literatura do norte, idéia que, na verdade, não vinha dos simbolistas, mas sim do romancista Franklin Távora. De qualquer forma, aquêles simbolistas não tiveram o apoio dos demais, e o que pretenderam não passou de uma simples blague feita aos meios literários nortistas, como já notou Lima Campos.

Mencionamos que os poetas simbolistas distribuídos nos dois grupos indicados (grupos que na realidade constituíam um único, se levarmos em conta o ideal comum a ambos), fundaram algumas revistas que muito bem os representam. Ressaltamos a *Rio-Revista*, a *Vera-Cruz*; e por fim a *Rosa-Cruz*, fundada já em princípios do século atual pelo terceiro e último grupo simbolista de que temos notícia. Merecem particular destaque, porque foram feitas rigorosamente de acôrdo com o ideal, processos e método simbolistas.

O principal fundador da *Rio-Revista*, em 1895, foi Gonzaga Duque. Na Revista *Terra de Sol*, há tempos fundada e dirigida por Tasso da Silveira, encontram-se algumas cartas de Gonzaga Duque, di-

rigidas a Emiliano Pernetá, em duas das quais se refere à *Rio-Revista*, dando-nos êle mesmo uma idéia do que ela era e do que pretendiam. Na primeira, datada de 9. 5. 1895, escreve: “Com esta remeto-te o 1.º número da *Rio-Revista*, que conseguimos fundar. Aí verás a nossa gente, tôda a *bande joyeuse* da boemia dissidente, lutando pelo Grande Ideal. Falta o teu nome. O soneto que me mandaste para uma revista que pretendíamos publicar ficou, com todos os originais reunidos nas garras ferozes do idiota que se propunha a editá-lo; e, como eu não desejava importunar-te com pedidos de originais para revistas que não apareciam, protestei não convidar-te para a nossa *confraria* enquanto os ventos benéficos da realidade não enfunassem os panos da galera d’ouro” (13).

Na segunda carta datada de agôsto do mesmo ano, trata novamente daquela revista: “Manda-me também os teus novos versos, temos a “*Rio-Revista*” para publicá-los, para ter a honra, o orgulho de os compor em tipo elzevir, e os imprimir em setinoso papel branco como os linhos claros ao luar de Junho” (14).

Mas, a *Rio-Revista*, como as demais revistas simbolistas, foi de efêmera duração, por causa sobretudo das dificuldades financeiras e das exigências relativas à feição material e à colaboração literária das mesmas, por parte de seus dirigentes. Os trechos de cartas transcritos já nos sugerem isto mesmo. E vimos como em vão tentaram fundar revistas que não passaram de simples projetos.

A propósito da *Vera-Cruz*, lembramos as preciosas informações de A. Austregésilo. Principiou a participar dos novos literários em 1896, ao lado de figuras já experimentadas, como Cruz e Souza, Gonzaga Duque, Lima Campos e Mário Pederneiras, e de outros ainda jovens, como Nestor Victor, Oliveira Gomes, Gustavo Santiago, Cardoso Junior, Neto Machado, Luiz Edmundo. Nesta época fundaram a revista *Vera-Cruz* e instituíram o grupo de “os novos”. Obedeciam a um decálogo simbolista que mandaram imprimir em vermelho e negro; defendiam a arte simbolista ou decadista ou nefelibata; e, se foram combatidos, também guerrearam bastante. “Ninguém medianamente sensato — escreve Austregésilo — nos tomava a sério, mas publicávamos livros, revistas, escrevíamos em jornais, reuníamos-nos em tertúlias e tínhamos a bandeira escandalosa de guerra para derrubar os velhos parnasianos, românticos e realistas” (15).

Devotavam admiração a Mallarmé, Moréas, Verlaine, Rimbaud, Eugênio de Castro, Antônio Nobre, João Barreira. Viviam cheios de ilu-

sões e cultivavam a “tortura literária, a dor artificial, o sofrimento imaginário e o pessimismo mórbido”, contaminados como estavam pelo nefelibatismo. Reuniam-se diàriamente nos cafés do Rio de Janeiro ou na Rua do Ouvidor, para discutirem valores, nomes estrangeiros e nacionais já consagrados, usando e abusando da expressão mediocre; sentiam-se orgulhosos e ao mesmo tempo insatisfeitos; e para eles “não havia grande brasileiros: tudo, rasteiro e trivial.”

Não resta dúvida que o grupo fundador da *Vera-Cruz* teve uma atitude bem próxima da dos modernistas que fizeram a Semana de Arte Moderna, em 1922, no Teatro Municipal de São Paulo. E também a mesma atitude negativista, insubmissa e revolucionária do grupo de “os novos”, teve o terceiro e, como dissemos, talvez último grupo simbolista.

Surgiu no Rio de Janeiro por volta de 1901 e teve como propósito principal reavivar e homenagear a memória de Cruz e Souza. Fundaram para tanto a revista *Rosa-Cruz*; aparecida em Junho, manteve-se até Setembro daquele ano, tendo atingido o quarto número (impressa na Tip. do Instituto Profissional); ressurgiu mais tarde, de junho a agosto de 1904, quando foram publicados mais três números (impressa na Tip. Leuzinger).

O grupo da *Rosa-Cruz* foi chefiado e inspirado por Saturnino Meireles. Conforme Tavares Bastos, eram os seguintes os que formavam ao lado do hoje tão esquecido autor de *Intuições* e *Astros Mortos*: Carlos Dias Fernandes, Gonçalo Jácome, Pereira da Silva, Castro Menezes, Paulo Araújo, Tibúrcio de Freitas, Alphonsus de Guimaraens, Maurício Jubim, Rocha Pombo, Félix Pacheco; como simples colaboradores da revista, na primeira fase, contam-se: Luiz Delfino, Cabral de Alencar, Rafaelina de Barros, João Andréia, Colatino Barroso, Carlos Góis, Archangelus de Guimaraens, Miguel Melo e Amadeu Amaral; na segunda fase: Flávio da Silveira, Mário Tibúrcio Gomes Carneiro, H. Malaguti, Bernardes Sobrinho e Roberto Gomes (16). Do grupo pròpriamente dito, os nomes de quase todos os componentes já foram mencionados anteriormente; êle não passa, portanto, de uma sobrevivência dos anteriores.

A *Rosa-Cruz* apresentou um programa intransigente de guerra aos medalhões, contra a burguesia endinheirada; não admitia anúncios e exprimia verdadeiro ódio ao que os simbolistas chamavam — *profundum vulgus*.

Souza Bandeira (17) também menciona a *Rosa-Cruz* como tendo sido uma revista essencialmente artística, dedicada unicamente à arte. Seu principal mantenedor foi Saturnino Meireles, auxiliado pelos outros componentes do grupo, que contribuía com o auxílio mensal de cinquenta mil réis tirados dos reduzidos ordenados de repórteres e das escassas mesadas de estudantes. Não admitiam anúncios nem sequer disfarçados em versos, como haviam feito em outras revistas. Sem dúvida eram verdadeiramente idealistas, pelo menos o foi êste admirável Saturnino Meireles, falecido na flor dos anos.

Êle, Saturnino Meireles, tudo fêz, para manter a publicação, dirigindo-se insistentemente a seus colaboradores, já para reclamar a contribuição monetária, já para solicitar matéria literária. Em cartas a Tavares Bastos, fala de sua verdadeira luta para manter a revista, ao mesmo tempo que nos dá elementos, para avaliarmos a grandeza de seu ideal. Alguns trechos merecem destaque, em testemunho de uma geração: “Continuo exilado entre as paredes de meu quarto, tendo somente a consoladora companhia de Maeterlinck, Emerson, Carlyle, Novalis, Hello, Swendenberg, Platão, Spinoza, Pascal e tantos outros que das minhas estantes me ensinam a ter a sábia resignação de tudo aceitar com um sorriso nos lábios. E por isso eu encontro sempre uma desculpa para todos vocês que me não procuram. Mas agora precisava de ti um conselho: que hei de fazer para sair o 3.º número da *Rosa-Cruz*, se tu mesmo e todos os demais companheiros não me vêm animar com a sua presença, com o produto do seu espírito e com os meios pecuniários necessários? Manda-me um trabalho teu, a contribuição que prometeste e vem até cá, para não assistirmos aos funerais de tão bela revista.”

E em outro trecho de uma segunda carta: “Manda-me o teu trabalho e o mais que prometeste; mas caso só tenhas o trabalho, manda só o trabalho. Não comprehendes o quanto luto para dar essa revista. Além de falta de recursos, falta o auxílio espiritual.” E em terceiro trecho de carta transcrito por Tavares Bastos, Saturnino Meireles mostra-se cada vez mais abatido, quase vencido pela doença que o consumia e, já desanimado, oferece para qualquer um a direção da revista (18).

A *Rosa-Cruz* e o seu grupo procuravam elevar Cruz e Souza ao mais alto grau da consagração. E’ suficiente lembrar as expressões que então usavam, quando se referiam ao poeta negro: Peregrino das Ân-sias, Incomparável Eleito, Negro de Ouro, Glorioso Artista, Dor Personificada, Ser Privilegiado, Magoado Eleito, Semi-Deus, Tedioso e Torturado Sonhador, Grandioso e Imaculado Cenobita, Formidável Dan-

te Negro. Cruz e Souza foi o “Deus tutelar da publicação” que acintosamente, exceção feita de Luís Delfino, desprezava os consagrados, chamados *fósseis* e *desonestos*. Por isto, se faltava matéria da autoria de simbolistas, preferiam transcrever Nietzsche, Sar Peladan, Mallarmé, os *poetas malditos* (19).

Contando-se ainda o ressurgimento da *Rosa-Cruz* em 1904, com a sobrevivência do grupo de Saturnino Meireles que já havia falecido, temos então o fim do simbolismo no Brasil, considerado como movimento literário mais ou menos organizado e ativo. De 1904 em diante, o simbolismo continua a existir, mas apenas através de expressões individuais, algumas de grande valor, como Alphonsus de Guimaraens, Mário Pederneiras, poetas, e Nestor Victor, o crítico que foi o principal unificador daquela tendência literária entre nós.

Lembramos que, durante o desenvolvimento do simbolismo no Brasil, da última década do século XIX à primeira do seguinte, continuava a desenvolver-se a poesia parnasiana que era mais aceita e portanto mais vitoriosa que a poesia simbolista. Esta, nos últimos momentos, adquiriu, com alguns nomes a ela ligados, um caráter precursor do modernismo atual. E Nestor Victor foi talvez a principal expressão da crítica aproximadora dos novos que surgiram durante a segunda e a terceira décadas do século em curso e as manifestações simbolistas imediatamente anteriores.

A crítica histórica cita vários nomes de simbolistas, de pré-modernistas e de poetas de transição do parnasianismo para o simbolismo, nem sempre havendo coincidência entre as diversas opiniões. Vejamos algumas. Ronald de Carvalho admite como pertencentes ao simbolismo os poetas Cruz e Souza, B. Lopes, Emílio de Menezes, Nestor Victor (ressaltado como crítico), Félix Pacheco, Alphonsus de Guimaraens, Silveira Neto, Mário Pederneiras, e os prosadores Cruz e Souza e Gonzaga Duque (20).

Nelson Werneck Sodré indica Cruz e Souza, Alphonsus de Guimaraens, Nestor Victor (ressaltado como crítico), B. Lopes, Mário Pederneiras, Gonzaga Duque, Emílio de Menezes, Augusto dos Anjos, êste apontado como preso ao cientificismo introduzido no Brasil por intermédio de Portugal (21).

Agripino Grieco cita Cruz e Souza, Emiliano Pernetá, Silveira Neto, Alphonsus de Guimaraens; coloca, conforme o título de um capítulo da obra que citamos (32), “Entre o parnasianismo e o simbolismo”, os seguintes: Augusto dos Anjos, Raul de Leoni, Alceu Wamosy, Eduarao

Guimaraens, Amaral Ornelas, Teodorico de Brito, Alberto Ramos, Pereira da Silva, Belmiro Braga, Olegário Mariano, Pinheiro Viegas, Onestaldo de Penaforte, Atílio Milano, Da Costa e Silva, Cleômenes Campos, Paulo Gonçalves, Oliveira e Silva, Angelina Macedo, Auta de Souza, Cecília Meireles, Lia Correia Dutra; e menciona como sonetistas exímios: Júlio Salusse, Ciro da Costa, Padre Antônio Tomaz, Raul Machado, Aníbal Teófilo.

Jaime de Barros menciona Cruz e Souza, Emiliano Pernetá, Silveira Neto, Mário Pederneiras, Nestor Victor, Francisco Mangabeira, Alphonsus de Guimaraens, e Augusto dos Anjos que é posto entre o parnasianismo e o simbolismo; como pré-modernistas: Raul de Leoni, Hermes Fontes, Pereira da Silva, Da Costa e Silva e vários outros (23).

Finalmente, Edison Lins arrola como simbolistas os mesmos nomes apontados na obra de Ronald de Carvalho (24).

Achamos que as classificações acima são um tanto caprichosas, merecedoras de revisão. Não podem ser tomadas como definitivas; ao demais, o capítulo referente ao simbolismo em nossa história literária ainda não foi devidamente escrito e é certo que devemos tomar precaução contra qualquer esquematização precipitada. Não pretendemos nem podemos apresentar por enquanto uma classificação; apenas indico aqui os nomes dos que achamos verdadeiramente responsáveis pela existência do simbolismo no Brasil, e assim mesmo os nomes dos mais ressaltados: poetas: Cruz e Souza, Mário Pederneiras, Saturnino Meireles, Silveira Neto, Alphonsus de Guimaraens e, com algumas restrições, B. Lopes e Emiliano Pernetá; prosadores: Cruz e Souza e Gonzaga Duque; crítico: Nestor Victor.

N O T A S :

1 — T. A. Araripe Junior — *Movimento de 1893*, Rio de Janeiro, Tip. da Empresa Democrática Editora, 1896. Págs. 66-112.

2 — Idem, op. cit., pág. 67.

3 — Idem, op. cit., pág. 68.

4 — Idem, op. cit., pág. 69-70.

5 — Idem, op. cit., pág. 70 (*nota*).

6 — Andrade Muricy — *B. Lopes in Poesias completas* de B. Lopes, 1.º vol., Rio de Janeiro, Liv. Editora Zélio Valverde, 1945. Págs. 19-20.

7 — Araripe Júnior, op. cit., pág. 90.

8 — Eloy Pontes — *A vida exuberante de Olavo Bilac*, 2.º vol., Rio de Janeiro, Liv. José Olímpio Editora, 1944. Págs. 506 e 509.

9 — Carlos D. Fernandes — UM DOS PINTORES DISSIDENTES in *Autores e livros* — suplemento literário de *A Manhã*, a. II, vol. III, n.º 17, Rio de Janeiro, 6.12.1942. Págs. 263 e 266.

10 — Nestor Victor — *O suave convívio* (livro de Andrade Muricy) in *O mundo literário*, a. I, vol. 3, n.º VIII, Rio de Janeiro, 5.12.1922. Pág. 145.

11 — Carlos D. Fernandes, loc. cit..

12 — Lima Campos — GENTE DE UM TEMPO — TÔDA UMA ÉPOCA — GONZAGA DUQUE — MÁRIO PEDERNEIRAS — “OS SIMBOLISTAS” in *Autores e livros* — suplemento literário de *A Manhã*, vol. III, n.º 17, a. II, Rio de Janeiro, 6-12-1942.

13 — Gonzaga Duque — CARTAS INÉDITAS DE GONZAGA DUQUE in *Terra de sol*, vol. I, Rio de Janeiro, 1924. Págs. 29.

14 — Idem, ibidem, pág. 29.

15 — A. Austregésilo — REMINISCÊNCIA DO SIMBOLISMO in *Autores e livros* — suplemento literário de *A Manhã*, a. II, vol. III, n.º 12, Rio de Janeiro, 18-10-1942. Pág. 186.

16 — C. Tavares Bastos — COMO SURGIRAM OS MÍSTICOS DA “ROSA-CRUZ” — O SÍMBOLISMO NO BRASIL — A INFLUÊNCIA DE SATURNINO MEIRELES — OS DISCÍPULOS DE CRUZ E SOUZA — VICISSITUDES DE UMA REVISTA DE ARTE in *Jornal do Comércio*, Rio de Janeiro, New-York, 1942 — pág. 424; e *Brazil*, ed. *Odyssey Press*, New-York, neiro, 14-3-1947, pág. 7.

17 — (Souza Bandeira) Félix Pacheco — *Discurso de recepção na Academia, seguido da resposta do Sr. Souza Bandeira*, Rio de Janeiro, Tip. do *Jornal do Comércio*, 1913. Págs. 69 et seqs..

18 — Apud Tavares Bastos, loc. cit..

19 — Souza Bandeira, loc. cit..

20 — Ronald de Carvalho — *Pequena história da literatura brasileira*, c. pref. de Medeiros e Albuquerque, 2.ª ed. rev. e aum., Rio de Janeiro, F. Briguiet & Comp., editores, 1922. Págs. 352 et seqs..

21 — Nelson Werneck Sodré — *História da literatura brasileira*, 2.ª ed. rev. e aum., Rio de Janeiro, Liv. José Olímpio Editora, 1940. Págs. 201 et seqs..

22 — Agripino Grieco — *Evolução da poesia brasileira*, 2.ª ed., Rio de Janeiro, Liv. H. Antunes, 1944. Págs. 106-121, 122 et seqs..

23 — Jaime de Barros — *Poetas do Brasil*, Rio de Janeiro, Liv. José Olímpio Editora, 1944. Págs. 111-119, 121 et seqs..

24 — Édison Lins — *História e crítica da poesia brasileira*, Rio de Janeiro, Ariel, 1937. Págs. 189 et seqs..

ACÊRCA DE UMA INTERPRETAÇÃO JURÍDICO-FILOSÓFICA DO FAUST

RENATO CIRELL CZERNA,

Auxiliar de ensino da Cadeira de Introdução
à Ciência do Direito, da Fac. de Direito.

WILHELM SAUER, em seu “Juristische Methodenlehre” (Stuttgart, 1940, 624 pp.), o mais recente e, sem dúvida, o mais importante de seus livros, o qual mereceria ser objeto de uma análise crítica detalhada, apresenta um breve estudo intitulado “Contribuição para uma explicação do Fausto de Goethe” (Zur Deutung von Goethes Faustdichtung). Trata-se de uma interpretação, à luz das teorias e doutrinas do autor, daquilo que, para ele, constitui o problema jurídico-filosófico fundamental da tragédia goethiana, e cuja solução lhe parece poder invocar em apoio de sua própria posição. Abordaremos adiante o conteúdo da interpretação de Sauer, entrando no mérito da questão. Desde já, porém, podemos observar que a própria análise do *Faust* à luz da Idéia do Direito e da Justiça, evoca problemas dignos de serem ventilados, ainda que muito brevemente. Para nós, êles constituirão ocasião de algumas reflexões à margem de sua solução.

A maneira pela qual o Direito é considerado, logo de início, no *Fausto*, não é muito lisongeira. Efetivamente, quando *Faust*, depois de concluído o pacto com o demônio, prepara-se para iniciar a grande e aventureira viagem, um jovem, que vem de longe à sua procura, para iniciar-se no caminho do saber, é recebido por Mefisto o qual, fingindo ser *Faust*, com êle se entretém acêrca dêsse e daquele ramo do conhecimento; e em dado momento exprime, com as seguintes palavras, a sua opinião (que aqui é também a do poeta) sôbre o direito:

Ich weiss wie es um diese Lehre steht,
Er erben sich Gesetz und Rechte
Wie eine ew'ge Krankheit fort!
Sie schleppen von Geschlecht sich zum Gesch-
[lechte

Und ruecken sacht von Ort zu Ort.
Vernunft wird Unsinn, Wohltat Plage,
Weh dir, dass du ein Enkel bist!
Vom Rechte, das mit uns geboren ist,
Von dem ist, leider, nie die Frage.

Eu sei o que se dá com esta ciência,
As leis e os direitos se reproduzem
Como uma eterna moléstia.
Arrastam-se de geração em geração
E suavemente vão de um lugar para outro.
Razão torna-se contrasenso, o benefício praga,
Daquele direito que nasceu conosco
Infelizmente nunca se ouve falar.

Eis aí, encerrada nesse poucos versos, tôda uma problemática. Já à primeira vista, é evidente que a palavra “direito” é tomada em duas acepções. De um lado está o direito que, “como uma eterna moléstia se reproduz de geração em geração”, identificado, ou pelo menos equiparado à *lei*, tomada em seu sentido estrito; do outro, o direito “que nasceu conosco”, do qual nunca se ouve falar, bem entendido, no mundo do direito positivo. O primeiro é o “direito legal” — perdoe-se o pleonasma — por assim dizer, o direito como conjunto de leis e de regras escritas, formalmente elaboradas, e ainda mais formal e rigidamente aplicadas, enfim o “direito dos juristas”, homens que tudo atrapalham, que nada resolvem, e os quais, por não serem capazes de, mediante um simples passe de mágica, resolver de maneira satisfatória tudo o que lhes é confiado, são considerados como inimigos. Daí, talvez, o ditado popular “Juristen boese Cristen”, de que nos fala del Vecchio em seu estudo sobre “A crise da Ciência do Direito” (1).

O outro, o “direito que nasceu conosco” é, ao contrário, encarado em certo sentido como direito justo, e talvez tenha profundas relações com o “direito natural”, considerado como o direito racional, o direito inato à razão humana. O direito positivo, ao contrário, é aí considerado como uma obra de juristas, e parece bem identificar-se, pelo menos por ser tratado com o mesmo sarcasmo, com aquela “Juristerey”, com aquela “Juris-sabença” (2), à qual Faust se refere em seu primeiro monólogo.

A lei “que se reproduz como uma eterna moléstia” longe de ser considerada como expressão da ordem objetiva que protege e coordena, se não condiciona, “o direito subjetivo” “inato” (como queria o poeta), parece o seu maior inimigo, é o arbítrio, é a méra forma abstrata, requer obediência à letra, e não procura conciliar-se com as circunstâncias humanas, oposta que é à espontaneidade do direito “vivo”, inimiga que é do direito “humano”, que força rigidamente dentro de seu esquema. Aliás, quanto à imperfeição do “direito positivo”, poder-se-ia, desde já, considerar, com Mircea Djuvara (3) que êle é um produto real do pensamento humano, e não o pensamento mesmo. Porisso possui todos os inconvenientes das criações do pensamento humano “é aperfeiçoável, e porisso mesmo provisório, incompleto e imperfeito; constitui um objeto determinado do conhecimento, e suas prescrições por sua natureza lógica, têm um caráter de fixidez e não se adaptam perfeitamente à vida. Mas, com esta preliminar justificação do direito positivo e de sua imperfeição, entraríamos em polêmica com Goethe, quanto ao mérito da questão, o que não é absolutamente nosso intento.

Quanto à aludida posição inicial do Poeta, trata-se, enfim, da oposição entre formalismo e vida, entre as exigências de uma justiça que deve tender a concretizar-se, e o formalismo de uma ordem jurídica que tende a garantir a *segurança social*. De outro prisma, entretanto, esta posição se relaciona estritamente com a oposição entre “Direito Natural”, como direito ideal, e direito positivo; mesmo porque, a consideração da Justiça enquanto *deve* concretizar-se e que, nisto, se identifica com o aspecto dinâmico do direito, como o polo oposto à sua função formal e estática, transforma-se, por um princípio dialético, na consideração da Justiça enquanto *ponto de referência*, ou seja da Justiça à qual o fato, em que ela se concretiza, *deve* referir-se, e que portanto deve transcender o fato, para que êste possa a ela referir-se e para que, por conseguinte, ela mesma possa no fato concretizar-se; dêste segundo ponto-de-vista, a Justiça é antes estática do que dinâmica, antes formal do que concreta; mais ainda, poderíamos dizer, num aparente paradoxo, que ela é abstrata e transcendente, para que possa tornar-se concreta.

Deixemos, porém, êste ponto, e consideremos a oposição entre formalismo e vida, como aparece nos citados versos goetheanos.

A Idéia do Direito não se refere a um sistema de direito positivo, nem é só o conceito lógico de direito, como síntese daqueles caracteres *a priori* que fazem com que o direito seja direito em todos os tempos e latitudes; ou melhor, não é só em função de seu conceito lógico *strico sensu* que o direito é tal. Por outro lado, o ponto-de-vista lógico e o ponto-de-vista ético — o que diz mais respeito ao conteúdo concreto de cada ordem jurídica — não constituem dois campos inimigos e inseparáveis, mas estão unidos, um em função do outro, num todo que os transcende e condiciona. A Idéia de Direito, por ser êste todo, não se identifica com o conceito lógico universal, digamos assim, do Direito, nem só com o seu aspecto ético. Ambos são momentos daquela, a qual é a síntese de ambos, representa o dever-ser jurídico e de certa maneira coincide, *lato-sensu*, com a Idéia de Justiça. Justiça que se realiza funcionalmente num processo contínuo, porque representa uma concretização nunca realizada e acabada, uma concretização condicionada pela dialética entre a imperfeita realização temporal da Justiça, por vêzes negativa em seu *ser*, mas sempre afirmativa em seu *dever-ser*, e o ideal de Justiça ao qual necessariamente se *refere* para poder realizar-se e enquanto se realiza, ideal que a transcende mas que nela se concretiza.

Êste problema toca muito de perto outro, o do direito natural, sem dúvida o fulcro das divergências dos juristas e das escolas de todos os tempos. Para melhor esclarecimento digamos apenas (pois que não poderíamos abordar o problema em si mesmo) que o direito natural, na ordem das idéias acima, não deve ser considerado como correspondente à “ordem natural das coisas”, nem como princípio *strictu-sensu* racional, nem mesmo como valor ideal imóvel, meta final de todos os direitos positivos, mas sim como correspondente à *funcionalidade* da Idéia do Direito — que é *dever-ser* e se revela numa concretização relativa — como condicionante lógico-ético da possibilidade do direito. Êle bifurca-se, digamos assim, num sentido lógico, como o condicionante funcional da juridicidade de todo e qualquer sistema de direito, (nunca quanto ao conteúdo — “*justiça*”, mas quanto à forma lógica) e em sentido ético como o condicionante funcional da *tendência* formal à Justiça, de qualquer direito; aquêle é a *forma* dêste conteúdo (*justiça*), que por sua vez é forma dos conteúdos históricos que a ela se referem. *O direito natural é tal, somente no sentido de condição válida e transcendente com respeito a todo sistema histórico e positivo.*

Por outras palavras, se nós tivéssemos de entender o direito natural como uma espécie de substrato constante das modificações do direito no tempo e no espaço, diríamos que o real substrato, neste sentido, é, por um lado, a *forma lógica* “jurídica” de todos os fatos que correspondem à categoria “direito”, ou seja, aquilo que faz com que possamos falar de *direito*, apesar da variabilidade dos sistemas jurídicos; o que há aqui, não é a adequação e nem sequer a referência de um qualquer sistema jurídico a um *conceito lógico fixo* e imóvel de direito, o que há é, neste caso, a *forma como condição funcional* dessa possibilidade: o substrato, aqui, é o conjunto dos princípios lógicos que condicionam funcionalmente essa possibilidade; êste é o que podem denominar o ponto-de-vista da **FORMA**, o aspecto puramente lógico desse *substrato* que alguns denominaram, equivocadamente, “direito natural”; por outro lado, há o aspecto do conteúdo, ou seja: o que faz com que o direito seja direito, quaisquer sejam o tempo e o espaço em que êle se realiza historicamente, é a sua *referencia à Idéia de Justiça*. Esta referência, entretanto, justamente de imperfeito com referência à realização da Justiça, cuja *condência* de seu conteúdo com “a Justiça” mas a referência, a ela, referência que é comum a todos os possíveis sistemas de direito, os quais são entretanto diversos, e, possivelmente opostos, em seu conteúdo concreto. Esta referência formal ao valor da Justiça, portanto, é *conteúdo* em relação à forma *lato-sensu* lógica de que acima falamos, mas é por sua vez, *forma* em relação ao conteúdo concreto e histórico de sua realização. Êste é o aspecto ético do problema. Num e noutro, porém, dos dois aspectos em que o problema se divide, o que existe é um conjunto de princípios funcionais que condicionam dialéticamente o substrato de que se falou.

Voltando ao Faust, depois desta divagação necessária, podemos dizer que quanto ao que nos interessa, êle constitui uma posição negativa para com o direito positivo, o “direito dos juristas”, no que êle tem justamente de imperfeito com referência à realização da Justiça, cuja concretização é por vêzes impedida pelo excessivo e preponderante formalismo; mas constitui uma posição afirmativa, por isso mesmo, com referência à mesma justiça, e portanto também à *Idéia de Direito*. *Estas duas posições constituem a expressão da oposição entre o direito histórico e Idéia de Direito, que por sua vez constituem o dualismo em que se divide o processo em si unitário do direito. O direito não é nenhum dos dois termos, mas é a unidade dialética de ambos; e esta é a única maneira de superar a necessária oposição.* Esta oposição é que pre-

cede e condiciona a síntese que representa a essência do direito e da justiça, o seu processo dialético. E tóda a tragédia de Goethe é expressão dêste princípio dialético.

Com isto voltamos, pois, à oposição entre formalismo e justiça, oposição que quase dois séculos antes, outro grande espírito, maravilhoso analisador de sentimentos humanos, Shakespeare, tratara, no famoso episódio, de todos conhecido, de Shylock. Êste, com efeito, em virtude de um contrato que havia sido infringido, tinha direito a uma libra de carne viva do infeliz devedor. O Juiz, ao qual recorre, para salvar a vítima da ferocidade “jurídica” do mercador, determina que êste receba uma libra de carne de seu devedor, mas com a condição de não tirar-lhe uma só gota de sangue, pois êste não era contemplado pelo contrato. Houve, como lembra del Vecchio (4), uma polêmica famosa entre von Ihering e Joseph Kohler, a respeito da decisão do juiz, o qual, mediante o seu sofisma, teria agido, conforme o primeiro dos dois grandes juristas, de forma contrária ao direito, prescindindo, naturalmente, do fato de que o aludido pacto deveria ser considerado nulo, e o seria por qualquer jurista moderno, em virtude de ser contrário à ordem pública e aos bons costumes, e sempre, portanto, admitindo-se a sua validade de acôrdo com a ordem jurídica vigente na ocasião.

Deixando de lado os problemas estritos de interpretação, inerentes ao fato em aprêço, e mesmo as conclusões de del Vecchio, que quer ver em Shylock o tipo mais extremado possível, em certo sentido, do “Homo juridicus”, consideremos que, quanto ao que nos interessa, estamos aqui, ainda uma vez, em face do conflito entre rígido formalismo e a exigência de uma justiça concreta e da realização de um direito consentâneo com esta exigência humana.

Só humana? Não para Goethe. Porque, com efeito, — e aqui chegamos ao ponto essencial destas considerações — o problema de Shakespeare ressurge, de certo modo, no Faust, mas de maneira ainda mais universal; poderíamos dizer mesmo que, do ponto-de-vista filosófico-jurídico, a essência do Faust consiste num contrato não cumprido em que o infrator não sofre a pena cominada por aquêle. A história de Faust é a história de um homem que faz um contrato com o demônio, o qual, no fim, é ludibriado porque, apesar de ganha a aposta, não recebe o que era seu, a alma de Faust que êste lhe vendera, digamos assim, sob condição suspensiva, que se verifica sem que, contudo, tenha os efeitos devidos. Aqui, Deus é o juiz, Mefisto Shylock e Faust o devedor.

Nesta ordem de idéias chegamos a duas considerações interessantes; ou seja, que, de certo modo, todo o Faust cifra-se, *lato-sensu*, se quisermos captá-lo em seu caráter mais geral, em termos filosófico-jurídicos, e mais ainda o seu problema fundamental é um problema *lato-sensu* jurídico, por ser um problema de Justiça, de interpretação do sentido da Justiça; por outro lado êsse mesmo problema revela uma profunda dialética entre formalismo e justiça concreta e é ao mesmo tempo expressão dialética que anima tôda a tragédia. No Faust, a idéia dialética ultrapassa a esfera do puramente jurídico, mas será sempre essa idéia do Direito que, justamente enquanto ultrapassada como puramente tal, indicará aquela totalidade.

A trama da Tragédia consiste, como é sabido, em que Faust, doutor e alquimista medieval, profundamente inquieto e insatisfeito, conclui com o demônio um pacto pelo qual êste se obriga a proporcionar-lhe a plenitude de uma vida repleta de novos conhecimentos, de prazeres e de poder. E Faust, em troca, obriga-se a dar a Mefisto a sua alma, se algum dia reconhecer esta plenitude e declarar-se satisfeito com ela, o que entretanto, afirma implícitamente, nunca se dará. São os célebres versos:

Werd'ich dem Aungenblicke sagen:
Verweile doch! Du bist so schoen!
Dann magst du mich in Fesseln schlagen,
Dann will ich gern zugrunde gehn.

Se eu disser ao momento:
Permanece, és tão belo!
Poderás deitar-me grilhões,
De bom grado perecerei.

E, efetivamente, no fim da vida, chega o momento de suprema ventura, do qual Faust afirma:

Dem Augenblicke duerft,ich sagen:
Verweile doch! Du bist so schoen!.

Ao momento eu poderia dizer:
Permanece, és tão belo!

Faust, portanto, perde a aposta. E Mefisto, com satisfação, constata-o: Parou o relógio, parou o ponteiro.

Die Uhr steht still.
Steht still,
.Der Zeiger faellt.

Assim mesmo, porém, o pacto que devia ser cumprido, em virtude daquela aposta, não é cumprido. Os anjos, intervindo no último momento, levam a alma de Faust ao Paraíso. E Mefisto exclama, irritado: “Quem me garante o meu direito adquirido?”

Wer schafft mir mein erworbnnes Recht?

Na interpretação de Sauer, entretanto, Mefisto só tem razão em relação à sua aposta com Faust; mas acontece que êle havia efetuado também outra aposta, e esta com Deus, aposta que Deus mesmo, depois de permitir a Mefisto tentar “afastar êsse espírito (Faust) de sua fonte originária (a Unidade da qual provinha)” (“Zieh diesen Geist von seinem Urquell ab!”) assim sintetiza:

Und steh beschaemt wenn du erkennen musst:
Ein guter Mensch in seinem dunklen Drange
Ist sich des rechten Weges wohl bewusst!

“Envergonhado terás de reconhecer que um homem bom, em seu obscuro impulso, bem conhece o caminho certo”

E quando os anjos levam a alma de Faust ao Empíreo declaram confirmando:

Wer immer strebend sich bemueht
Den koennen wir erloesen.

Podemos salvar a quem sempre se preocupa em tender, superando”.

Com efeito, diz Sauer, em que pese o seu pacto com Mefisto, Faust sempre tenda à realização de valores. E como êsses valores são eternos, Faust não pode perder-se. “Os traços de meus dias terrenos, não podem descer aos infernos”:

Es kann dis Spur von meinen Erdetagen
Nicht in Aeonon untergehn.

Mefisto, enquanto potência inferior, não compreende os valores aos quais tende Faust. Só o espírito humano, só o homem, que “é cidadão de dois mundos” deus e demônio, age em referência a valores, ou seja, princípios válidos que transcendem a vida e a realidade material. Mefisto pensa de maneira formalista “bidimensional”, enquanto que Faust raciocina e sente “tridimensionalmente”.

No dizer de Sauer, no “Faust” está melhor do que nunca expresso o famoso princípio da “tridimensionalidade”, cuja paternidade o citado pensador alemão se atribui, se bem que saibamos que outros juristas filósofos, inclusive no Brasil, dêle trataram paralelamente ao citado jurista. De certo modo, enfim, tôda a grande polêmica entre direito natural, direito positivo, justiça e forma lógica do direito, valor e fato, resolve-se numa integração harmônica de fato, norma e valor, em que êste entra como uma espécie de “tertius”, no conflito clássico entre *norma* e *fato*, entre a generalidade da norma e a individualidade de cada situação jurídica concreta. E assim também sana-se o conflito entre a interpretação puramente sociologista, que só quer ver o fato, e a puramente racionalista, que só considera o princípio gnoseológico, e tudo reduz a uma teoria do conhecimento jurídico. O direito, na sua acepção total, é, assim, sempre um *fato*, subsumido numa *norma*, que tende a um *valor*. No caso de Faust, o valor ao qual êle tende, salva a situação, que se fôsse resolvida só em função bidimensional, daria razão e ganho de causa a Mefisto.

Trata-se, sem dúvida, de uma doutrina extremamente engenhosa. Mas, para nós, ela encerra sobretudo o defeito de uma falta de unidade e de justificação da passagem de uma a outra das suas três esferas. Ao mesmo tempo cinde, indevidamente, o “fato” do princípio lógico, tornando aquêle puramente irracional e portanto, irreduzível.

Tôda a doutrina revela rasgos geniais e uma poderosa tentativa de síntese. Mas de certa maneira fica apenas na tentativa e não consegue ultrapassá-la. Nem sequer a Idéia de método, que poderia ser imaginada como o elo de união das várias camadas, é realmente coerente. O método é interpretado por Sauer, não como a doutrina dos princípios, mas inclusive como tendo o fim de presidir à prática, e produzir os resultados que seus pressupostos prevêem. O que constitui, a nosso ver, logo de início, um salto de uma esfera a outra.

A “Dreiseitenlehre”, nos diz Sauer, sempre quanto ao problema do método, que aqui entretanto adquire um caráter menos acessório, “ .é o que distingue as ciências do espírito das ciências naturais”. Muito bem. Sauer parte, também quanto às ciências do espírito, de um *fato* irreduzível, que repentinamente é estruturado por uma norma, fato irreduzível êsse que aparece como *Deus ex machina*. A norma mesma, — o 2.º princípio — através do qual o fato, por êle estruturado, move-se em direção ao valor, é pouco clara em sua significação. Com efeito, Sauer, por vêzes identifica-a — especialmente em sua descrição do fenômeno jurídico *stricto sensu*, com a *lei*, a *norma jurídica*, outras vezes — particularmente quando se trata das ciências do espírito em geral — com a *categoria*, o princípio gnoseológico, a lógica como estruturadora do fato em geral, e como princípio que lhe dá forma (*Gestaltung*) em direção e referência ao valor.

Ele não vê que tanto nas ciências do espírito como nas naturais, o *objeto*, o *fato*, já constitui uma projeção do espírito enquanto, ou fenômeno que pela síntese com as leis estruturantes do espírito torna-se *objeto*, ou objeto surgido autônomo no espírito (4) a diferença entre ambos está apenas em seu processo mas não em sua *validade* lógica. Já nas ciências naturais, portanto, seria ambíguo falar-se em “fato”. De certo modo, a maneira pela qual Sauer fala às vêzes na “segunda dimensão” (norma lógica, a estruturação do fato na teoria tridimensional, é um pleonismo, *porque o fato só é fato enquanto estruturado pelas leis do espírito*.

Mas a ambiguidade dos três termos e de suas relações, e mesmo as contradições em sua consideração, são freqüentes. Para Sauer a “tridimensionalidade” é “ .eine Methodenlehre die fuer Ausgang-Weg und Ziel .grundlegt” (uma doutrina do método, que fundamenta o ponto de partida, o caminho e o fim), em que “Ausgang” são os fatos e “Weg” a forma, (leis, normas) que englobam genêricamente os fatos — e ainda assim para não cristalizar a Vida, e procurar manter o seu sentido — dirigindo-os para o Ziel — ou sejam os valores. Esta concepção fundamental é forçada, por ser pouco rigorosa quanto ao ponto-de-vista lógico, e no detalhe, como quando se refere aos valores, aos quais a vida, o ser, deve dirigir-se, através da norma, e contudo êsses valores. provêm da *vida*, são “Lebenswerte”, e lhe são, de certa maneira, imanen-

tes. Aparte a contradição, entretanto, aqui há o vício lógico de se falar em “Lebenswerte” quando na realidade a vida — admitia-se — recebe o seu “sentido” dos valores aos quais tende, e que a condicionam como tal.

Outras vêzes, contudo, o Autor troca simplesmente a validade de cada um dos tēmos, como quando afirma que nós vamos “Vom Leben zur Ewigkeit durch Kultur” (da vida (fato) para a eternidade (fim) através da cultura (meio), onde os valores são o meio, e não mais a norma. Mesmo porque o Autor adverte prèviamente que a cultura é formada pelos valores. Em outra ocasião, o centro de gravidade parece ao contrário estar no 2.º princípio — aqui novamente a norma, o lógico, o formal — e portanto o primado do *a priori* lógico parece adquirir um novo vigor, como quando diz, por exemplo: “Der. Aufgabe (das Streben nach der totalen Wahrheit als harmonische Vereinigung der drei Groessen — Tatsachen Form und regulativen Werte) dient der formelle Wahrheitsbegriff, der mithin die doppelte Aurichtung zu pflegen hat: auf die Tatsachen und auf die absoluten Werte” (o conceito formal de verdade tem. a tarefa (a tendência à Verdade total, como reunião harmônica das três grandezas — fatos, norma e valores regulativos — e com isto deve observar a dupla direção: para os fatos e para os valores absolutos) (Juristische Methodenlehre, págs. 212-220). O que são, aqui, entretanto, “fatos” e “valores” e “valores regulativos”?

Quando Sauer descreve “o 2.º princípio” como “estruturação do fato”, ou melhor, “o encaixamento do fato dentro de uma disposição, lei, etc., como determinada categoria lógica (o que, por exemplo, faz o juiz apreciando o *fato bruto* e tornando-o *fato jurídico*)” o seu raciocínio já começa num degrau muito “adiantado”, que pressupõe tôda uma análise do próprio princípio lógico, análise essa, não realizada. Chega-se assim a uma paralelismo arbitrário, mas implicitamente admitido, entre a função e o processo de estruturar o *fato bruto* como fato jurídico, revestindo-o de uma *forma* jurídica, enquanto se o dispõe numa *categoria* jurídica, e a função lógica de estruturação do fato, em geral, por parte do espírito.

Enfim, para Sauer, a Verdade total, a “Verdade verdadeira”, é a reunião harmônica das três grandezas — Fato, forma e valor regulativo — (“Die wahre Wahrheit kann nur die harmonische Vereinigung der drei Groessen — Tatsachen, Form und regulativen Werte sein”) (loc. cit.).

Para nós, devemos dizer que é incompreensível como alcançar-se esta unificação harmônica de fato, norma e valor — a não ser através do espírito, o qual, como *forma*, é a função ou o princípio funcional que sintetiza os três termos; do nosso ponto-de-vista, é impossível uma consideração ontológica dessa última unidade, fora do espírito. O espírito é justamente o centro funcional dessa unificação, que permanece dotada de uma *validez* absoluta e objetiva. O espírito aí, como função unificadora, nada tem a ver com qualquer processo psicológico, mas é o reflexo do Logos eterno, como *lei* dessa *função, princípio* supremo, e porisso mesmo —mas *tão-sòmente* por isso — metafísico.

Quanto ao absoluto do valor, só podemos compreendê-lo como idéia. Esta Idéia porém, é a generalidade das possibilidades lógicas das condições de relação. Como tal *lei* da relação dialética de condição, o absoluto como Idéia é objetivo e incondicionadamente válido (e portanto, o relativismo histórico não é, como muitos pensam, a única solução, com referência à objeção acêrca da variabilidade dos conteúdos).

Esta posição tem seu ponto de arranque num ponto-de-vista gnoseológico, mas não gnoseológico stricto-sensu, no sentido dos logicistas puros (escola de Marburgo, pr exemplo), mas no sentido de um Bruno Bauch ou de Hoenigswald (portanto de um kantismo influenciado por conceitos provenientes de Hegel e genêricamente do Idealismo alemão), e também no sentido de um Ruggiero (última posição do mesmo), especialmente no que se refere ao princípio *dialético*.

Constitui uma posição, portanto, que representa a tentativa, sempre renovada, de conciliar metafísica (no sentido do simplesmente transcendente) e lógica. Ambas encontram-se no conceito “planteístico” de um Logos, do qual são duas partes, e o qual se *revela* e se *realiza* através do espírito do eu (como totalidade das funções estruturantes, e portanto constitutivas e condicionantes do ser e do valor).

O Logos, pois, é compreendido, tanto como a totalidade das condições das relações de validez, lógicas objetivas (mundo), (e neste sentido, o “ser” e o “valor” não são conceitos últimos, mas são compreendidos sòmente enquanto são condicionados pela sua validez; e portanto, como todos os outros conceitos, são condicionados funcionalmente) e também como condição do Pensar em si.

Só através do espírito de tal maneira entendido é que pode, a nosso ver, revelar-se a suprema unidade do processo. Para nós, na realidade, é a oposição dialética justamente a expressão da unidade do processo, fragmentada de certa maneira justamente pela posição até aqui analisada, com sua passagem injustificada do “fato” para a norma e o valor, e com o seu estranho conceito do “fato” como postulado. A êste conceito de oposição, pois, ao qual nos referimos acima, e que, quanto ao direito, cifra-se no contraste entre direito positivo-imperfeito — e “Direito ideal” — a êste conceito de oposição teremos de voltar, para compreender o problema jus-filosófico do Faust.

No Faust há uma série de contrastes, de aparentes contradições que revelam, na realidade, a síntese, a unidade da qual são expressão, e cuja breve consideração proporcionará com maior clareza uma compreensão do problema que nos ocupa. Daremos dois breves exemplos.

Faust apresenta-se, desde o início, em sua inquietude e insatisfação, com uma tensão (*Spannung*) entre o bem e o mal, “em seu peito habitam duas almas”, uma que o prende à matéria, outra que o impele para os valores mais altos:

Zwei Seelen wohnen ach, in meiner Brust
Die eine will sich von der andern trennen.

Faust, que quer o bem e faz o mal, é de certa maneira oposto a Mefisto o qual, ao contrário, quer o mal, mas faz o bem, como êle diz de si próprio: “eu sou”

“Ein Teil von jener Kraft
Die stets das Böse will und stets das Gute schafft.

Contradição há, também, no próprio Mefisto, que por um lado condiciona em parte a realização de valores de Faust (promove o bem), mas ao mesmo tempo, sempre foi a sua parte má, como o demonstram a história de Margarida e o episódio de Baucis e Filemon. Neste episódio, Faust, senhor de toda a região que queria transformar para bem de milhares, encarrega a Mefisto de deslocar um casal de velhos —

Baucis e Filemon — e sua residência. Mefisto, em vez de cumprir a ordem de Faust, destroi e incendia a casinha, matando os infelizes. E Faust, ao receber a notícia, exclama irado:

Wart ihr fuer meine Worte Taub!
Tausch wollte ich, wollte keinen Raub.

“Fostes surdos às minhas palavras.
Troca eu queria, e não latrocínio!

Cumpre-se aqui também o destino de Faust, porque êle, na realidade, queria o bem, mas cumpria o mal; se cumpria o mal, queria, entretanto, o bem.

A unidade é vislumbrada através relação dialética que existe em tôdas essa contradições, e particularmente entre Faust e Mefisto. Porque, apesar de tudo, e especialmente do que parece o maior paradoxo, ou seja a indireta criação de bem por parte de Mefisto, a unidade da qual tudo provém, e na qual vige uma “coincidentia oppositorum”, é implícita em todos os momentos e em tôdas as oposições. Elas não são, com efeito, sinão a cisão da Unidade que é princípio e fim do processo. Alfa e Ômega. O próprio Mefisto, decifrando a íntima contradição que o anima, dá a entender o sentido dêsse “Um”, do qual êle, e Fausto provém:

Ich bin ein Teil des Teils, der Anfangs alles war,
Ein Teil der Finsternis die sich das Licht gebar

Eu sou uma parte da parte, que no princípio era o todo,
Uma parte das trevas, que geraram a luz.

Outra oposição que impressiona, no Faust, é aquela que parece existir entre Natureza e Espírito. Aqui, Faust revela-se como descontente com sua vida de estudioso, em que se acha rodeado “por môfo e esqueletos” e ansioso por aprofundar-se na natureza, e captá-la. Afirma desprezar a “ciência”, aquela mesma ciência que provoca os entusiasmos de Wagner, o seu pedante criado, que responde ao amor demonstrado por Faust pela natureza” que as alegrias do espírito, que nos levam de página em página, de livro em livro, são muito mais atraentes”:

Wie anders tragen uns die Geistesfreuden
Von Buch zu Buch, von Blatt zu Blatt.

Wagner entende a natureza escolàsticamente, como um dado oferecido à razão científica, estreita e classificadora. E o próprio Mefisto não ultrapassa o dualismo de “dado” — e “saber” racional, tanto que se alegra por instilar-se como crê, em Faust, o desprêzo pela ciência, ou seja o amor àquilo que para êle representa a matéria e os prazeres físicos.

A verdade é que em Faust realiza-se uma síntese que ultrapassa o dualismo, porque êle intui na natureza justamente o espírito, que a “ciência” só, é incapaz de captar, espírito êsse que se reflete, ao mesmo tempo, no próprio Faúst, e que forma uma unidade com o seu próprio espírito. E’ através do seu espírito, efetivamente, que Faust intui a Natureza como espírito. Eis aí o sentido desta unidade: *a natureza é espírito justamente enquanto como tal é captada pelo espírito como pensamento.*

Pois bem, além das oposições citadas, cuja análise acabamos de fazer, e que nos serviram de paralelo, há, como vimos, uma outra, que mencionamos no início dêste estudo. E’ justamente a oposição entre direito positivo e direito ideal, direito temporal, histórico, e direito supratemporal.

Ora bem, quanto ao ponto-de-vista da Idéia de Direito, e de como ela, através, principalmente, da aposta, é expressa no Faust, poderíamos chegar às conclusões seguintes: assim como a oposição entre bem e mal, expressão da dialética do espírito em seu específico momento ético, e a oposição entre natureza e espírito, expressão *stricto-sensu* da dialética entre a expressão material e sensível do cosmos e do que no cosmos se realiza, e o espírito com seu condicionante, assim como essas oposições, dizemos, se resolvem numa unidade que as abrange, assim também o direito, aparentemente dividido em dois, é, no fundo, um único processo, que se revela como tal justamente na oposição; porque, como bem e mal, também justo e injusto não podem compreender-se sinão um referido ao outro, momentos dialéticos de um mesmo princípio. Esta é, digamos assim, a expressão da Idéia de Direito como um todo, em seu aspecto cósmico, ao qual, entre outros, se refere Rodolfo Mondolfo (5).

E talvez seja esta uma das significações da frase de Ulpiano acerca da jurisprudência. Fiados na significação que *juris-prudentia* tinha para os romanos, de ciência — no bom sentido, poderíamos talvez referir-nos a essa frase, com referência ao aspecto cósmico de Ordem e proporção total, e aplicando-a ao direito em seu todo, dizer que êle é realmente “*divinarum atque humanarum rerum notitia, justī atque injustī scientia*”.

Se não tivéssemos limitado, de certa maneira, estas considerações sôbre a posição de Goethe perante a Idéia de Direito, ao Faust, caberia neste momento analisarmos dois conceitos que no que se refere àquela idéia, são em Goethe de enorme importância, e que se referem especialmente àquele conceito de *Ordem*, revelando mais uma vez a validade do princípio de síntese dialética de contrários: são os conceitos de Ordem e de revolução. Êstes conceitos, em si, encerram uma problemática fecunda, no que diz respeito, talvez, ao fundamento mesmo de qualquer direito positivo, e de suas relações com o “direito eterno”, e aos fatores importantíssimos de estaticidade e de renovação da ordem jurídica. Para nós, no fundo, êste fundamento último é, no que tange o seu aspecto histórico, um problema estritamente ligado à questão da justificação do princípio de revolução como renovação violenta de uma ordem jurídica historicamente superada. Iríamos longe, entretanto, se nos detivéssemos na consideração dêstes problemas. Desejamos apenas frisar a sua relação com os conceitos de formalismo e de justiça concreta que formam, a nosso ver, o fulcro da posição jurídica de Goethe no Faust. Goethe, certa vez, afirmara, que se tivesse de escolher entre a Ordem e a Justiça, escolheria a Ordem. Qual a significação dêste dilema? Será porventura *injusta* a escolha da Ordem frente à justiça? O que importa, aí, é não identificar-se Justiça com direito positivo, especialmente em seu sentido de *relação*; ou seja, não esgotar o direito no direito positivo. Nesta conexão, surge, se bem analisado o problema, a possibilidade de uma superação do aparente dualismo numa síntese singular. Porque, no primeiro plano — o do direito positivo (no qual existe o conflito entre a ordem como segurança e a justiça como liberdade) a justiça que é compreendida como proporcionalidade e “segurança”, visa impedir o prejuízo injusto causado à pessoa como sujeito de direitos, pela mutabilidade e a irregularidade ou o arbítrio das disposições — e esta segurança estará necessariamente representada pelo formalismo da ordem jurídica.

Surge assim, entretanto, uma nova relação entre duas partes, imprevistas, surge uma exigência nova de justiça: aqui, a proporcionalidade é entendida, de certa maneira, entre a comunidade, representada por cada uma de suas partes, e a própria ordem jurídica que deve preservar a segurança. As duas partes entre as quais a segurança jurídica preserva a proporcionalidade como justiça, são — de um lado — o sujeito de direitos — e do outro — a Ordem Jurídica. Esta, como direito objetivo, torna-se uma das partes da relação — Ordem jurídica — sujeito de direito; a segurança (comumente oposta à realizabilidade da justiça) é aí como uma prestação da Ordem jurídica ao sujeito de direitos, e esta nova relação ideal, em que surgem dois aspectos de direito, dois momentos de justiça, é regulada não mais por uma outra Ordem jurídica, mas pela própria Justiça como totalidade dialética, numa síntese que supera a própria oposição entre segurança jurídica e justiça concreta.

Voltando ao Faust, a característica dialética da necessidade de uma referência recíproca dos momentos de justo e injusto, à qual nos referimos, poderia, no plano da essência lógica do direito, ser ilustrado com a reflexão de que a norma é norma, justamente enquanto susceptível de ser violada; do contrário, não possui justificação lógica.

Concluindo, para Goethe — o que alguns não entendem — “ação” é entendida como dinâmica do espírito, oposta à estaticidade de princípios rígidos. Goethe admite a unidade do processo divino no mundo. Mas, quanto ao mal, é para êle um polo necessário do bem. Para êle, o espírito é e deve ser perene renovação: “Enquanto não tiveres êste morre e ressuscita! serás um obscuro hóspede neste mundo”:

Und solang du das nicht hast
Dieses; stirb und werde!
Bist du nur ein trueber Gast
Auf der dunklen Erde.

Também no direito há o mal: é a própria imperfeição de sua realizabilidade. Mas porisso mesmo, vale uma Justiça ideal que o redima. De qualquer forma, é quando o mal prevalece sôbre o bem, que o bem deve ser uma conquista. E' então que podemos cantar, com o côro dos espíritos:

Prächtiger baue sie wieder,
In deinem Busen baue sie auf!
Neuen Lebenslauf beginne
Mit hellem Sinne
Und neue Lieder
Toenen darauf!.

“Aquêlê maravilhoso mundo, que foi destruido, reconstrói-o com maior esplendor, reconstrói-o no teu íntimo; inicia, com novo sentido, o caminho da vida, e sejam entoados, nas alturas, novos cânticos”.

N O T A S

- (1) Del Vecchio — “La crise de la science du Droit” *in* “Justice, Droit, Etat”, 1938, pp. 93-112.
- (2) Como nos ensinou nosso eminente amigo Abrahão Ribeiro.
- (3) “L’Idée de Convention et ses réalités juridiques” — *in* “Archives de Philosophie du Droit et de Sociologie juridique” — 1940, n.º 1-4; pp. 110-158.
- (4) “L’homo juridicus et l’insuffisance du droit comme règle de la vie”, *in* “Justice, Droit, Etat”.
- (5) “Naturaleza y Cultura en los origenes de la filosofia”, *in* “En los origenes de la filosofia de la Cultura” — Buenos Ayres, 1942.

RECÔNCAVO DA BAHIA

Estudo de Geografia Regional

AROLDO DE AZEVEDO,

Catedrático de Geografia do Brasil
na Faculdade de Filosofia, Ciências
e Letras.

Há muitos motivos para que um geógrafo sintasse atraído a realizar um estudo sobre o Recôncavo da Bahia. Em primeiro lugar, sua situação geográfica é bastante especial: acha-se no contato de duas regiões brasileiras bem diferentes — o *Nordeste* e o chamado *Leste*, tendo da primeira muitos característicos (os “tabuleiros” terciários, o solo de massapé, o clima tropical, o elemento negro, a cultura canavieira), mas apresentando aspectos que o individualizam ou prendem mais à segunda.

Esse caráter de zona de transição ressalta do próprio exame dos mapas especializados. O mapa geológico mostra que é no Recôncavo que os terrenos cristalinos afloram junto ao oceano pela última vez, se caminhamos no rumo sul-norte, do mesmo modo que, a partir dêle, as formações terciárias litorâneas passam a ser contínuas e apresentam suas maiores larguras. No ponto-de-vista topográfico, é também o Recôncavo uma zona de passagem entre as formas arredondadas, típicas do cristalino, e as formas tabulares, que caem em abrupto através das “barreiras”. Ali cessa, atualmente, a grande floresta quente e úmida, que é a Mata Atlântica, para iniciar-se o domínio da vegetação mais pobre e menos bela, semi-xerófila, que encobre os “tabuleiros”. Além disso, os cursos d’água que lá desembocam não mais apresentam o regime torrencial dos rios nordestinos, embora também não possuam o volume e a extensão dos rios típicos do Planalto Atlântico. Sente-se, enfim, que ali se dá a transição entre o Brasil semi-árido e o Brasil tropical úmido.

Por outro lado, trata-se de uma região das mais densamente povoadas do nosso país, com densidades superiores a 50 hab. por km²,

o que é notável se lembrarmos que o Brasil apresenta uma fraquíssima densidade demográfica, em seu conjunto (5 hab./km²). Destaca-se, além do mais, por conter, em uma área diminuta (6.500 km²), uma paisagem que se diferencia, tanto sob o ponto-de-vista físico como humano, das regiões vizinhas, e onde é ainda possível sentir vivas reminiscências dos tempos coloniais.

Entretanto, tão numerosos e tão variados pontos de interêsse não provocaram o aparecimento de uma abundante bibliografia geográfica a respeito do Recôncavo baiano. Pelo contrário, além das poucas embora expressivas páginas que lhe dedicaram PIERRE DENIS (1) e PRESTON JAMES (2), apenas merecem ser lembrados um bem feito estudo de FRÓES ABREU (3) e os resumos elaborados pelo próprio autor destas linhas (4). Os demais estudos existentes, que citaremos a seguir, se bem que numerosos, apresentam um caráter diverso e só servem como subsídio para o conhecimento geográfico de tão atraente região.

O presente trabalho constitui uma tentativa no sentido de oferecer, a quem não haja visitado o Recôncavo da Bahia, uma idéia a respeito de sua paisagem natural e cultural. Para isso, vamos lançar mão da bibliografia conhecida e das notas tomadas durante a viagem que ali realizamos, em companhia de colegas do Departamento de Geografia da Universidade de São Paulo, em fevereiro de 1944.

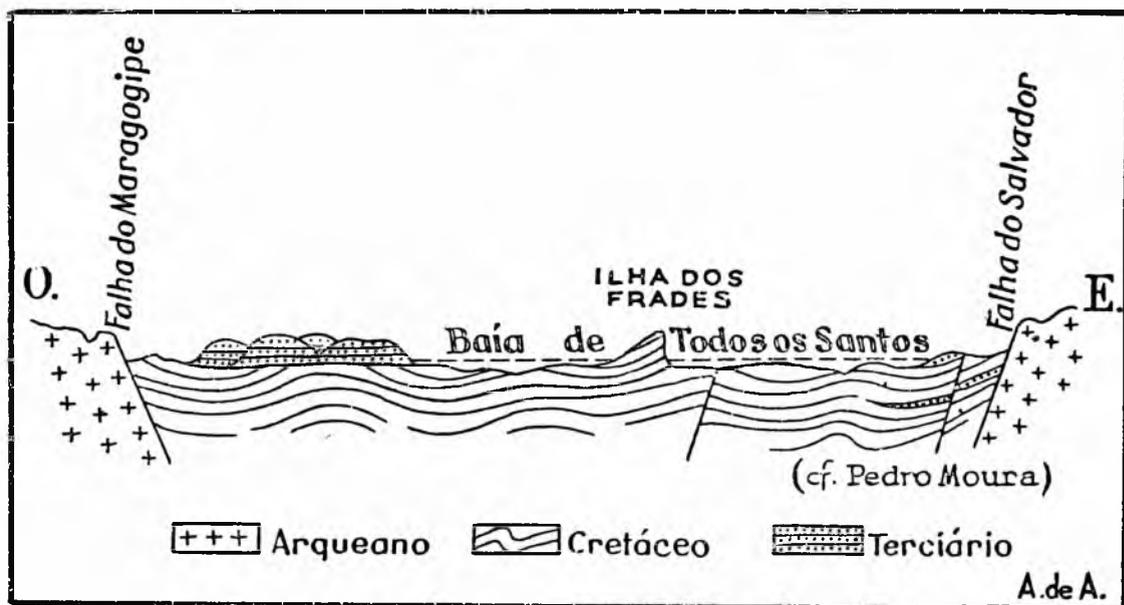
A Baía de Todos os Santos. — A palavra *Recôncavo* constitui uma dessas raras denominações que, de longa data, aparecem na história e na geografia do Brasil. Corresponde às terras situadas em tórno da grande chanfradura existente no litoral da Bahia, que forma a *Baía de Todos os Santos*.

(1) DENIS (Pierre), *Amérique du Sud*, 1.^a parte do tómo XV da "Nouvelle Géographie Universelle" de La Blache e Gallois, ed. Colin, Paris, 1927 — pág. 101.

(2) JAMES (Preston), *Latin America*, ed. Lothrop, Lee & Shepard Co., New-York, 1942 — pág. 424; e *Brazil*, ed. Odyssey Press, New-York, 1946 — pág. 60.

(3) ABREU (S. Fróes), *O Recôncavo da Bahia e o petróleo do Lobato*, em "Revista Brasileira de Geografia", ano I, n. 2, Rio, 1939.

(4) AZEVEDO (Aroldo de), *El Reconcavo de la Bahia*, em "Revista Geográfica Americana", ano IX, n. 108, Buenos-Aires, 1942; e *Recôncavo da Bahia* no Boletim n. XXXVIII da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo — São Paulo, 1944.



Córte geológico da baía de Todos-os-Santos

Tal baía representa, realmente, o elemento predominante na paisagem do Recôncavo. E' a maior do país, com seus 200 km de circuito; e sua beleza pode ser comparada, sem favor, à da baía de Guanabara, cenário grandioso da cidade do Rio de Janeiro. Tanto num como noutro caso, a baía faz o papel de um pequeno mar interior; não apenas uma importante cidade cresceu à sua margem, como muitos outros centros urbanos conheceram uma relativa prosperidade na época dos veleiros, tempo romântico de que ainda restam algumas lembranças. Aliás, Todos-os-Santos e Guanabara constituem, numa extensa porção do litoral brasileiro, os dois únicos pontos que apresentam uma vida marítima local bastante ativa e movimentada.

A rigor, a baía de Todos-os-Santos é formada por três baías menores: a primeira, que poderia ser chamada de *baía de Itaparica*, constituída pela vasta e alongada ilha dêste nome e a costa ocidental, num trecho em que predominam os terrenos terciários; a segunda, que poderia ter o nome de *baía de São Francisco*, com seu aspecto deltaico, contém numerosas ilhas (a maior das quais é a dos Frades) e terrenos cretáceos e terciários; e, finalmente, a terceira, que seria a *baía do Salvador*, também apresenta um aspecto de antigo delta (onde os terrenos cretáceos dominam) e situa-se na porção oriental, sendo a mais importante, não apenas por sua maior profundidade, o que permite a navegação de grande calado, como por banhar a capital do Estado.

Muitos trechos de suas margens são baixos e apresentam a vegetação típica dos manguesais. Até ali vão ter as águas de numerosos cursos d'água, o mais importante dos quais é o *rio Paraguaçu*, que desce das escarpas do Planalto Baiano (Chapada Diamantina) e, após um curso de 520 km, alcança-a através de um vale sinuoso e fortemente encaixado, cuja origem pode ser discutida (será uma "ria" ou uma fossa tectônica?).

Constitui essa grande baía de Todos-os-Santos a via natural de comunicação entre a cidade do Salvador e os demais centros de povoamento do Recôncavo, sendo intensa a navegação em suas águas, feita em pequenos barcos a vapor e por veleiros.

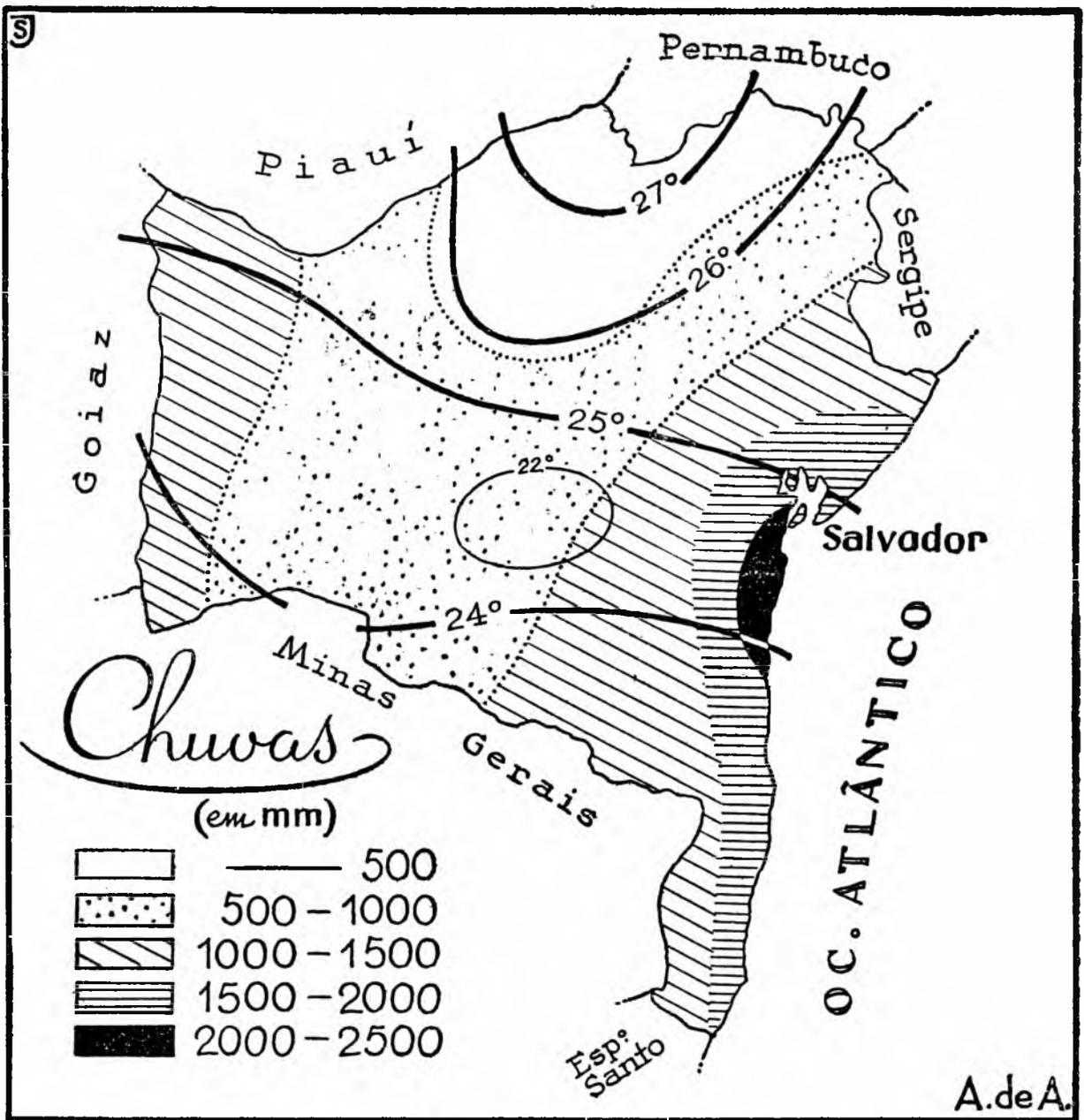
A região do Recôncavo. — O chamado Recôncavo da Bahia não passa, afinal, de uma típica *fossa tectônica*, que avança no sentido sul-

norte e que já deveria existir no início da era mesozóica. À sua entrada, os terrenos *arqueozóicos* do chamado “complexo cristalino” caem fortemente, através de espelhos de falha, confirmando essa hipótese e criando, de cada lado, verdadeiros “horsts”.

Durante o *cretáceo*, deve ter-se registado intensa sedimentação, cuja origem é ainda objeto de discussão entre os geólogos; embora haja os que a consideram flúvio-lacustre, tudo parece indicar que seja marinha. Os terrenos dessa idade afloram em muitos pontos da baía e penetram profundamente pelo interior, rumo ao norte; são ricos sobretudo em folhelhos, mas também apresentam arenitos, calcáreos e conglomerados, que correspondem à chamada “série Bahia” ou “do Recôncavo”. Provavelmente formam o trecho submerso, o fundo da baía, através de camadas intensamente dobradas e, mesmo, fraturadas (5). Sua topografia, na área ribeirinha, é um tanto acidentada, apresentando-se recoberta pelo solo de massapé, resultado da decomposição dos folhelhos, e revestida, noutros tempos, por espessa floresta tropical, de que há hoje apenas modestos vestígios.

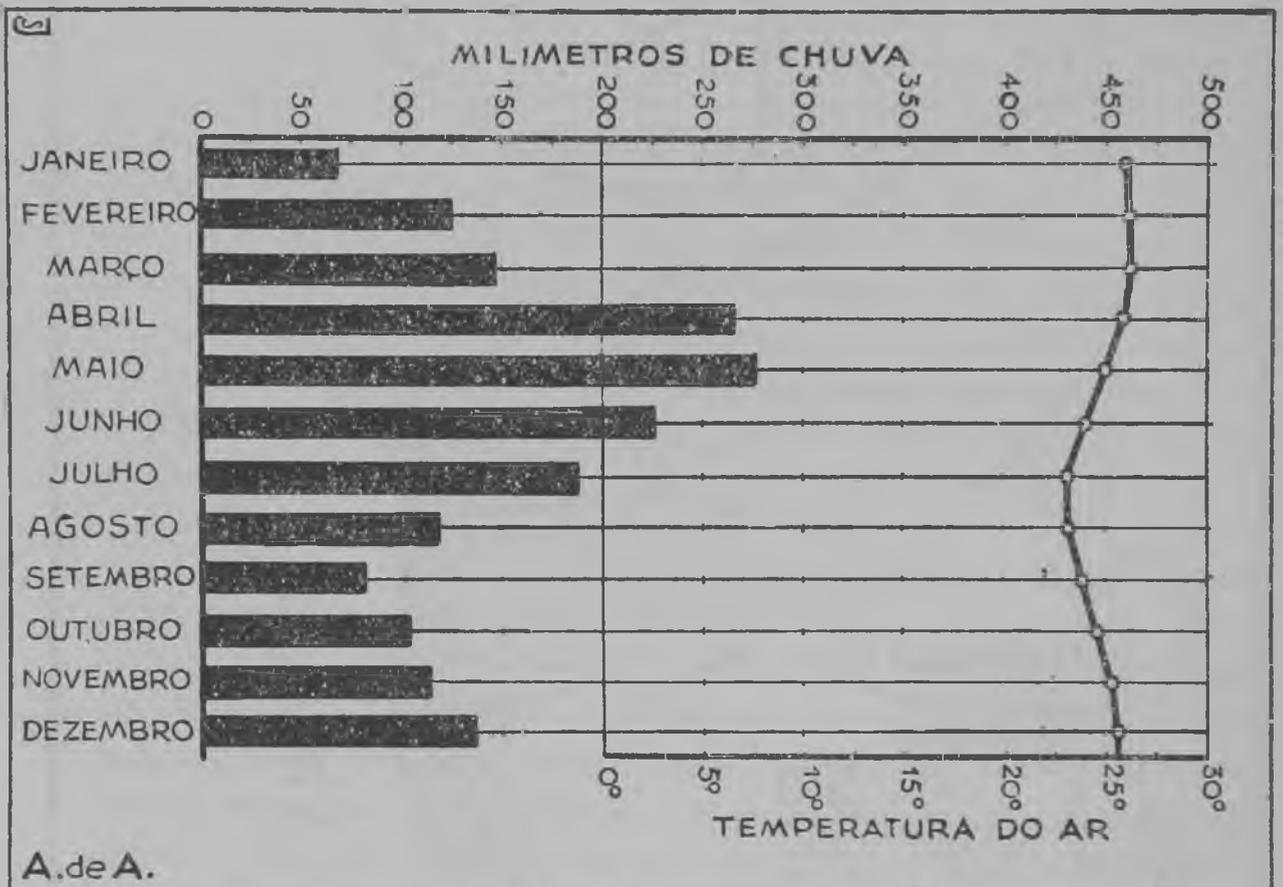
No decorrer do *plioceno*, grande parte da região foi inundada pelas águas, seguindo-se novo trabalho de sedimentação. Mas o levantamento geral, que se realizou em larga porção do litoral brasileiro, fêz emergir êsse fundo de mar, embora não tardasse que novo desabamento (que obedeceu à velha linha de fratura) viesse dar o atual aspecto da baía. Tais terrenos caracterizam vários trechos da porção ocidental do Recôncavo e a maior parte da ilha de Itaparica; correspondem à “série dos Tabuleiros” ou “das Barreiras”, típica em extensa área da faixa litorânea norte-oriental do Brasil e contemporânea da maior parte da planície amazônica; são ricos em argilas, arenitos grosseiros de “facies” sub-aéreo e rochas ferruginosas. Em muitos pontos, as rochas pliocênicas transformaram-se em extensos areais, como se pode ver na área de Camassari. A topografia dessa região terciária é francamente tabular, embora a erosão houvesse modelado algumas elevações de formas arredondadas e, mesmo, certos perfis que fazem lembrar o relêvo de “cues-

(5) Veja OLIVEIRA (Avelino I. de) e LEONARDOS (Othon H.), *Geologia do Brasil*, 2.^a edição, Rio, 1942 — págs. 569 a 587.



Bahia: temperaturas e chuvas

SALVADOR



Cidade do Salvador: temperaturas e chuvas

tas". Uma vegetação pobre e rasteira, localmente designada pelo nome de "Agreste", com espécies semi-xerófilas, dá-lhe uma paisagem de estepe. Em última análise: tal trecho do Recôncavo é uma zona hostil ao estabelecimento do homem.

Sobre tais bases geológicas e topográficas, domina, assim, uma *paisagem tropical*, graças ao clima quente e úmido que a caracteriza. As médias térmicas do Recôncavo giram em torno da isoterma de 25°, com fracas amplitudes em virtude das influências marítimas. As chuvas caem à razão de 1700 a 2000 mm, anualmente, predominando nos meses do Outono e comêço do Inverno austrais, quando sopram os ventos alíseos de sudeste; na Primavera e no Verão, as chuvas são menos freqüentes, graças ao predomínio dos alíseos menos úmidos de nordeste.

A cidade do Salvador simboliza muito bem o clima de todo o **Recôncavo**. Sua temperatura média anual é de 24°,9; no mês mais quente, que é março, a média eleva-se a 26°,3, embora caia para 23°,2 no mês mais frio, que é agosto. Tais cifras, porém, não têm o significado que poderiam apresentar, em virtude da benéfica e amenizadora influência das brisas oceânicas. A média anual das chuvas é de 1840 mm, sendo os meses mais bem regados os de abril a julho (6).

A população e os centros urbanos. — O Recôncavo da Bahia constitui uma das regiões mais densamente povoadas do nosso país: as cifras são superiores a 50 hab. por km², não sendo raros os trechos em que podem ser encontrados mais de 100 hab. por km². Basta dizer que, numa área de 6 500 km², existem nada menos de 14 municípios, com uma população de 683 000 hab. (1940), o que dá uma densidade média de 106 hab. por km² — cifra bastante elevada para um país ainda despovoado, como é o Brasil.

Várias razões podem explicar essa excepcional concentração da população:

(6) Veja *Normais Climatológicas*, ed. do Serviço de Meteorologia do Ministério da Agricultura, Rio, 1941 — pág. 31.

1. a antiguidade do povoamento, desde que a região foi uma das primeiras a ser colonizada pelos portugueses;

2. o predomínio da agricultura intensiva, sobretudo a cultura da cana de açúcar e do fumo, velhas atividades do Recôncavo, que ali encontraram clima e solo favoráveis ao seu desenvolvimento;

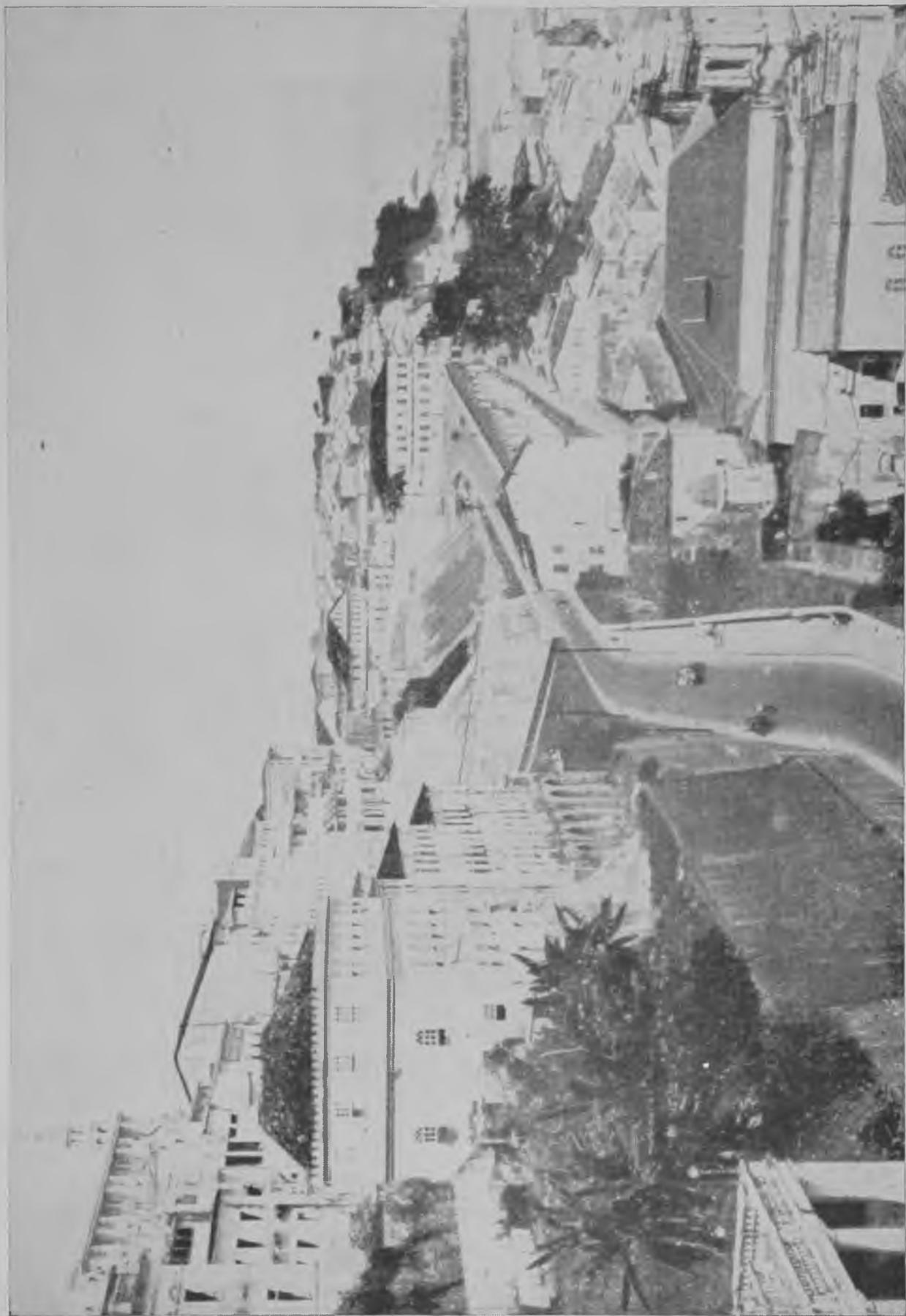
3. a introdução do elemento negro, trazido da África como escravo, a fim de assegurar tais culturas e o trabalho nos engenhos de açúcar;

4. a proximidade da cidade do Salvador, a mais antiga cidade brasileira, à qual a região sempre esteve e continua estar estreitamente ligada.

A colonização portuguesa iniciou-se, praticamente, com a chegada, em 1549, de Tomé de Souza, 1.^o governador-geral do Brasil, e com a conseqüente fundação da cidade do Salvador.

Não tardou que o Recôncavo passasse a ocupar um importante lugar na vida do país nascente. Em primeiro lugar, como centro político administrativo, desde que Salvador foi a sede do Governo-Geral durante mais de dois séculos. Além disso, como centro de dispersão humana e de expansão para o Planalto Baiano, graças às muitas “bandeiras” que dali partiram a desbravar o vale do Rio das Contas, do Pardo e do Jequitinhonha, como também à expansão pastoril, de que resultou a conquista do vale médio do rio São Francisco e do Sertão nordestino, onde se multiplicaram as fazendas de gado bovino. Por outro lado, convém não esquecer que o Recôncavo constituiu, na época colonial, um centro econômico de destaque, que chegou a rivalizar com Pernambuco, graças às suas plantações de cana e à produção de açúcar.

Embora tivesse entrado em decadência, não assistiu a região ao triste espetáculo do êxodo em massa de sua população, nem ao aparecimento das cidades “mortas”, a exemplo do que aconteceu noutras áreas do país. Prosseguiu até hoje numa existência que muito ainda tem de colonial, conservando em sua população o traço marcante, que lhe foi dado pelo elemento africano, e guardando em seus velhos aglomerados urba-



Salvador: a "Ladeira da Montanha"



Salvador: o elevador Lacerda

nos a atmosfera cheia de tradições e de tranqüilidade, que tão bem os caracteriza.

Do rosário de cidades existentes no Recôncavo — Santo Amaro (11000 hab.), São Francisco, São Gonçalo, Maragogipe, Cachoeira (10400), São Felix, Muritiba, Nazaré (13400), etc. —, nenhuma pode fazer sombra à veneranda e quadri-centenária cidade do Salvador. Continua ela a ser a verdadeira metrópole regional, em tórno da qual giram tôdas as demais, como se fossem “satélites” seus ou, se não exageramos, os verdadeiros subúrbios afastado da capital da Bahia.

A cidade do Salvador: característicos, evolução e funções. — A cidade do Salvador acha-se colocada ao pé e por sôbre o “horst” cristalino, logo à entrada da Baía de Todos-os-Santos, em sua margem oriental. Tal posição obriga-a a ser uma cidade alongada, que se aproxima do tipo linear e que se desenvolveu em função da falha tectônica, que ali teve lugar. Constitui um dêsses expressivos exemplos de subordinação a um fator geológico, modelador de sua original topografia.

Ao nível do mar, encontra-se a *Cidade Baixa* ou, simplesmente, a *Baixa*, como dizem seus habitantes. E’ o trecho em que se localiza o centro comercial (bancos, lojas, escritórios) e as instalações do pôrto. Também ali se encontra seu pitoresco Mercado, que se ergue junto ao ancoradouro dos “saveiros” (barcos de vela). Ao lado de ruas modernas, aparecem vielas estreitas e de mau aspecto, em bairros extremamente miseráveis (como a Baixa dos Sapateiros).

Oitenta metro acima do nível do mar, sôbre o “horst” cristalino, situa-se a *Cidade Alta*, que pode ser alcançada por diversas ladeiras íngremes (entre as quais se destaca a Rua Barão Homem de Melo, mais conhecida por “Ladeira da Montanha”) ou por elevadores e planos-inclinados. O Elevador Lacerda, elétrico, é o mais importante dêsses meios de transporte; substituiu o velho “Parafuso”, inaugurado em 1861 e movimentado por energia hidráulica (7).

(7) Além do Elevador Lacerda, servem a população da cidade: o “Plano Gonçalves” e mais dois outros elevadores menores — o Pilar e o Tabuão. Até meados do século XIX, a maneira mais cômoda de se alcançar a Cidade Alta consistia em utilizar as “cadeiras”, fechadas com corrimãos e conduzidas por negros robustos, conforme o testemunho de DANIEL P. KIDDER, em suas *Reminiscências de Viagens e Permanência no Brasil, tómo II*, pág. 9, ed. Martins, São Paulo, 1943.

Essa Cidade Alta é o trecho mais importante da capital baiana: lá estão as principais ruas (entre as quais se notabiliza a Rua Chile, artéria do comércio fino e dos bons hotéis), os melhores edifícios públicos, as mais belas praças, a maioria das Igrejas, os mais finos bairros residenciais. Na parte central elevam-se ainda numerosos e respeitáveis sobrados, com 3 e 4 andares, em ruas estreitas e de aspecto colonial; mas, não muito longe dêles, podem ser admirados elegantes palacetes, residências confortáveis e modernas, no meio de aprazíveis jardins. Para leste, uma lagôa alongada — o chamado *Dique*, com suas margens povoadas de modestas habitações e que a tradição diz existir desde o tempo em que lá estiveram os holandeses (1624-25), marca os limites orientais da cidade.

As igrejas ocupam lugar de destaque na fisionomia da capital baiana, à qual já se deu o epíteto, evidentemente exagerado, de “Roma Brasileira”. Conta-se uma centena delas e algumas constituem verdadeiras jóias da arte colonial, como a igreja de São Francisco (com sua impressionante abundância de dourados recobrando as obras de entalhe), a Catedral (antiga igreja dos Jesuitas), a da Ordem Terceira de São Francisco, a igreja do Carmo. Na Cidade Baixa, aparecem a igreja da Conceição da Práia, célebre pelos seus mármore trazidos de Portugal, e a famosa igreja do Senhor do Bonfim, onde se realiza uma das festas mais típicas do Brasil religioso (8).

Salvador sintetiza, até certo ponto, algumas das mais características cidades brasileiras: graças ao cenário criado pela natureza e a alguns de seus bairros residenciais, lembra o Rio de Janeiro; tem qualquer coisa da cidade de São Paulo, notadamente em seu centro comercial; recorda, enfim, as velhas cidades da mineração de Minas-Gerais, com suas ladeiras e suas igrejas venerandas. De qualquer forma, é uma cidade onde o turista, sequioso de originalidade, tem muito que ver, apreciar e adquirir (9).

(8) Veja FALCÃO (Edgar de Cerqueira), *Relíquias da Bahia*, São Paulo, 1940; e ZWEIG (Stephan), *Brasil, País do Futuro*, págs. 280-289, ed. Guanabara, Rio, 1941.

(9) Veja, entre outros: ZWEIG (Stephan), obra citada; FALCÃO (Edgar C.), *Fortes Coloniais da Cidade do Salvador*, ed. Martins, São Paulo, 1942; e *Encantos Tradicionais da Bahia*, ed. Martins, São Paulo, 1943; PEIXOTO (Afrânio), *Breviário da Bahia*, ed. Agir, Rio, 1945; AMADO (Jorge), *Bahia de Todos os Santos* (Guia das ruas e dos mistérios da cidade do Salvador), ed. Martins, São Paulo, 1945.



Salvador: a. Cidade Alta

Salvador foi a primeira cidade fundada em terras brasileiras; para isso, o governo de Lisboa comprou aos herdeiros do antigo donatário Francisco Pereira Coutinho (que nada conseguira ali fazer) a gleba que constituía a Capitania da Bahia. Em solo assim tornado livre, o governador Tomé de Souza fundou a cidade, no ano de 1549.

Muitos fatores concorreram para seu constante crescimento. Alguns decorreram do próprio sítio urbano: a) o fato de achar-se situada às margens de uma baía, de acesso fácil e oferecendo ótimo ancoradouro; b) a circunstância de dispor de boa água para o abastecimento da população e para aguada dos navios; c) a facilidade de defesa, em virtude da sua posição em acrópole. Mas fatores de ordem política e econômica também contribuíram para o seu florescimento, notadamente o fato de haver sido capital do país durante mais de dois séculos (1549-1763) e de encontrar-se situada entre os dois mais importantes centros econômicos do período colonial: o Nordeste açucareiro e a zona da mineração de ouro e diamantes de Minas-Gerais.

Mesmo depois de deixar de ser a capital da colônia, sua importância continuou sendo enorme. Basta dizer que, ao iniciar-se o século XIX, era Salvador, sob muitos aspectos, a primeira cidade brasileira, ofuscando o Rio de Janeiro. Sente-se isso quando se lê a *Corografia Brasilica* de AIRES DE CASAL (10), a obra de MAWE (11) ou a minuciosa descrição deixada por SPIX e MARTIUS (12). Êstes últimos chegaram a estimar sua população, ao terminar a primeira vintena do século passado, em 150000 habs., embora a cifra deva ser considerada exagerada.

Escrevendo em 1839, D. JOSÉ DE URCULLU acentua essa importância, dando-lhe 120000 habs. “O seu comércio — diz — é flores-

(10) CASAL (Padre Manuel Aires de), *Corografia Brasilica ou Relação Histórico-Geográfica do Reino do Brasil* (1817), ed. Cultura, São Paulo, 1943 — tomo II, págs. 88 a 91.

(11) MAWE (John), *Viagens ao Interior do Brasil*, págs. 265 a 267, ed. Zélio Valverde, Rio, 1944.

(12) SPIX (J. B. von) e MARTIUS (C. F. P. von), *Viagem pelo Brasil* (1818), cap. III do vol. II, ed. Imprensa Nacional, Rio, 1938.

cente, e são muitos os negociantes estrangeiros aí estabelecidos. Ela é também a primeira praça forte do Império” (13).

Devemos a KIDDER uma das mais completas descrições da cidade do Salvador no segundo quartel do século XIX; vale a pena ler-se o que escreveu e apreciar o seu encantamento pela velha metrópole baiana, por êle considerada uma das mais belas cidades do mundo (14).

Já em meados dêsse século, BALBI considerou-a, depois do Rio de Janeiro, “a mais populosa, rica e florescente cidade do Brasil” (15). Pelo censo de 1872, sua população era de 129109 habs., ao passo que Rio de Janeiro possuía 275000. Por essa época — convém recordar — a cidade de São Paulo aparecia no décimo lugar, com seus modestíssimos 31300 habitantes.

Ao terminar o século, ainda ocupava a cidade do Salvador a mesma bela posição, com 174412 hab. (1890). Não tardou, porém, que São Paulo lhe passasse à frente, deslocando-se para o terceiro lugar; eis sua população nos primeiros 20 anos do século XX: 1900 — 205813 hab., 1920 — 283422 hab.

De acôrdo com o censo de 1940, a capital baiana possuía naquele ano 290443 habs., o que a colocou no quarto lugar entre as grandes cidades do país, ultrapassada agora também pelo Recife. E ninguém poderá surpreender-se se Pôrto Alegre lhe passar à frente, no próximo recenseamento.

Como explicar essa lentidão de crescimento, em contraste com o que se vem registando com outras metrópoles estaduais? Naturalmente, muitos fatores se conjugam para ocasionar tal fato; mas três pelo menos, aparecem em evidência: em primeiro lugar, as dificuldades de expansão da cidade, em virtude das próprias características do sítio urbano; em segundo lugar, a inexistência de um verdadeiro parque in-

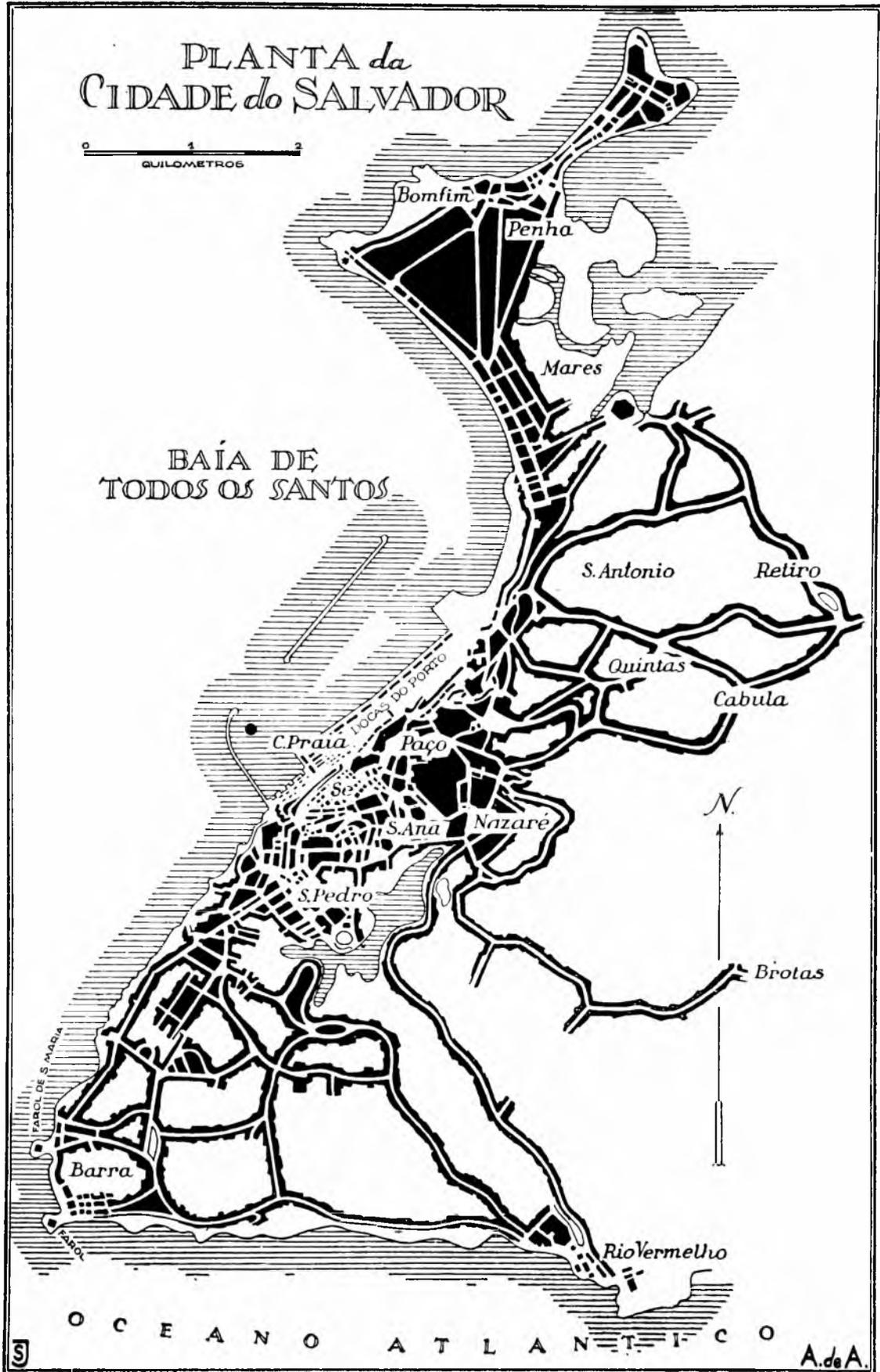
(13) URCULLU (D. José de), *Tratado Elementar de Geografia Astronômica, Física, Histórica ou Política, Antiga e Moderna*, vol. III, págs. 343-44, Tip. Comercial Portuense, Pôrto, 1839.

(14) KIDDER (Daniel P.), obra e vol. citados, págs. 6 a 53.

(15) BALBI (Adr.), *Tratado de Geographia Universal, Physica, Historica e Politica*, tómo II, págs. 427-28, nova edição, Aillaud, Monlon & Cia., Paris, 1858.

PLANTA da CIDADE do SALVADOR

0 1 2
KILOMETROS



Planta da cidade do Salvador



Negra típica da cidade do Salvador

dustrial na área urbana, ao contrário do que acontece com São Paulo, Rio de Janeiro, Pôrto Alegre e Recife; e, finalmente, o exagêro do espírito tradicionalista, que leva muitos de seus habitantes a olhar mais para o passado do que a pensar na vida atual, com todos os seus complexos problemas.

Nessa população, o *elemento negro* ocupa um lugar de muita importância, pois aparece representado em tôdas as camadas sociais, das mais modestas às mais elevadas, através de uma numerosa massa de negros e de mulatos de todos os matizes. Tal tipo humano descende, em sua maioria, de antigos escravos pertencentes ao grupo Sudanês, da cultura Ioruba ou Nagô, além de outras (Gêge ou Daomeiana, Mina ou Fanti-Ashantí, Haussá, Fula), o que o torna diferente sob muitos aspectos dos demais negros fixados no Brasil (16). Atualmente, não existe mais nenhum africano puro em todo o Recôncavo; entretanto, ao iniciar-se o presente século, ainda existiam algumas centenas. Tanto os viajantes de outrora (17), como os antropólogos de nossos dias já puseram em destaque os traços marcantes dêsse negro do Recôncavo: alta estatura, bem proporcionados, mais belos e inteligentes que os Bantos, robustos e possuidores de uma cultura mais elevada, que explica muitos característicos de sua individualidade.

A clássica negra “baiana”, com seu típico vestuário, seus inúmeros “balangandãs”, suas crenças e seus quitutes, destaca-se de maneira ímpar entre os demais tipos afro-brasileiros.

Já acentuamos o nítido papel, representado pela cidade do Salvador como *metrópole regional* de tôda a área do Recôncavo. Restanos lembrar que a capital baiana também é uma *cidade mercado*, pois constitui o escoadouro das principais riquezas da Bahia, ao mesmo tempo que abastece dos mais variados produtos um vasto “hinterland”.

(16) Veja, entre outros: RODRIGUES (Nina), *Os Africanos no Brasil*, Editôra Nacional, São Paulo, 1935; RAMOS (Artur), *O Negro Brasileiro*, Editôra Nacional, São Paulo, 1940; e *Introdução à Antropologia Brasileira*, ed. Casa do Estudante do Brasil, Rio, 1943, vol. I; PIERSON (Donald), *Branços e Pretos na Bahia*, Editôra Nacional, São Paulo, 1945.

(17) Por exemplo: GARDNER (George), *Viagens no Brasil*, pág. 63, Editôra Nacional, São Paulo, 1942.

As estatísticas que temos em mão referem-se a um período anormal, que corresponde aos anos da última conflagração mundial; assim mesmo são expressivas.

Eis o movimento de mercadorias, em toneladas, do pôrto do Salvador:

	<i>Exportação</i>	<i>Importação</i>
1941	210 085	60 731
1942	137 570	58 727
1943	189 784	44 568
1944	151 364	69 916
1945	133 405	93 620

Nêsse período, como se vê, houve um saldo favorável à exportação, o que se explica pelas circunstâncias do momento. Mas, em anos anteriores, tal fato não se registrava; basta lembrar que, em 1940, para um total de 262 300 t. de mercadorias exportadas correspondeu um total de 325 400 t. de mercadorias importadas.

Salvador continua a ser um grande pôrto de cabotagem, que se acha em permanente contato com os maiores mercados do país, sobretudo com o Rio de Janeiro e com Santos. Por isso mesmo, a maioria dos navios que frequentam seu cais trazem a bandeira nacional.

Entre os produtos que exporta, ocupam sempre lugar de destaque: o cacau, o fumo em fôlhas ou manufaturado, a mamona, a piassava, pedras preciosas, cêra de carnaúma e licurí, couros e peles, borracha, etc. — o que seria o mesmo se disséssemos riquezas do sul do Estado (região de Ilhéus e Itabuna), do próprio Recôncavo, da Chapada Diamantina, do vale do São Francisco. Um verdadeiro mostruário da economia de todo o Estado.

As instalações do pôrto não são grandiosas, mas atendem às necessidades do seu movimento: compreendem 1 480 metros de cais acostável,, 10 armazens, 22 guindastes (elétricos e a vapor), 16 pontes-rolantes, 3 603 metros de vias-férreas internas.

Recentemente, o ininterrupto progresso da *aviação comercial* fêz do Salvador um aeroporto bastante movimentado. A prova disso encontramos no movimento de aeronaves, através de alguns anos:

1941	536
1942	1 030
1943	1 677
1944	2 412
1945	2 638

A vida pastoril e a agricultura. — A economia da região do Recôncavo gira em tórno de riquezas fornecidas pelo trabalho agrícola e pela criação de gado.

A pecuária apresenta maior importância nos limites regionais, ao contato com o Sertão baiano. Exatamente nessa área de transição entre uma e outra das regiões do Estado, encontra-se uma cidade “marginal”, que se notabiliza por ser um movimentado mercado de gado: *Feira de Sant’Ana* (15 000 hab.), ponto de convergência dos bovinos que se destinam ao consumo da metrópole baiana. O uso do “boi de sela” é bem um testemunho de que essa atividade pastoril não é desprezível.

Tôdas as segundas-feiras, aquela cidade vive momentos de febril atividade, em virtude da importante feira que ali tem lugar. Calcula-se que, cada semana, nada menos de 10 000 forasteiros procuram Feira de Sant’Ana, a fim de realizarem a venda ou a compra de bovinos. Cerca de 2 000 cabeças de gado são, em média, negociadas nessa cidade, tôdas as segundas-feiras.

O gado, que semanalmente ali se concentra, procede do norte de Minas Gerais (vale do Jequitinhonha) e da Chapada Diamantina (Conquista, Jequié), realizando caminhadas que duram mais de 20 dias. Antes de ser apresentado na feira, permanece estacionado nas “invernadas” situadas num raio de 30 km da cidade, em terras dos municípios de Mundo Novo, Rui Barbosa, Itaberaba e Monte Alegre, onde há pastagens razoáveis, ricas em capim guiné ou colonião.

Na feira, processa-se a venda exclusivamente pelo critério do pêso dos animais; e, dois dias depois, o gado destinado à cidade do Salvador é conduzido a pé para o seu destino.

Quanto à agricultura, cultivava-se na região três dos mais típicos *produtos tropicais* e isto desde a época colonial: o fumo, a cana de açúcar e o café.

A cultura do café é feita em áreas reduzidas, em solos argilo-humosos; lá não se vê nada que se possa comparar com os imensos cafezais do centro-sul de nosso país. Sua produção é pequena e merece apenas ser lembrada por ter fornecido um tipo especial de café — o “Maragogipe”, caracterizado pelos seus grãos grossos.

A cana de açúcar e o fumo constituem, porém, as duas maiores riquezas do Recôncavo.

A cultura do fumo. — Indiscutivelmente, a principal riqueza dessa porção do Estado da Bahia continua a ser o fumo, cuja cultura remonta aos tempos coloniais.

Dois fatores, pelo menos, explicam o êxito dessa cultura no Recôncavo: a) o clima tropical e os solos oriundos de rochas cristalinas; b) o incentivo recebido durante o período colonial, desde que o cultivo do tabaco esteve sempre estreitamente ligado a uma outra riqueza regional — a cana de açúcar (18).

Assim iniciada, não tardou que essa cultura viesse a tornar-se uma importante fonte de lucros: é que o vício logo se difundiu na Europa, tornando o Brasil “muito mais afamado em todas as quatro partes do Mundo”, para usar a linguagem de ANTONIL (19). Chegamos, então, a dominar o mercado mundial; nossa exportação ascendeu, nos tempos coloniais, a 12 milhões de libras e, apenas no século XVIII, exportamos 27 mil rolos de fumo, no valor de 334 mil cruzeiros (moeda atual).

(18) Com efeito, era com fumo que os “senhores de engenho” podiam comprar seus escravos na costa d’África: um negro de Guiné custava um grosso rôlo de fumo...

(19) ANTONIL (André João), *Cultura e Opulência do Brasil por suas Drogas e Minas* (1711), ed. Melhoramentos, São Paulo, 1923 — pág. 181.



São Felix: a Fábrica "Dannemann"



São Felix e Cachoeira, cidades-gêmeas

Em 1810, foram introduzidas no Recôncavo variedades trazidas da Virgínia (Estados Unidos), sendo plantadas especialmente em terras do município de Cachoeira, no vale do Paraguaçu, o que deu àquela cidade uma importância e um brilho, que chegaram a encher de entusiasmo viajantes europeus, como SPIX e MARTIUS. “O aspecto desta vila, de belos edifícios e movimentada pela atividade européia, foi um verdadeiro gozo para nós” — escreveram êles (20).

Ao mesmo tempo que entrava em decadência a cultura canavieira, desenvolvia-se animadamente a cultura do tabaco. Para essa expansão, concorreu o aparecimento ali, há um século, das primeiras fábricas de artefatos de fumo.

Na segunda metade do século XIX, o Recôncavo continuava a manter a sua posição de primeiro mercado exportador de tabaco do país. Em 1886, por exemplo, deixaram o pôrto do Salvador 22 500 ton. dêsse produto, graças às culturas do vale do Paraguaçu.

Mas foi a indústria dos charutos que, realmente, fê-lo transformar-se na primeira riqueza do Estado. Das 16 fábricas de artefatos de fumo existentes em fins do século passado, na Bahia, 12 destinavam-se à fabricação de charutos, achando-se 6 na cidade de São Felix, 4 na do Salvador e 2 em Maragogipe.

Ainda hoje, a cultura do fumo vê-se praticada através de métodos muito primitivos, sendo mesmo considerada a lavoura do pobre. Acha-se sob o domínio da pequena propriedade, cuja extensão varia entre 4 e 20 hectares. Os cultivadores distinguem-se em duas categorias: os *rendeiros*, quando pagam ao proprietário da terra uma certa quantia em troca do direito de usá-la para a cultura; e os *agregados*, quando dão um dia de trabalho ao proprietário em troca do direito de utilizá-la.

Nos meses de abril e maio, quando começa a estação das chuvas, inicia-se a plantação do tabaco. A terra deve ser, antes, preparada, sendo usado o adubo de origem animal, fácil de ser obtido uma vez

(20) SPIX e MARTIUS, obra citada, vol. II, pág. 270.

que a região também é pastoril, como já tivemos ocasião de vêr. A colheita, que é feita a mão, processa-se de novembro a março.

Durante um mês ou mais, dependendo do estado do tempo, realiza-se a secagem das folhas, feita na própria modesta habitação dos lavradores, que as dependuram no alpendre e por sôbre o telhado. Depois de convenientemente sêcas ao sol, são as folhas reunidas em pacotes de 8 a 10 quilos — os *camanduás*, destinados a serem vendidos aos comerciantes intermediários (os chamados “vendeiros”) ou diretamente às fábricas de charutos. Cerca de 80% da produção do Recôncavo vêm das plantações dêsses lavradores pobres, que não possuem o solo que cultivam; o restante procede de lavouras mais adiantadas, mantidas pelos próprios proprietários das terras.

As principais áreas de produção localizam-se na chamada “Zona da Mata” do Recôncavo, em trechos de solo arenoso, oriundo de rochas cristalinas, dos municípios de Cachoeira, São Felix, Muritiba, Cruz das Almas e Afonso Pena. Mas nas fábricas da região é também manipulado o fumo procedente de zonas mais afastadas, do chamado “Sertão”, que se caracteriza por sua qualidade inferior e vem dos municípios de Itaberaba, Rui Barbosa, Feira de Sant’Ana, etc. Isto sem falar no fumo em corda, produzido sobretudo em Brotas e Inhambupe. Em 1946, a Bahia produziu 33 000 ton. de fumo em fôlha.

Desde 1935, o *Instituto do Fumo* tem procurado melhorar a produção, criando novos tipos de tabaco; além disso, fiscaliza o comércio local e as exportações. No município de São Gonçalo existe um importante campo de sementes, mantido por êsse Instituto.

Recôncavo, a terra dos charutos. — O fumo do Recôncavo, sendo de tipo escuro, vê-se aproveitado quase exclusivamente para a fabricação de charutos. Realmente, a sua indústria de cigarros não pode ser comparada com a do Distrito-Federal ou de São Paulo; neste particular, a Bahia ocupa o 5.º lugar e não produz mais do que a sexta parte do total saído das fábricas cariocas.

Em charutos, está a Bahia, porém, no primeiro plano, controlando mais de 70% da produção brasileira. Suas mais importantes fábricas lo-

calizam-se no baixo Paraguaçu, nas cidades de São Felix e Maragogipe.

Em São Felix encontram-se duas grandes fábricas: a *Costa Penna* e a *Dannemann*, onde trabalham nada menos de 3 000 operários. Neste particular, a mão de obra é caracteristicamente feminina, sendo constituída notadamente por negras e mulatas. A Fábrica Costa Penna é a mais antiga da região, tendo já um século de existência; seus fundadores foram portugueses e, até hoje, conserva-se nas mãos da mesma família. A Fábrica Dannemann tem cêrca de 70 anos e foi fundada por um alemão — Geraldo Dannemann; mas hoje está nas mãos de brasileiros.

Em Maragogipe existe a Fábrica *Suerdieck*, fundada há pouco mais de 40 anos por outro alemão — Adolfo Suerdieck, embora também se encontre, atualmente, sob o contrôle de brasileiros.

O produto que sai dessas fábricas destina-se particularmente aos grandes centros do país: Rio de Janeiro, São Paulo, Recife.

A visita que fizemos à Fábrica Costa Pena serviu para confirmar tudo quanto outros já haviam escrito a respeito da manufatura de charutos, naquele recanto de nosso país (21). O espetáculo que se desdobra aos olhos do visitante chega a ser chocante: vasto recinto aberto, onde um número avultado de mulheres de côr, de humilde aspecto, utiliza exclusivamente as mãos na feitura dos charutos. Nada de mais primitivo e rude, em se tratando de indústria.

Adquiridas as fôlhas de tabaco, sob a forma dos “*camanduás*”, permanecem elas separadas e a fermentar pelo espaço mínimo de um ano, a fim de que fiquem perfeitamente “*curadas*” e possam vir a ser manipuladas. Em seguida, são cuidadosamente selecionadas, tendo em vista a qualidade e o seu futuro destino.

Cada charuto compõe-se de três partes distintas, que correspondem, por sua vez, a três fases de sua fabricação: a *torcida*, que é o núcleo ou o enchimento; a *sobrecaça*, que a envolve diretamente; e a *capa* ou *capote*, que é o envoltório externo, feito sempre com folhas bem es-

(21) STEPHAN ZWEIG (obra citada, pág. 292), por exemplo, foi muito real e exato em sua descrição de uma fábrica de charutos.

colhidas e de boa qualidade, podendo ser de fumo tipo Bahia, mais escuro, ou de tipo Sumatra, mais claro. As folhas dêste último tipo, que procedem realmente da Indonésia, são empregadas nos charutos destinados aos mercados do Rio de Janeiro e de São Paulo, que mais as apreciam; ao passo que certos mercados europeus (como a Suíça, por exemplo) já dão preferência aos charutos escuros recobertos com fumo do tipo Bahia.

Depois de prontos, são os charutos acondicionados em caixas de cedro, provenientes das serrarias de Santa-Catarina, o que serve para acentuar a dependência em que se encontra o mercado do Recôncavo de outros mercados bem distantes.

Os operários trabalham de 8 horas da manhã às 3 horas da tarde; tal horário resulta da predominância da mão de obra feminina e foi adotado a fim de que possam as mulheres dispor de algumas horas, ainda em pleno dia, para os afazeres domésticos. Ganham por “tarefa” e, quando lá estivemos, não faziam mais de 16 a 18 cruzeiros por dia; aliás, de acôrdo com o que nos foi informado, quando um operário consegue fazer 100 cruzeiros em cinco dias, não vai trabalhar no sexto dia. .

Não há exagêro em chamar-se o Recôncavo de *terra dos charutos*.

Como já dissemos, localizam-se ali as maiores fábricas de charutos de nosso país; além disso, a vida nessa área gira, em grande parte, em tôrno dêsse produto; por outro lado, nada mais comum como também pitoresco do que encontrar-se, nessa região charuteira, pessoas de condição modesta, mulheres do povo inclusive, a fumar charutos no trabalho ou a passeio, da mesma maneira que, noutras regiões brasileiras, se usa o cigarro ou fuma-se o “pito”.

Cachoeira e São Felix, cidades gêmeas, podem ser consideradas as “capitais” da área do tabaco. Acham-se situadas às margens do rio Paraguaçú, uma defronte à outra — Cachoeira à margem esquerda, São Felix à margem direita, ligadas por uma ponte de 365 metros de comprimento. Ambas apresentam um certo aspecto antiquado, a exemplo de tantas outras cidades brasileiras, das que brilharam no século XIX. Periódicamente, sofrem os efeitos das violentas enchentes do rio que as domina; o fenômeno tem lugar quando se avolumam as águas do afluente Jacuípe, ao mesmo tempo que se regista a cheia do Paraguaçú (Janeiro a março): apertadas no vale estreito e escarpado, as águas chegam a su-



Recôncavo da Bahia: as principais culturas



Muritiba: transporte do fumo em fôlhas

bir 4 a 5 metros, invadindo as ruas de ambas as cidades e inundando as habitações situadas à margem do rio.

Apesar de mais nova (ou, talvez, por isso mesmo), São Felix dá melhor impressão a quem visita essas cidades gêmeas. E' o centro redistribuidor do Sertão; sua influência chega até Lençóis, em pleno Planalto Baiano, e até mesmo ao norte de Minas-Gerais. Recebe mercadorias do Salvador, distribuindo-as a montante do vale, e envia para a capital baiana os produtos sertanejos (fumo em corda, cêra de licuri, mamona, algodão).

Uma estrada de ferro e linhas regulares de navios movidos a vapor põem ambas as cidades em contato direto com a cidade do Salvador.

A cultura da cana e a indústria açucareira. — Durante muito tempo, foi o açúcar a primeira riqueza do Recôncavo. Introduzidas no decorrer do século XVI, as plantações de cana expandiram-se, sem demora, notadamente nas áreas correspondentes aos terrenos sedimentares antigos. Basta dizer que, se ao tempo do donatário Francisco Pereira Coutinho ali existiam apenas 3 engenhos, já em 1590 êsse total passara a ser de 36 a 40. No primeiro quartel do século XIX, seu número alcançara a bela cifra de 511 e a exportação de açúcar, no ano de 1817, chegou a ser de 18 000 ton (22).

Tal como na Zona da Mata nordestina, essa atividade econômica fêz nascer a figura clássica do *senhor de engenho* e uma verdadeira aristocracia rural, tão bem estudada por GILBERTO FREYRE em relação a Pernambuco. Mas, no Recôncavo, êsse aristocrata do açúcar nem sempre possuiu a sua *casa-grande*, porque, via de regra, preferiu viver nas cidades, particularmente na velha capital da colônia — a cidade do Salvador.

Dessa cultura e da correspondente indústria decorreram consequências de certa monta para a vida regional; será suficiente lembrar que, graças a elas, o Recôncavo transformou-se num dos maiores centros de população afro-brasileira dentro do país e passou a possuir, como atividade ancilar, a cultura do fumo.

(22) Cf. SPIX e MARTIUS, obra citada, vol. II, págs. 296-297.

O êxito da cultura canavieira deve-se, em grande parte, além do clima e dos fatores humanos, à presença do solo de massapé, característico das regiões cretáceas e que ocupa largas extensões do baixo Paraguaçu, do baixo Jaguaripe e da região de Santo Amaro. Com efeito, ainda hoje, os municípios de Santo Amaro, Cachoeira, São Francisco e São Sebastião apresentam suas baixadas, ricas daquele solo pegajoso e negro, cobertas pelos canaviais.

E' no município de Santo Amaro que se encontra a mais importante usina açucareira do Estado: a *Usina Aliança*, fundada em 1893, no local onde se erguia o velho "Engenho da Mata" e hoje pertencente à família Costa Pinto. Seu maquinário é de fabricação francesa (St. Quentin, 1913) e já se mostra um tanto antiquado, mormente se o compararmos com o das grandes usinas de Pernambuco. Contando com cêrca de 300 operários, produz 26 000 ton. de açúcar por ano, em média; mas seu rendimento é baixo: 85 k por tonelada de cana moída. Na lavoura, trabalham 1 400 pessoas, das quais 80% são de côr negra e 40% procedem do Sertão, no período da safra. O plantio da cana realiza-se de setembro a novembro, em terras preparadas desde março, e o trabalho é feito por "tarefa". De setembro até março têm lugar a colheita e a moagem da cana, vivendo tôda aquela área dias de atividade intensa. De março até setembro, fica parada a Usina e suas máquinas passam pelos indispensáveis reparos. Os trabalhadores rurais moram em habitações modestas, de propriedade da Usina, isoladas umas das outras; cultivam a mandioca e, mais raramente, o fumo.

Três importantes fatores, pelo menos, são os responsáveis pelo declínio dessa atividade econômica: 1. o esgotamento do solo, vigorosamente trabalhado durante quase quatro séculos, sem receber nenhum benefício; 2. a concorrência de outros centros produtores de açúcar, quer os do Nordeste brasileiro, quer os de outras paragens (Antilhas, mercados de beterraba); 3. a abolição da escravatura e a desorganização econômica que se lhe seguiu.

O último dos fatores citados ocasionou a morte de muitos velhos engenhos; mas, em compensação, fêz aparecer as usinas e favoreceu a urbanização da indústria açucareira, cujo produto tornou-se de qualidade melhor. A produção anual de açúcar de tôda a Bahia vem sendo de 60 000 ton., tão-sòmente.

No Recôncavo, existem duas *distilarias* destinadas à produção de álcool; a maior localiza-se na cidade de Santo Amaro e data do ano de 1906.

O petróleo, nova riqueza do Recôncavo. — Ao lado dessas realidades econômicas, cumpre-nos colocar uma riqueza, cuja importância o futuro dirá: trata-se do petróleo. Para um país que não possuía, até bem pouco, nenhum manancial petrolífero, a possibilidade de exploração do chamado ouro negro, no Recôncavo, abriu para a região perspectivas realmente inesperadas.

Durante anos seguidos, a partir de 1925, discutiu-se se poderia existir ou não o petróleo nessa porção do Brasil. Após cuidadosas pesquisas levadas a efeito por técnicos experimentados, em 1936, chegou-se à conclusão afirmativa e iniciou-se o ingrato trabalho das sondagens (23); mas foi somente em janeiro de 1939 que o petróleo viu-se encontrado, na localidade de *Lobato*, não longe da cidade do Salvador, numa bôlsa situada a 216 m de profundidade, sob camadas de arenitos e folhelhos do cretáceo.

Atualmente, Lobato constitui apenas um marco da história do petróleo brasileiro. Para outros pontos do Recôncavo voltam-se as atenções e as esperanças dos técnicos do Conselho Nacional do Petróleo: *Candeias*, ao norte da baía; *Aratu*, a nordeste; *Joanes* e a ilha de *Itaparica*. Em certos lugares, o precioso líquido tem jorrado em quantidades animadoras; dos 26 poços perfurados em Candeias, um dêles, aberto em 1946, tem capacidade para produzir 1 800 barrís diários. Noutros pontos, como em Aratu, o petróleo tem aparecido em estado gasoso.

Não pretendemos abordar, no presente trabalho, os diferentes aspectos apresentados pelo problema que ali se criou. Limitar-nos-emos a registrar que continuamos a lutar contra a falta do necessário aparelha-

(23) Sôbre o assunto, convém consultar os estudos de S. FRÓES ABREU, particularmente os seguintes: *Pesquisa e Exploração do Petróleo*, Comp. Editôra Nacional, São Paulo, 1940 — págs. 300 a 304; *O Recôncavo da Bahia e o petróleo do Lobato*, na “Revista Brasileira de Geografia”, ano I, n. 2; e *Aspectos geográficos, geológicos e políticos da Questão do Petróleo no Brasil*, na “Revista Brasileira de Geografia”, ano VIII, n. 4.

mento e dos indispensáveis capitais, além da incerteza decorrente do fato de não haver sido encontrado, até agora, nenhum depósito que possa ser comparado com os dos grandes produtores mundiais.

De qualquer maneira, entretanto, não poderia ter sido melhor e mais propícia a área em que jorrou o primeiro petróleo brasileiro: nas proximidades de uma grande cidade, que dispõe de um excelente pôrto, situada numa região de topografia favorável, densamente povoada e bem servida por vias de comunicação, a meio-caminho entre o norte e sul do país.

Uma verdadeira região geográfica. — O Recôncavo da Bahia constitui, em última análise, um interessantíssimo campo para a atividade do geógrafo, pelos característicos de sua paisagem e pelos problemas que sugere, tanto no campo da geografia física como no da geografia humana. Um pequenino recanto de um Brasil imenso, onde se tem a felicidade de encontrar uma *região geográfica*, no verdadeiro sentido da expressão.

Goethe

Tradução do Prof. Pedro de Almeida Moura, Presidente da Comissão
Universitária Promotora das comemorações do Bi-Centenário de Goethe.
Especial para a "Revista da Universidade".

P R O M E T E U

Recobre o teu céu, ó Júpiter,
De espessas nuvens e,
Como o adolescente que decepa as
[touças dos cardos,
Reina sôbre os carvalhos e sôbre
[a montanha altiva!
Porque, afinal, não tens outro re-
[curso

Que deixar em paz a terra
E a minha choupana,
Que não construiste,
E o braseiro, do meu fogão,
Que é objeto, também,

Da tua inveja!

Que outra coisa não conheço,
Debaixo do sol,
Mais digna de comisseração
Que vós, deuses!

Misèrrimamente vos alimentais de
[óbolos sacrificiais
E balbucios de preces,
Insuflando prestígio a vossa ma-
[jestade.

Mas perecerieis, por certo,
Se crianças e mendigos
Também não fôssem, eternamente,
Pobres dementes, cheios de espe-
[rança.

Quando eu era criança
E nada sabia da vida,
Nem como sair, nem como entrar,
Volvia o meu olhar, aturdido,
Para o sol, como se lá, nas alturas
[infinitas,
Um ouvido existisse para escutar
[o meu clamor,
E um coração houvesse, igual ao
[meu,

P R O M E T H E U S

Bedecke deinen Himmel, Zeus,
Mit Wolkendunst

Und übe, Knaben gleich,

Der Disteln köpft,

An Eichen dich und Bergeshohn!
Muss mir meine Erde
Doch lassen stehn
Und meine Hütte,
Die du nicht gebaut,
Und meinen Herd, um dessen
[Glut

Du mich beneidest!

Ich kenne nichts Ärmers
Unter der Sonn'als euch, Götter!
Ihr nähret kümmerlich
Von Opfersteuern und Gebet-
[shauch

Eure Majestät und darbtet, wären
Nicht Kinder und Bettler

Hoffnungsvolle Toren.

Als ich ein Kind war,
Nicht wusst, wo aus, wo ein,
Kehrt' mein verirrtes Aug'
Zur Sonne, als wenn drüber wär'

Ein Ohr, zu hören meine Klage,

Ein Herz wie meins,

Sich Bedrängter zu erbarmen.

Cheio de misericórdia,
Para com os aflitos.

Mas quem me ajudava, porventura,
Contra a prepotência dos titãs?
Quem me livrava da morte
Ou da escravidão?

Acaso não te aperfeiçoaste por ti
[mesmo,

Pelo teu próprio e duro esforço,
Sagrado e flamejante coração
[meu?!

Não te sentias arder, jovem e bom,
Bom e iludido, transbordante de
[gratidão,

Pelo teu salvador
Que lá, nas alturas do firmamen-
[to, dormia?

Eu te honrar? Para que?
Acaso, algum dia, a dor minoraste
Do sobrecarregado,
E as lágrimas, alguma vez, estan-
[caste

Do amedrontado?
Não me forjou e fez de mim um
[homem

O todo poderoso tempo,
O eterno destino,
Meu Senhor e teu?

Pensas, acaso,
Que eu deveria odiar a vida,
Fugir para o deserto,
Só porque nem todos os sonhos
[matinais, do adolescente,
Chegaram a frutificar?

Agora, eis-me aqui,
Criando homens,

À minha imagem.
Uma estirpe que me seja em tudo
igual:

Para sofrer, chorar,
Para gosar e rir,
E não te respeitar,
Como eu!

Wer half mir wider
Der Titanen Übermut?
Wer rettete vom Tode mich,
Von Sklaverei?
Hast du's nicht alles selbst vol-
[lendet,

Heilig glühend Herz?

Und glühtest, jung und gut,
Betrogen, Rettungsdank
Dem Schlafenden da droben!

Ich dich ehren? Wofür's?
Hast du die Schmerzen gelindert
Je des Beladenen?

Hast du die Tränen gestillet
Je des Geängsteten?
Hat nicht mich zum Manne ge-
[schmiedet

Die allmächtige Zeit
Und das ewige Schicksal,
Meine Herrn und deine?

Wähtest etwa,
Ich soll't das Leben hassen,
In Wüsten fliehn,

Weil nicht alle Knabenmorgen
Blüten Träume reiften?

Hier sitz'ich, forme Menschen
Nach meinem Bilde,
Ein Geschlecht, das mir gleich
[sei:

Zu leiden, weinen,
Zu geniessen und zu freuen sich,
Und dein nicht zu achten,
Wie ich!

Noticiário

NECROLÓGIO

Professor Severiano de Azevedo

Faleceu a 5 de fevereiro último o Professor Severiano de Azevedo, Catedrático da Faculdade de Farmácia e Odontologia.

Nascido em São Simão, Est. de S. Paulo, a 8 de novembro de 1891, foi aluno do Ginásio Macedo Soares, onde cursou o 4.º ano.

Em 1913 inscreveu-se para o exame de admissão à antiga Escola de Farmácia e Odontologia, tendo feito o curso com notas distintas. Colou gráu em 1915 e obteve o prêmio "Revista Médica", dado pela Congregação daquela Escola, e medalha de ouro com dizeres da profissão de dentista.

Viveu durante doze anos na cidade de Itapetininga, onde instalou consultório e lecionou Prótese e Clínica Odontológica na Faculdade de Farmácia e Odontologia daquela cidade.

Em 1927 transferiu-se para São Paulo e em 1937 prestou concurso na Faculdade de Farmácia e Odontologia da Universidade de São Paulo, colocando-se em primeiro lugar e alcançando, assim, a Cadeira de Prótese Dentária do Curso de Odontologia, que regeu com competência e brilho.

São de sua autoria os trabalhos: "Odontologia Moderna", publicado em dezembro de 1936 e em janeiro de 1937 na revista "Odontologia Brasileira" e "Aspecto clínico e especializado do trabalho realizado no Sanatório Pinel", conferência proferida em 1937 na Associação Paulista de Cirurgiões-Dentistas.

CURSOS E CONFERÊNCIAS PROMOVIDOS PELO DEPARTAMENTO DE CULTURA E AÇÃO SOCIAL DA REITORIA DA UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

Incentivando as atividades culturais da Capital e do interior, a Reitoria, pelo seu Departamento de Cultura e Ação Social, vem desenvolvendo um amplo programa cultural, destacando-se, dentre as suas iniciativas, aquelas relacionadas com a extensão do ensino universitário através de cursos e conferências, realizados no interior do Estado por professores, educadores, cientistas e intelectuais dos meios culturais de São Paulo, do país e do exterior.

Ao mesmo tempo foi promovida a realização de conferências nesta Capital, tendo a Reitoria convidado personalidades estrangeiras de renome nos respectivos setores de pesquisa e atividades, com o objetivo de oferecer oportunidade à ampliação ou aprimoramento de conhecimentos público em geral.

Foram as seguintes as realizações do Departamento de Cultura e Ação Social no terreno da divulgação cultural, através de cursos e conferências, durante o ano de 1949:

- | | |
|--|--|
| ODORICO PIRES PINTO
(da Escola de Belas Artes do Rio de Janeiro) | “Arquitetura Militar na Bahia Colonial”
na ESCOLA DE BELAS ARTES DE SÃO PAULO,
em 18 de janeiro de 1949. |
| | “Arquitetura Colonial no Rio de Janeiro”
na ESCOLA DE BELAS ARTES DE SÃO PAULO,
em 19 de janeiro de 1949. |
| JOÃO CRUZ COSTA
(da Faculdade de Filosofia da Universidade de São Paulo) | “A minha experiência americana”
na FACULDADE DE FILOSOFIA,
em 11 de fevereiro de 1949. |
| AGRIPINO GRIECO
(escritor) | “Entre o lirismo e a sátira”
na FACULDADE DE FILOSOFIA
em 19 de março de 1949. |
| | “Panfletários cotólicos do Brasil”
na FACULDADE DE FILOSOFIA,
em 20 de março de 1949. |
| RAUL DE POLILLO
(jornalista) | “Santos Dumont Gênio”
na RADIO S. PAULO-RIB. PRETO,
em 21 de março de 1949. |
| NICOLA ABBAGNANO
(prof. da Universidade de Turim) | “Existencialismo Positivo e Negativo”
na FACULDADE DE DIREITO,
em 29 de abril de 1949. |
| | “Kierkegaard e as origens do existencialismo”
na FACULDADE DE FILOSOFIA,
em 30 de abril de 1949. |
| HERNANI CIDADE
(prof. Literatura Portuguesa na Universidade de Lisboa) | “A poesia moderna portuguesa: Fernando Pessoa, José Régio e Miguel Torga”
na FACULDADE DE FILOSOFIA,
em 25 de abril de 1949. |
| | “O maior século da história e sua expressão: Os Lusíadas”
na FACULDADE DE FILOSOFIA,
em 27 de abril de 1949. |

QUIRINO CODAS THOMPSON
(catedrático da Faculdade de Medicina de Assumpção)

Conferências sobre “Radiologia”
no HOSPITAL DAS CLÍNICAS —
HOSPITAL SÃO LUCAS — SOCIEDADE DE MEDICINA E CIRURGIA — COLÉGIO BRASILEIRO DE RADIOLOGIA.
em 30 e 31 de abril de 1949.

ANTÔNIO SOARES AMORA
(da Faculdade de Filosofia da Universidade de São Paulo)

“Curso de Técnica de Redação e Estilística”
na FACULDADE DE DIREITO,
em 11, 13, 18, 20, 25, 27 de maio e 1 de junho de 1949.

BERNARD FEY
(Prof. da Faculdade de Medicina de Paris)

“Conferência sobre Urologia”
na FACULDADE DE MEDICINA
em 17 de maio de 1949.

QUIRINO CODAS THOMPSON
(Catedrático da Faculdade de Medicina de Assumpção)

“Conferência sobre “Radiologia”
no COLÉGIO BRASILEIRO DE RADIOLOGIA,
em 1 de junho de 1949.

LOURIVAL GOMES MACHADO
(da Faculdade de Filosofia da Universidade de São Paulo)

Curso de Sociologia — 4 palestras.
“Porque nasceu a Sociologia?”
“Como consolidou a Sociologia?”
“Perspectivas atuais da Sociologia”
“A Sociologia e o conhecimento do homem”,
na RADIO S. PAULO-RIB. PRETO,
de 13 a 20 de junho de 1949.

SEGISMUNDO SPINA
(da Faculdade de Filosofia da Universidade de São Paulo)

“Curso de Literatura Portuguesa (Idade média e classicismo) — 4 palestras,
na SOCIEDADE MARILILÂNDIA — MARÍLIA,
de 30 de junho a 5 de julho de 1949.

JOÃO DA SILVA MONTEIRO
(engenheiro da Light & Power)

“Potencial industrial de São Paulo”
na BIBLIOTECA MUNICIPAL,
em 14 de julho de 1949.

EDUARDO LOPES MARTINEZ
(da Faculdade de Odontologia de Montevideo)

“Capacidade de reparacion inmediata y devitalizacion mediata”
na ASSOCIAÇÃO PAULISTA DE CIRURGIÕES DENTISTAS,
em 19 de julho de 1949.

CARLOS ALBERTO GOMES CARDIM
(Diretor do Departamento de Urbanismo da Prefeitura)

“O desenvolvimento urbanístico de São Paulo”
na BIBLIOTECA MUNICIPAL,
em 20 de julho de 1949.

JOSÉ IGNACIO BENEVIDES DE REZENDE

(da Faculdade de Filosofia da Univ. de São Paulo)

Curso de Sociologia Econômica — 5 palestras.

“Estratificação Social”

• “Sociologia da Família”

“Sociologia da Educação”

“Sociologia Política” e

Sociologia da Economia”

em 20, 21, 22, 23 e 25 de julho de 1949 na SOCIEDADE MARILILÂNDIA — MARÍLIA.

ARMANDO CORTEZÃO

“A Ação da UNESCO no desenvolvimento da Cultura Ocidental”

na FACULDADE DE DIREITO,
em 21 de julho de 1949.

FRANCISCO BORGES VIEIRA

(Vice-Diretor da Faculdade de Higiene Saúde Pública da Univ. de S. Paulo)

“Demonstração da Prática e do Ensino de Saúde Pública em São Paulo”

na BIBLIOTECA MUNICIPAL,
em 22 de julho de 1949.

MARIO BENI

(Prof. de Economia na Univ. de Colúmbia)

“Panorama Econômico de São Paulo”

na BIBLIOTECA MUNICIPAL DE SÃO PAULO,
em 26 de julho de 1949.

BORIS STANFIELD

“Como cresceu o comunismo” — (reservada)

na BIBLIOTECA MUNICIPAL
em 4 de agosto de 1949.

ANTÔNIO AUGUSTO SOARES AMORA
(da Faculdade de Filosofia da Univ. de São Paulo)

Curso de redação e estilística — 3 palestras sobre poética

na SOCIEDADE MARILILÂNDIA — MARÍLIA.

em 19, 20 e 21 de agosto de 1949.

GUSTAVO STERN

Sessão cine-musical, com discos e filmes comentados.

na GALERIA DE ARTE ITAPETININGA,

em 4 de agosto de 1949.

BORIS STANFIELD

(Prof. de Economia da Universidade de Colúmbia)

“Problemas da administração”

no INSTITUTO DE ADMINISTRAÇÃO,

em 9 de agosto de 1949.

“A educação americana”

no DEPARTAMENTO DE EDUCAÇÃO,

em 10 de agosto de 1949.

GUSTAVO STERN

Sessão de audição de discos, com comentários
na GALERIA DE ARTE ITAPETINGA,
em 11 de agosto de 1949.

FRITZ JOACHIM VON RINTELEN
(Prof. de Filosofia da Universidade
de Mainz — Alemanha)

Sessão cinematográfica,
na FACULDADE DE DIREITO,
em 12 de agosto de 1949.

“A imagem do homem em Goethe”
na FACULDADE DE DIREITO,
em 17 de agosto de 1949.

BORIS STANFIELD
(Prof. de Economia da Univ. de Colúmbia)

“Democracia e totalitarismo”
na UNIÃO CULTURAL BRASIL-ESTADOS UNIDOS,
em 17 de agosto de 1949.

“Relação entre padrões e empregados na sociedade moderna”
na RÁRIO GAZETA,
em 18 de agosto de 1949.

ANTÔNIO AUGUSTO SOARES AMORA
(Prof. da Faculdade de Filosofia
da Univ. de São Paulo)

“Conceito clássico da arte” (1.^a palestra)
na ESCOLA DE BELAS ARTES DE ARARAQUARA
em 5 de agosto de 1949.

“Conceito clássico da arte” (2.^a palestra)
na ESCOLA DE BELAS ARTES DE ARARAQUARA
em 6 de agosto de 1949.

SESSÕES CINEMATOGRAFICAS:

Sessão cine-educativa para crianças, com exibição dos filmes: “Educação numa democracia”, “Orquestra sinfônica juvenil da Califórnia”, “Escultura popular” e “Renovação da terra”.
na ESCOLA DE BELAS ARTES DE ARARAQUARA,
em 8 de agosto de 1949.

SESSÕES CINEMATOGRAFICAS:

Sessão cine-educativa para crianças, com exibição dos filmes: “Educação numa democracia”, “Orquestra sinfônica juvenil da Califórnia”, “Escultura popular” e “Renovação da terra”.
na FAZENDA TAMOYO — ARARAQUARA,
em 7 de agosto de 1949.

- Sessão cine musical, para os alunos do Conservatorio de Araraquara, na ESCOLA DE BELAS ARTES DE ARARAQUARA, em 8 de agosto de 1949.
- PAULO DE TOLEDO ARTIGAS**
(Diretor da Faculdade de Farmácia e Odontologia)
- SESSÃO CINE-MUSICAL:**
- GUELFO OSCAR CAMPIGLIA**
(Chefe do Setor de Arte do Departamento de Cultura e Ação Social)
- GUSTAVO STERN**
- BORIS STANFIELD**
- CONCÊNTO DA ORQUESTRA UNIVERSITÁRIA**
- BORIS STANFIELD**
- MARIA JOSÉ LESSA FONSECA**
(Bibliotecária-chefe da Biblioteca da Faculdade de Medicina)
- “Animais peçonhentos. Ofídios. Tera-pêutica dos acidentes relativos aos envenenamentos”.
na ESCOLA DE FARMÁCIA E ODONTOLOGIA DE ARARAQUARA, em 8 de agosto de 1949.
- na ESCOLA DE BELAS ARTES DE ARARAQUARA em 9 de agosto de 1949.
- “Classificação de “Escolas Artísticas” dos períodos clássicos e moderno, — com projeções de diapositivos de quadros célebres, em côres, nas diversas épocas e povos.
na ESCOLA DE BELAS ARTES DE ARARAQUARA, em 9 de agosto de 1949.
- Audição de discos, com comentários, Na FACULDADE DE MEDICINA, em 18 de agosto de 1949.
- “O mecanismo do govêrno totalitário” na BIBLIOTECA MUNICIPAL, em 19 de agosto de 1949.
- “Labor Relations in U. S. A.” na CÂMARA AMERICANA DE COMÉRCIO, em 23 de agosto de 1949.
- “A economia totalitaria em ação” no CENTRO DE INDÚSTRIAS DO ESTADO, em 25 de agosto de 1949.
- Concerto com solos de violino por Altéa Alimonda.
na FACULDADE DE MEDICINA, em 25 de agosto de 1949.
- “O trabalho no estado totalitário” no CLUBE DO TRABALHADOR, em 26 de agosto de 1949.
- “Bibliotecas americanas” na BIBLIOTECA MUNICIPAL em 29 de agosto de 1949.

BORIS STANFIELD

“Como combater o comunismo”
na ESCOLA DE EDUCAÇÃO FÍSICA,
em 30 de agosto de 1949.

“A guerra fria (O conflito entre as Democracias e os Sovietes)”
na BIBLIOTECA MUNICIPAL,
em 30 de agosto de 1949.

“O papel do engenheiro nas relações americanas na indústria”
na ESCOLA POLITÉCNICA,
em 31 de agosto de 1949.

Sessão Cinematográfica

Filmes: “A carta dos Povos” “Jardim Zoológico de New York”, “Os mapas e o progresso”, “Um bairro de New York” e “Desfile de esportes”
na FACULDADE DE FILOSOFIA,
ECONÔMICAS,
em 2 de setembro de 1949.

TEJADA SPINOLA

“A Filosofia do Direito na Espanha Atual”
na FACULDADE DE DIREITO,
em 8 de setembro de 1949.

SILVIA BARBOSA FERRAZ DIRICKSON

“Goethe e “Weltliteratur”
na FACULDADE DE FILOSOFIA
em 8 de setembro de 1949.

PEDRO DE ALMEIDA MOURA

“As obras de Goethe”
na FACULDADE DE FILOSOFIA,
em 9 de setembro de 1949.

JOHANNES HOLTFRETER

“A Teoria Geral sobre diferenciação normal e anormal dos embriões”
no INSTITUTO BIOLÓGICO,
em 9 de setembro de 1949.

TEJADA SPINOLA

“O existencialismo na Filosofia do direito na Espanha”
na FACULDADE DE DIREITO,
em 9 de setembro de 1949.

MIGUEL REALE

“A função das Universidades”
na BIBLIOTECA MUNICIPAL,
em 10 de setembro de 1949.

GUELFO OSCAR CAMPIGLIA

“Projeção de quadros célebres”
na CASA PIA DE SÃO VICENTE DE PAULA,
em 14 de setembro de 1949.

- PEDRO DE ALMEIDA MOURA “As obras de Goethe”
na FACULDADE DE FILOSOFIA,
em 16 de setembro de 1949.
- JOSE’ PERES “D. Juan Werther e Fausto”
no MUSEU DE ARTE,
em 16 de setembro de 1949.
- LUCIEN DE JENNES “Aquisições recentes sôbre glândulas
cortice supra-renal”
na FACULDADE DE MEDICINA,
em 20 de setembro de 1949.
- “Hipertensão de origem hermonal”
na FACULDADE DE MEDICINA,
em 21 de setembro de 1949.
- ANTONIO D’ELIA “Herança da Novelistica”
no MUSEU DE ARTE,
em 21 de setembro de 1949.
- LUCIEN DE JENNES “Reumatismo Endócrino”
na FACULDADE DE MEDICINA,
em 22 de setembro de 1949.
- DIRCEU LINO DE MATTOS “O que é a Geografia. A geografia dos
(Professor da Faculdade de Ciências países tropicais. A geografia e a his-
Econômicas-Cadeira: Geografia Eco- tória locais. As grandes regiões
nômica) geoeconômicas do Brasil .
no CENTRO CULTURAL DE BOTU-
CATÓ,
em 29, 30 de setembro e 1.º de ou-
tubro de 1949.
- JOSÉ ADERALDO CASTELLO “4 palestras sôbre literatura brasileira”
(Assistente da Faculdade de Filoso- na SOCIEDADE MARILILÂNDIA —
fia, Ciências e Letras — Cadeira: MARÍLIA.
Literatura Brasileira) em 15, 16, 17 e 18 de setembro de
1949.
- PEDRO DE ALMEIDA MOURA “As obras de Goethe”
(Prof. da Fac. Filosofia. Cadeira: na FACULDADE DE DIREITO,
Literatura alemã) em 2 de setembro de 1949.
- LORD JOWITT “Sôbre Jurisdição”
(Lord-Chancellor do Império Britâ- na FACULDADE DE DIREITO,
nico) em 5 de setembro de 1949.
- GUELFO OSCAR CAMPIGLIA “Projeção de quadros célebres”
Chefe do Setor de Arte do Depar- na LAREIRA,
tamento de Cultura e Ação Social. em 5 de setembro de 1949.
- EXPOSIÇÃO: “EXPOSIÇÃO COMEMORATIVA DE GOE-
THE-ABERTURA”
no MUSEU DE ARTE
em 5 de setembro de 1949.

JOHANNES HOLTFRETER
(Prof. de Embriologia Experimental da Univ. de Rochester — N. Y.)

“Significação dos fenômenos de Indução no desenvolvimento normal dos embriões”
na **FACULDADE DE MEDICINA**,
em 6 de setembro de 1949.

ORQUESTRA UNIVERSITARIA

Comemoração do 46.º aniversário do Grêmio Politécnico
na **FACULDADE DE MEDICINA**,
em 7 de setembro de 1949

AUDIÇÃO DE DISCOS

Audição de Discos com comentários de **GUSTAVO STERN**
na **ESCOLA POLITÉCNICA**,
em 8 de setembro de 1949.

JOHANNES HOLTFRETER
Prof. de Embriologia Experimental da Univ. de Rochester — N. Y.

“Análise causal do processo de indução nos embriões”.
na **FACULDADE DE FILOSOFIA**,
em 8 de setembro de 1949.

DR. RENATO LOCCHI
Diretor da Faculdade de Medicina da Univ. de São Paulo.

“Condições e Normas para a Investigação e a Publicação Científica em Medicina”
no **CENTRO MÉDICO DE RIB. PRETO**,
em 13 de outubro de 1949.

DR. MILTON SIQUEIRA
(Chefe do Serviço de Divulgação Bibliográfica da Divisão de Difusão Cultural do Departamento de Cultura e Ação Social).

Fundamentos da Pesquisa Bibliográfica.
no **CENTRO MÉDICO DE RIB. PRETO**,
em 13 de outubro de 1949.

PAULINO GUIMARÃES
Prof. da Faculdade de Farmácia e Odontologia.

“Considerações em torno dos Canais Pulpaes”
em **RIBEIRÃO PRETO — SOCIEDADE ODONTOLÓGICA**,
em 14 de outubro de 1949.

TITO LÍVIO FERREIRA
(Prof. da Univ. Católica)

“Imprensa do Brasil na Colônia e no Primeiro Império”
na **ASSOCIAÇÃO DE IMPRENSA E RADIO RIB. PRETO**,
em 16 de outubro de 1949.

FREI RAIMUNDO CINTRA
(da Ordem dos Dominicanos)

“A ARTE Gótica e as Catedrais Medievais”
no **CENTRO DE DEBATES CULTURAI — RIB. PRETO**,
em 17 de out. de 1949.

PAULO DE TOLEDO ARTIGAS
(Diretor da Fac. de Farmácia e
Odontologia)

“A Orientação do Ensino de farmácia
na Faculdade de Farmácia e Odon-
tologia da Universidade de São
Paulo”
em RIB. PRETO — ESCOLA DE
FARMÁCIA E ODONTOLOGIA,
em 18 de outubro de 1949.

PEDRO DE ALMEIDA MOURA
(Prof. da Fac. de Filosofia. — Ca-
deira: Literatura alemã)

3 Conferências sôbre Chopin, Ruy Bar-
bosa e Goethe.
na SOCIEDADE MARILILÂNDIA —
MARÍLIA,
em 25, 26 e 28 de outubro de 1949.

DR. GREGÓRIO TERMANN
(Psiquiatra)

Conferência sôbre Psiquiatria.
no INSTITUTO OSCAR FREIRE —
CAPITAL,
em 13 de outubro de 1949.

DEMÉTRIO AGUILERA MALTA
(Adido Cultural junto à Embaixada
do Equador)

3 Conferências sôbre Literatura His-
pano-Americana
na FACULDADE DE DIREITO
em 24, 25 e 26 de outubro de 1949.

ORQUESTRA UNIVERSITARIA

Concerto em homenagem ao Reitor
no TEATRO UNIVERSITARIO DA
FACULDADE DE MEDICINA,
em 25 de outubro de 1949.

ITALO BOMFIM BETARELLO
(Prof. da Fac. de Filosofia. Ca-
deira: Literatura italiana)

“Poética e Poesia das Origens”

“Poética e Poesia de Dante”

“A Divina Comédia”
no CENTRO CULTURAL DE BAU-
RÚ,
em 27, 28 e 29 de outubro de 1949.

ARTE FOTOGRAFICA

1.º Salão de Arte Fotográfica
GALERIA ITAPETININGA,
em 3 de novembro de 1949.

FREI RAIMUNDO CINTRA
(da Ordem dos Dominicanos)

“Catedrais cristãs da Idade Média”
na BIBLIOTECA MUNICIPAL,
em 7 de novembro de 1949.

ALBERT RAY OLPIN
(Reitor da Universidade de Utah)

“Pesquisas Experimentais nos Estados
Unidos”
na BIBLIOTECA MUNICIPAL,
em 9 de novembro de 1949.

GONZAGUE DE REYNOLD
(Prof. de História e Literatura da
Univ. de Friburgo — Suíça).

“L'Europe et sa formation”
na FACULDADE DE FILOSOFIA
em 10 de novembro de 1949.

GONZAGUE DE REYNOLD
(Prof. de Historia e Litcratura da
Universidade de Friburgo — Suíça)

“L'Universalité de l'histoire”
no MUSEU DE ARTE MODERNA,
em 11 de novembro de 1949.

BENIGNO DI TULLIO
(Prof. da Universidade de Roma —
Cadeira: Criminologia)

ROLAND CORBISIER
(Prof. de Filosofia do Colégio Esta-
dual Presidente Roosevelt)

(**ORQUESTRA UNIVERSITARIA**

MIGUEL REALE — Reitor.

GERALDO DE PAULA SOUZA —
DIÓGENES AUGUSTO CERTAIN
HERMELINO HERBSTER GUSMÃO
EDMUNDO VASCONCELOS — da Uni-
versidade de São Paulo, Prefeitos
e representantes de vários municí-
pios, tais como:

TERRA ROXA, GUARACI, BARRETOS,
BEBEDOURO, GUAÍRA, OLÍMPIA,
COLINA, MORRO AGUDO, CAJOBÍ,
VIRADOURO, MONTE AZUL, PI-
RANGI, PITANGUEIRAS, PONTAL,
MONTE ALTO, JABOTICABAL e TA-
IUVA.

DULCE SALLES CUNHA
(Assistente da Cadeira de Língua
Portuguesa e Brasileira da Fac. de
Filosofia “Sedes Sapientiae” da
Univ. Católica)

ORQUESTRA UNIVERSITARIA

MARIO DA SILVA BRITO
(Escritor)

MAURICE LENZ
(Catedrático de Radiologia Clínica
da Universidade de Colúmbia)

“Pela Redenção do Menor”
na ESCOLA DE POLÍCIA,
em 30 de novembro de 1949.

“Filosofia do Socialismo”
na SOCIEDADE MARILILÂNDIA,
em 11 de novembro de 1949.

“Problemas da Cultura Brasileira”
na SOCIEDADE MARILILÂNDIA,
em 12 de novembro de 1949.

Concerto da Orquestra Universitária, no
TEATRO MUNICIPAL,
em 13 de novembro de 1949.

Membros componentes da mesa redonda
dos debates realizados no Bebe-
douro-Club,
em BEBEDOURO,
em 3 de novembro de 1949,

sobre “HOSPITAL PARA TUBERCULO-
SOS”.

“Visão Panorâmica da Literatura Brasi-
leira”, em 24 de nov. de 1949,

“O Romantismo na Poesia Brasileira”
em 25 de novembro de 1949,

“Recital de Poemas Modernos Brasilei-
ros”, em 26 de nov. de 1949,
realizadas no CENTRO CULTURAL
DE BOTUCATÚ.

Concerto realizado pela Orquestra Uni-
versitária de Concertos em SÃO CAR-
LOS — RADIO S. CARLOS,
em 14 de novembro de 1949.

“Os caminhos do Modernismo” (de
1922 a 1930)
no CENTRO DE DEBATES CULTU-
RAIS — RIB. PRETO,
em 26 de novembro de 1949.

“O tratamento do Cancer do Seio”
no HOSPITAL DAS CLÍNICAS,
em 1 de dezembro de 1949.

- GEOFFREY WILE**
(da Sociedade Brasileira de Cultura Inglesa)
- E. BIZZARRI**
(Adido Cultural da Embaixada Italiana — Prof. de Univ. Européias)
- E. METRAS**
(Cirurgião e pesquisador francês)
- DULCE SALLES CUNHA**
(Assistente da Cadeira de Língua Portuguesa e Brasileira — Univ. Católica)
- GUELFO OSCAR CAMPIGLIA**
(Chefe do Setor de Arte da D. D. Cultural do DCAS)
- MIGUEL REALE**
(Reitor da Univ. de São Paulo)
- FRANCO LOMBARDI**
(Catedrático de História da Filosofia da Univ. de Roma)
- CAETANO DEL VECCHIO**
(Diretor do Instituto de Higiene e Saúde Pública de Nápoles)
- FRANCO LOMBARDI**
(Catedrático de História da Filosofia da Universidade de Roma).
- “Moderna English Theatre”
no MUSEU DE ARTE MODERNA
em 2 de dezembro de 1949.
- “Romanzo della memoria”
no MUSEU DE ARTE MODERNA,
em 2 de dezembro de 1949.
- “Cateterismo Intra-Cardíaco”
no HOSPITAL DAS CLÍNICAS,
em 2 de dezembro de 1949.
- “Cirurgia do pulmão encarcerado”
no HOSPITAL DAS CLÍNICAS,
em 3 de dezembro de 1949.
- “Uma nova Técnica operatória”
no HOSPITAL DAS CLÍNICAS,
em 5 de dezembro de 1949.
- “Estética literária”
na SOCIEDADE MARILILÂNDIA,
em 1 de dezembro de 1949.
- “Artes plásticas”
na SOCIEDADE MARILILÂNDIA,
em 2 de dezembro de 1949.
- “A Universidade e o interior do Estado”
(encerramento dos cursos em 1949
de Marília,
na SOCIEDADE MARILILÂNDIA —
MARÍLIA,
em 2 de dezembro de 1949.
- “Caráter da Filosofia nos últimos 100
anos”
na BIBLIOTECA MUNICIPAL,
em 5 de dezembro de 1949.
- “A Brucelose e o seu tratamento”
na FACULDADE DE MEDICINA VE
TERINÁRIA,
em 5 de dezembro de 1949.
- Mesa Redonda na FACULDADE DE HI
GIENE E SAÚDE PÚBLICA,
em 6 de dezembro de 1949.
- “Significado do Pensamento Moderno”
na BIBLIOTECA MUNICIPAL,
6 de dezembro de 1949
- “Polêmicas sobre Cinema na Italia”
no MUSEU DE ARTE MODERNA,
em 7 de dezembro de 1949.

JORNAL FALADO DE LITERATURA CONTEMPORÂNEA

Uma iniciativa que encontrou logo a melhor acolhida nos meios intelectuais e no público de São Paulo, foi o “Jornal falado de literatura contemporânea”, destinado a informar sôbre as novidades de maior relevo nas várias literaturas estrangeiras, num comentário geral e oportuno a respeito de novas obras e novos autores, assinalando ao mesmo tempo as tendências da literatura contemporânea.

Inaugurado em dezembro último, o “Jornal falado de literatura contemporânea” promoveu as seguintes palestras no Museu de Arte Moderna:

- “Modern English Theatre”, pelo Prof. Geoffrey Wile;
- “G. B. Angioletti, romanzo della memoria”, pelo Prof. E. Bizarri;
- “American book notes”, pelo Dr. Montgomery Merrymann e
- “Panorama sintético de la moderna poesia argentina”.

E R R A T A

Na página	em vez de	leia-se:
6, 1ª linha	considerados	considerado
11, 1ª alínea, 5ª linha	(suprima-se)	
11, 1ª alínea, 7ª linha	de que	do que
13, 2ª alínea, 7ª linha	(τὸ ἴδου)	(τὸ ἴσον)
15, 2ª alínea, 8ª linha	sua	suas
22, nota 24, 5ª linha	Instituzioni	Istituzioni
27, 2ª alínea, 4ª linha	religioso-político	político religioso
27, nota 31, 2ª linha	Derecho	direito
27, nota 31, 2ª linha	famíliasà	famílias"
28, alínea 3, 4ª linha	opinião	opiniões
31, alínea 2, 5ª linha	distinções	as distinções
40, 4ª alínea, 11ª linha	pleinament	pleinement
41, 2ª alínea, 1ª linha	infécond	inféconde
42, 2ª alínea, 1ª linha	ao XIIIº	au XIIIe
42, 2ª alínea, 7ª linha	l'intelect	l'intellect
44, 3ª alínea, 2ª linha	"Toute	"Toutes
45, 6ª linha	l'instaint	l'instant
45, 3ª alínea, 4ª linha	ao delà	au delà
48, 1ª alínea, 1ª linha	vida e que	vida, os quais
48, 1ª alínea, 2ª linha	resultariam insignificante	seriam insignificantes
49, 1ª alínea, 8ª linha	obras.	obras:
49, 3ª alínea, 1ª linha	Kierkegaard	Kierkegaard?
49, 5ª alínea, 2ª linha	hebeliana	hegeliana
50, 1ª alínea, 15ª linha	possibilidades	possibilidades
50, 2ª alínea, 7ª linha	Aegel	Hegel
54, 1ª alínea, 7ª linha	mesmo	(suprima-se)
56, 1ª linha	que êle	que a êle
56, 3ª alínea, 3ª linha	transcedentais	transcendentais
59, 3ª linha	FIGUEREDO	FIGUEIREDO

Por motivo de força maior e muito a nosso pesar, o texto do estudo **Shakespeare e Garrett** não pôde ser revisto pelo Prof. **FIDELINO DE FIGUEIREDO**. Não são, pois, de sua responsabilidade as incorreções tipográficas do mesmo texto, nem a falta dos documentos, que o autor se reservava para intercalar, quando fizesse a revisão das provas.

60, 21ª linha	e dentro	adentro
61, 1ª linha	aquele	àquele
61, 1ª alínea, 10ª linha	"plusus	"pulsus
61, 1ª alínea, 12ª linha	distigue	distingue
61, 1ª alínea, 14ª linha	versos	verso
62, 17ª linha	convivia	convivida
62, 17ª linha	pireneus	Pireneus
62, 23ª linha	Autobiographies	Autobiographie
62, 24ª linha	To-be-or	To be or
63, 1ª alínea, 2ª linha	dois	três
62, 26ª linha	citait	citoit
63, 1ª alínea, 3ª linha	Figueiredo e	Figueiredo,
63, 1ª alínea, 3ª linha	Alorna,	Alorna e José Anastácio da Cunha
65, 16ª linha	humildes.	humildes a leitura do Belo.

Na página	em vez de	leia-se:
65, 1ª alínea, 6ª linha ...	vol.)	vol. XI, 1918).
66, 2ª linha	literatura	leitura
66, 1ª alínea, 4ª linha ...	Portugal.	Portugal (V. os trabalhos de Menéndez y Pelayo, R. Tobler e Millé-Giménez).
66, 2ª alínea, 3ª linha ...	forma	formam
66, 3ª alínea, 1ª linha ...	1889	1899
67, 3ª alínea, 3ª linha ...	Figueiredo	Figueiredo
69, 3ª alínea, 14ª linha ...	par	para
70, 3ª alínea, 1ª linha ...	noticias	noticia
70, 4ª alínea, 6ª linha ...	Etratford	Stratford
71, 2ª alínea, 1ª linha ...	VII Camões	VII de Camões
73, 21ª linha	acompanhavam	acompanham
73, 1ª alínea, 7ª linha ...	poética dêle	poética do dêle
73, 11ª linha	mistizadores	mitizadores
74, 4ª linha	Garret	Garrett
74, 1ª alínea, 4ª linha ...	Garret	Garrett
77, 2ª alínea, 7ª linha ...	um	um herói
77, antepenúltima linha ..	solidão	soidão
78, 1ª alínea, 5ª linha ...	"Portugueses	"Portuguese
80, 2ª alínea, 3ª linha ...	do	ao
81, 17ª linha	demonaco	demonfaco
83, 21ª linha	um	em
83, 1ª alínea, 1ª linha ...	transposição	transposição
85, 1ª alínea, 2ª linha ...	universais	univerbais
86, 2ª alínea, 2ª linha ...	iago	Iago
87, 18ª linha	paradouxo	paradoxo
89, 2ª alínea, 2ª linha ...	"sacto"	"saco"
92, 2ª alínea, 2ª linha ...	Aritóteles	Aristóteles
93, 2ª alínea, 6ª linha ...	poea	poeta
93, 3ª alínea, 5ª linha ...	seis	três
93, 3ª alínea, 11ª linha ..	Desta	Esta
94, 2ª linha	1843	1845
94, 1ª alínea, 4ª linha ...	educaçal	educação
95, 22ª linha	lhes	lhes
96, antepenúltima linha ..	frases	fases
97, 24ª linha	Feliz	Felix
99, nota 3, 8ª linha	devia	devi
99, nota 9, 7ª linha	algumas	valiosas
99, nota 9, 7ª linha	B. Boxer	R. Boxer
102, 1ª alínea, 7ª linha ...	carasteristica	característica
125, 2ª alínea, 16ª linha ...	abtrata!	abstrata
127, 17ª linha	imperfeito... con-	(suprima-se)
127, 18ª linha	dência	por não esgotar a idéia mesma, é formal, ou seja a coinci-
167, 36ª linha	capacidade	capacidad
167, 36ª linha	inmediata	immediata

Indústria Gráfica José Magalhães Ltda., à Rua Spartaco, 215 Lapa - S. Paulo

- Solicita-se permuta.
- On demande l'échange.
- We ask for exchange.
- Man bittet um Austausch.