



VI COLÓQUIO

PENSADORES BRASILEIROS

Paulo Margutti
(Org.)

Em Comemoração ao Centenário da
Semana de Arte Moderna de 1922



No período de 24 a 26 de agosto de 2022, realizou-se, sob o patrocínio da FAJE, o evento intitulado 100 anos da Semana de Arte Moderna (1922-2022): repercussões na Filosofia e na Teologia do Brasil. A parte relativa às repercussões na filosofia ficou a cargo do VIº Colóquio Pensadores Brasileiros e a parte relativa às repercussões na teologia ficou a cargo do IVº Colóquio Interfaces. Os dois eventos foram realizados na mesma data, sob a forma de uma promoção conjunta, com o objetivo de tornar mais visível e mais vívida a comemoração do centenário da Semana de Arte Moderna, considerada um marco na história cultural do Brasil. O VI Colóquio Pensadores Brasileiros, que contou com a colaboração do Grupo de Estudos de Filosofia do Brasil (Grupo FIBRA), ocupou a parte da manhã dos dias indicados, tendo constado de três painéis filosóficos, contando com dois palestrantes em cada um deles. O IVº Colóquio Interfaces ocupou, nos dias indicados, a parte da tarde, para comunicações, e a parte da noite para três painéis teológicos, contando com dois palestrantes em cada um deles. Os painéis foram realizados online pelo canal da FAJE no youtube. As gravações continuam disponíveis para visualização por parte dos interessados.



editora *fi*.org



VI COLÓQUIO PENSADORES BRASILEIROS

Comitê Editorial da Série COLÓQUIOS PENSADORES BRASILEIROS

Álvaro Mendonça Pimentel (FAJE)

João Augusto Mac Dowell (FAJE)

Elton Vitoriano Ribeiro (FAJE)

Delmar Cardoso (UNICAP)

Carlos Roberto Drawin (FAJE)

Cláudia Maria Rocha de Oliveira (FAJE)

Ivan Domingues (UFMG)

José Raimundo Maia Neto (UFMG)

Bruno Petersen (FAJE)

Édil Guedes (FAJE)

Paulo Margutti (FAJE)

Pedro Gontijo (Unb)

Evaldo Sampaio (Unb)

José Maurício de Carvalho (UFSJ)

José Crisóstomo de Souza (UFBA)

Lúcio Álvaro Marques (UFTM)



Grupo Fibra – MG

VI COLÓQUIO PENSADORES BRASILEIROS

EM COMEMORAÇÃO AO CENTENÁRIO DA
SEMANA DE ARTE MODERNA DE 1922

Organizador
Paulo Margutti



Diagramação: Marcelo A. S. Alves

Capa: Lucas Margoni



A Editora Fi segue orientação da política de distribuição e compartilhamento da Creative Commons Atribuição-Compartilhual 4.0 Internacional https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR



O padrão ortográfico e o sistema de citações e referências bibliográficas são prerrogativas de cada autor. Da mesma forma, o conteúdo de cada capítulo é de inteira e exclusiva responsabilidade de seu respectivo autor.

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

MARGUTTI, Paulo (Org.)

VI Colóquio Pensadores Brasileiros [recurso eletrônico] / Paulo Margutti (Org.) -- Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2022.

196 p.

ISBN: 978-65-5917-642-7

DOI: 10.22350/9786559176427

Disponível em: <http://www.editorafi.org>

1. Filosofia; 2. Brasil; 3. Colóquio; 4. Pensadores Brasileiros; 5. Jesuítas; I. Título.

CDD: 100

Índices para catálogo sistemático:

1. Filosofia 100

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO

Paulo Margutti

9

1

DO MODERNISMO DE 1922 À PANDEMIA DE 2022

Pedro Duarte

14

2

ANÍSIO, FREIRE E OSWALD. EDUCAÇÃO COMO MODO DE VIDA

Filipe Ceppas

30

3

AS IDEIAS FILOSÓFICAS DE GRAÇA ARANHA EM A ESTÉTICA DA VIDA

Paulo Margutti

51

4

AS IDEIAS DE PAULO PRADO

Rodrigo Marcos Jesus

102

5

AS CONVERSÕES DE ALCEU AMOROSO LIMA: ENTRE JACKSON DE FIGUEIREDO E JACQUES MARITAIN

Cândido Moreira Rodrigues

121

6

DRUMMOND E A MÁQUINA DO MUNDO MODERNO

Alécio Donizete

157

SOBRE OS AUTORES

194

INTRODUÇÃO

Paulo Margutti

No período de 24 a 26 de agosto de 2022, realizou-se, sob o patrocínio da FAJE, o evento intitulado *100 anos da Semana de Arte Moderna (1922-2022): repercussões na Filosofia e na Teologia do Brasil*. A parte relativa às repercussões na filosofia ficou a cargo do VIº Colóquio Pensadores Brasileiros e a parte relativa às repercussões na teologia ficou a cargo do IVº Colóquio Interfaces. Os dois eventos foram realizados na mesma data, sob a forma de uma promoção conjunta, com o objetivo de tornar mais visível e mais vívida a comemoração do centenário da Semana de Arte Moderna, considerada um marco na história cultural do Brasil. O VI Colóquio Pensadores Brasileiros, que contou com a colaboração do Grupo de Estudos de Filosofia do Brasil (Grupo FIBRA), ocupou a parte da manhã dos dias indicados, tendo constado de três painéis filosóficos, contando com dois palestrantes em cada um deles. O IVº Colóquio Interfaces ocupou, nos dias indicados, a parte da tarde, para comunicações, e a parte da noite para três painéis teológicos, contando com dois palestrantes em cada um deles. Os painéis foram realizados online pelo canal da FAJE no youtube. As gravações continuam disponíveis para visualização por parte dos interessados.

Seguindo uma tradição que se estende já por seis eventos anuais, o Colóquio Pensadores Brasileiros, além das gravações no youtube, tem publicado uma *Coletânea de Textos* relativos às palestras proferidas

durante o evento. A programação do VI Colóquio Pensadores Brasileiros em comemoração da Semana de Arte Moderna foi a seguinte:

1º dia (24/08/2022):

10:00 h – *A Semana de Arte Moderna e as ideias de Graça Aranha* – palestra de Paulo Margutti (FAJE)

10:30 h – *De 1922 a 2022: O Modernismo, a pandemia e o futuro* – palestra de Pedro Duarte de Andrade (PUC-RJ)

11:00 h: perguntas dos interessados.

Endereço no canal do youtube: <https://www.youtube.com/watch?v=nLDsm1amgq4>

2º dia (25/08/2022):

10:00 h – *As ideias de Paulo Prado* – palestra de Rodrigo Marcos de Jesus (UFMT)

10h30 h – *Carlos Drummond de Andrade e a Semana de 1922* – palestra de Alécio Donizete da Silva (UFMT)

11:00 h: perguntas dos interessados.

Endereço no canal do youtube: <https://www.youtube.com/watch?v=ToLYRCcN-JbU>

3º dia (26/08/2022):

10:00 h – *Anísio, Freire e Oswald. Educação como modo de vida* – palestra de Filipe Ceppas de Carvalho e Faria (UFRJ)

10:30 h – *As conversões de Alceu Amoroso Lima* – palestra de Cândido Moreira Rodrigues (UFMT)

11:00 h: perguntas dos interessados.

Endereço no canal do youtube: <https://www.youtube.com/watch?v=ToLYRCcN-JbU>

Os textos correspondentes às palestras acima indicadas apresentam e discutem ideias filosóficas de autores ligados à Semana de Arte Moderna. Sobre cada um deles, temos a oferecer as informações que seguem.

Pedro Duarte de Andrade, em *Do modernismo de 1922 à Pandemia de 2022*, procura mostrar que o Modernismo brasileiro tem ligações com a filosofia, através dos trabalhos de Graça Aranha, Paulo Prado, Mário de Andrade e Oswald de Andrade, todos preocupados com a caracterização da nossa brasilidade. Passando para 2022, cem anos depois da Semana de Arte Moderna, Pedro Duarte leva em conta a Pandemia e sua rápida disseminação pelo mundo, em virtude do processo de globalização. E argumenta que a parte doutrinária do Modernismo brasileiro envelheceu. O Brasil já tem agora um lugar no concerto das nações, embora essa inserção seja problemática e contraditória, gerando o medo de que o progresso possa conduzir à ruína da humanidade.

Filipe Ceppas, em *Anísio, Freire e Oswald – Educação como modo de vida*, apresenta algumas ideias de dois dos mais importantes filósofos da educação no país, ou seja, Anísio Teireira e Paulo Freire, focalizando sobretudo o conceito de *modo de vida* em cada um deles. Depois disso, Ceppas faz um contraponto com as ideias de Oswald de Andrade, apresentando-o como um “ponto fora da curva” na história das ideias pedagógicas brasileiras, numa espécie de desdobramento pedagógico da antropofagia oswaldiana.

Paulo Margutti, no texto introdutório sobre *As ideias filosóficas de Graça Aranha em A Estética da Vida*, faz inicialmente uma pequena apresentação da Semana de 1922 e das relações desse autor com a mesma. Margutti passa em seguida para a apresentação das ideias de Aranha nessa sua principal obra, mostrando a estrutura da mesma e as principais doutrinas nela defendidas. Ao final, Margutti desenvolve uma pequena discussão de algumas das ideias de Aranha em *A Estética da Vida*, mostrando sua originalidade e suas ligações com autores da época, como Tobias Barreto, Silvio Romero, Eduard von Hartmann e Thomas

Buckle, entre outros. A intenção do texto de Margutti é despertar o interesse do leitor para um melhor conhecimento desse pensador brasileiro que se acha esquecido entre nós.

Rodrigo Marcos de Jesus, no texto introdutório sobre *As ideias de Paulo Prado*, nos oferece informações sobre o *Retrato do Brasil*, a obra mais importante deste autor da época da Semana de Arte Moderna. Em seu texto, Rodrigo faz inicialmente um apanhado da vida de Paulo Prado, expõe a seguir o conteúdo de *Retrato do Brasil*, abordando a sua estrutura e o seu esquema interpretativo para compreensão da formação do nosso país, e ao final apresenta algumas das críticas mais significativas a esta obra clássica do escritor paulista.

Cândido Moreira Rodrigues, em *As conversões de Alceu Amoroso Lima*, nos apresenta um histórico das conversões pelas quais esse importante autor católico brasileiro passou no períodos entre as décadas de 1920 e 1940. Rodrigues desenvolve um percurso que se inicia com a conversão de Amoroso Lima ao catolicismo em 1928, avança com o projeto político-religioso católico dos anos de 1930 e chega à influência exercida por Jacques Maritain sobre ele, envolvendo a segunda conversão do brasileiro e o projeto de criação do Partido Democrata Cristão no país. Rodrigues procura mostrar que Amoroso Lima, a partir de sua conversão ao catolicismo em 1928, caminhou inicialmente em direção ao pensamento conservador e autoritário no país, mas, por volta de 1946, passou por uma nova conversão, agora em direção progressista, a favor da liberdade e da democracia.

Alécio Donizete da Silva, em *Drummond e a máquina do mundo moderno*, discute aspectos da obra desse poeta em sua relação com a Semana de Arte Moderna, com base no poema *A máquina do mundo*, de 1951. Alécio reconhece que em 1922 Drummond tinha apenas 22 anos e

sua participação no evento foi a de um expectador à distância. Mesmo assim, Drummond se tornou um ícone do modernismo brasileiro, o que levou Alécio a destacar a fase madura do poeta, que coincidiu com a segunda fase madura do movimento de vanguarda. O texto de Alécio tenta verificar se Drummond pode ser visto como um poeta-pensador modernista, determinando qual relação existe entre sua obra e a modernidade em geral e a Semana de Arte Moderna em particular. Na realização dessa tarefa, Alécio coteja diversos poemas de Drummond, tomando como referência o já mencionado poema *A máquina do mundo*, que inclusive inspira o título de seu texto.

O formato dos textos foi adaptado às normas das *Coletâneas* anteriores e por este motivo eles não incluem resumos nem abstracts, que foram substituídos pelas informações fornecidas acima. Os dados relativos aos diversos autores e seus respectivos endereços de email se encontram no fim da presente publicação.

Antes de passarmos aos textos propriamente ditos, aproveitamos a oportunidade para agradecer aos membros do IV Colóquio Interfaces pela colaboração no evento conjunto, aos palestrantes que abrilhantaram o evento, aos membros do Comitê Editorial que se dispuseram a fornecer pareceres a respeito dos textos a serem publicados e principalmente à FAJE, por ter sempre prestigiado as edições do Colóquio Pensadores Brasileiros e por ter financiado a edição da presente *Coletânea*.

1

DO MODERNISMO DE 1922 À PANDEMIA DE 2022

*Pedro Duarte*¹

Nem sempre a filosofia está onde esperamos. Ela pode nos surpreender em formas, espaços, momentos, movimentos, autores, ideias, tons ou suportes nos quais jamais considerávamos que ela estaria presente. Já Aristóteles, na Grécia antiga, afirmava, por exemplo, que o mitólogo estava próximo do filósofo e que a arte teria quinhão filosófico, ou seja, que tanto na mitologia quanto na poesia poderíamos, ainda que obliquamente, achar a filosofia. Isso era dito mesmo no começo da história do Ocidente, quando a filosofia, então nascente, precisava firmar sua identidade e, por isso, várias vezes atacava violentamente outros discursos ou formas de pensar diferentes dela, como justamente a mitologia e a poesia, conforme está documentado em diversas páginas de Platão; de quem, nesse sentido, discordava o antigo discípulo Aristóteles. Já em sua origem, a filosofia dividia-se entre conquistar para si uma identidade pura contra outros discursos e acolher que seu espírito poderia encontrar moradas diferentes.

Ora, passados mais de dois mil e quinhentos anos, hoje, em 2022, quando a filosofia tem atrás de si uma longa e pujante tradição, há menos necessidade de uma definição sua – conforme Platão gostaria – que a separe peremptoriamente de outros saberes, como o da arte. Se no século V antes de Cristo poderia fazer sentido que uma forma de pensamento ainda incipiente, como a filosofia, precisasse se distinguir

¹ PUC-Rio

de outras mais antigas como a poesia, já no século XXI, após essa forma ter se firmado historicamente, tal necessidade se dissipou. E a filosofia pode ser encontrada, agora, misturada em outras formas de pensar. O pensamento filosófico contemporâneo acha casas para habitar fora do terreno que lhe era prescrito na tradição. Nessas novas casas, a filosofia tem um andar diferente, ocupa espaços de outro modo, arruma e desarruma seu entorno.

Proponho, assim², considerar que o Modernismo no Brasil foi uma casa que, embora construída no terreno da arte, era habitada também pela filosofia. Essa hipótese é amparada por duas razões: uma é a presença, relevante embora subestimada, de autores cujas obras são teóricas no Modernismo, como o filósofo Graça Aranha e o historiador Paulo Prado; outra é que seus mais famosos líderes, Mário de Andrade e Oswald de Andrade, ainda que tenham sido grandes poetas e romancistas, foram também críticos que elaboraram – em resenhas, ensaios ou manifestos – intelectualmente um modo de pensar, em especial um modo de pensar a modernização da arte e do Brasil.

Esse pensamento modernista brasileiro era brasileiro não somente por causa da nacionalidade de seus autores, mas porque eles fizeram do Brasil a questão fundamental a se pensar. Graça Aranha escreve em *A estética da vida*, de 1921, que o brasileiro “é um perpétuo desterrado”, e que se teria a impressão de que “deixou as suas raízes em outras paragens” (ARANHA, 1968, p. 620), antecipando a famosa frase de Sérgio Buarque de Holanda, em *Raízes do Brasil*, segundo a qual seríamos “desterrados em nossa própria terra” (BUARQUE DE HOLANDA, 1995, p. 31). Paulo Prado, em 1928, publicou um *Retrato do Brasil*, no qual o país que

² Retomarei em alguns momentos do artigo, em uma nova articulação e com outra preocupação agora, o que propus nesse mesmo sentido, em 2014, no meu livro *A palavra modernista: vanguarda e manifesto*.

se vê é melancólico: “numa terra radiosa, vive um povo triste” (PRADO, 2000, p. 29). Os dois tentavam diagnosticar problemas a serem superados pelo Brasil: desterro e passividade. É fácil notar sua relevância no Modernismo: Graça Aranha fez a palestra de abertura da Semana de Arte Moderna de 1922, articulada financeiramente por Paulo Prado, autor do prefácio da *Poesia Pau-Brasil*, de Oswald, e cujo *Retrato do Brasil* inspirou o *Macunaíma*, de Mário.

Por sua vez, Oswald de Andrade e Mário de Andrade, portanto, também estavam atentos ao Brasil. Desde cedo, os modernistas brasileiros estiveram preocupados com o país em que viviam e com a situação da arte nele. Tão cedo que não eram ainda modernistas, ou seja, o grupo de vanguarda ainda nem tinha se formado. O caso de Oswald de Andrade é eloquente. Em 1915, ele publica, em *O pirralho*, um texto chamado “Em prol de uma pintura nacional”. Faz um elogio da pintura de Almeida Júnior, que, embora não fosse um gênio, resolvia bem a possibilidade de uma arte brasileira. Telas como *O violeiro* e *Caipira picando fumo* teriam mais a ensinar do que outras que, embora feitas no Brasil, nada tinham de brasileiras, tão versadas que eram em técnicas de fora, que artistas aprendiam através de viagens com bolsas do governo. Mas, na sua volta, reclamava Oswald, nada mais conseguiam ver do próprio país.

Diante da paisagem o nosso homem choca-se então (...) – Oh! isto não é paisagem! Que horror, olhe aquele maço de coqueiros quebrando a linha de conjunto! Não percebe ele da paisagem senão a noção polida e calma. E porque se impressionou nas suas vilegiaturas pela França, onde o contato secular da terra com o homem fez tudo cultivado, reduzido à expressão complacente, ajardinado por assim dizer, ei-lo tomando-se de pavor diante da nossa natureza tropical e virgem, que exprime luta, força desordenada e vitória contra o mirrado inseto que a quer possuir. No entanto, daí quanta sugestão exuberante, violentamente emotiva, não poderia dar a

temperamentos de escolha a chance de criar uma grande escola de pintura nacional (OSWALD DE ANDRADE, 1992, p. 142).

Tal preocupação com a brasilidade da arte sempre esteve presente nos esforços modernistas, embora sua intensidade variasse. Se ela arrefeceu um pouco na passagem da década de 1910 para a de 1920, quando se privilegiava o contato com as vanguardas europeias a fim de quebrar a tendência tradicionalista da arte no Brasil, ela voltou, porém, com força a partir de 1924. O marco foi o *Manifesto da Poesia Pau-Brasil*, de Oswald de Andrade. Não bastava importar, era preciso ter o objetivo de exportar a arte do país. Daí a referência ao pau-brasil, primeira matéria de comércio que o país exportara. Se o trabalho da geração modernista tinha sido “acertar o relógio do império da literatura nacional”, afirmava Oswald, “o problema agora é outro” – e o outro problema, completa, “é ser regional e puro em sua época” (OSWALD DE ANDRADE, 1995, p. 44). Orientava-se o Modernismo para dentro – ainda que para achar aí o que exportar. Feita a atualização estética no tempo do relógio internacional, agora era preciso voltar-se mais para o espaço da terra nacional.

A poesia existe nos fatos. Os casebres de açafrão e de ocre nos verdes da Favela, sob o azul cabralino, são fatos estéticos. O Carnaval no Rio é o acontecimento religioso da raça. Pau-Brasil. Wagner submerge ante os cordões de Botafogo. Bárbaro e nosso. A formação étnica rica. Riqueza vegetal. O minério. A cozinha. O vatapá, o ouro e a dança (OSWALD DE ANDRADE, 1995, p. 41).

Essa abertura do manifesto indica que a arte brasileira procurada não estava nas obras consagradas que o país produzira, pois “a poesia anda oculta nos cipós maliciosos da sabedoria” (OSWALD DE ANDRADE,

1995, p. 41). Oswald não cita nem quadros e nem literatura. Prefere, ao contrário, a vida popular da cultura do Brasil, pois a poesia existe mesmo é nos fatos, e não na sabedoria livresca que as elites nacionais importam. Se a tradição poética oficial era adulterada e artificial, distante do próprio país, desterrada e triste, a cultura popular era diferente. Seus fatos tornam-se, a partir daí, matéria do Modernismo. São casebres de açafrão e de ocre nos verdes da favela que dão o caldo estético brasileiro. É o Carnaval que se apropria da arte estrangeira. Eis onde estaria a originalidade nativa.

O curioso, porém, é que a redescoberta do Brasil começara paradoxalmente nas viagens à Europa, como a de 1923, do casal “Tarsiwald” (a expressão é de Mário de Andrade). “Oswald de Andrade, numa viagem a Paris, do alto de um atelier da Place Clichy – umbigo do mundo – descobriu, deslumbrado, a sua própria terra”, notou Paulo Prado num prefácio para *Pau-Brasil*, “a volta à pátria confirmou, no encantamento das descobertas manuelinas, a revelação surpreendente de que o Brasil existia” (PRADO, in ANDRADE, 1995, p. 67) Se, por um lado, contrabandeava saudades de Paris ao chegar em Santos (OSWALD DE ANDRADE, 1971, pp. 150-1), uma vez na Europa já cantava Oswald o desejo de regresso a pátria (OSWALD DE ANDRADE, 1971, p. 144). Saía do Brasil, para nele entrar. E sua viagem a Minas se iniciara em Paris. O poeta romântico alemão Novalis, mais de um século antes, observara o “quão relativo é o sair e entrar”, ao explicar que “entrar é propriamente sair – uma retomada da figura inicial” (NOVALIS, 2001, p. 63). Para Oswald, a experiência do estranhamento com o familiar, causada pela saída, o fez voltar ao que era seu, o Brasil, como se o distante o despertasse para o próximo, como se o outro o trouxesse a si mesmo. Segundo o crítico Antonio Candido, Oswald era, assim, um viajante, pois

viajar, para ele, é não apenas buscar coisas novas, mas purgar as lacunas da sua terra (...). Porque a viagem era também um meio de conhecer e sentir o Brasil sempre presente, transfigurado pela distância. (...) Daí, na sua obra, certa reversibilidade Brasil-Europa, que esclarece o sentido da viagem como experiência do espírito e do sentimento nacional. (...) A viagem para ele foi isto: translação mágica de um ponto a outro, cada partida suscitando a revelação de chegadas que são descobertas (CÂNDIDO, 1977, p. 54).

Indo, Oswald vinha. Saindo, entrava. Viajando, era. Portanto, aquela alcunha de pau-brasil não atendia a nenhum nacionalismo xenófobo. Mário de Andrade, ainda que não se alinhasse completamente com as formulações de Oswald, tinha uma empreitada comum. Essa empreitada era abraçar o Brasil, para ele deixar de ser tristemente desterrado. Mário fez várias viagens dentro do Brasil. Como “turista aprendiz”, foi ao Norte e ao Nordeste, pesquisando etnograficamente os costumes, as lendas e os mitos dessas regiões, em uma experiência antropológica de ampliação do que ele, até então, entendia por Brasil. Quanto mais o conhecia, porém, menos o atrelava a um patriotismo como “camisa-de-força que muitos vestem” (MÁRIO DE ANDRADE, 1976, p. 248). Pelo contrário, seu objetivo final era integrar o que chamou de “concerto internacional” (MÁRIO DE ANDRADE, 1972, p. 57), com uma perspectiva cosmopolita.

Tal proposta foi a marca da Semana de Arte Moderna de 1922, a famosa Semana de 22. O ímpeto cosmopolita de incorporar as linguagens estrangeiras ao repertório da arte no Brasil foi acompanhado, em seguida, da consciência de que também era necessário conhecer o próprio Brasil, cujas vastidão territorial e diversidade cultural não eram familiares. Para Mário de Andrade, por exemplo, tão enraizado em São Paulo, seria preciso um esforço para compreender o Brasil e seus brasis.

Desse modo, a Semana de 22 – que agora completa seu centenário – passou à história portando um duplo sentido na cultura do Brasil: de um lado, consumava o impulso cosmopolita de internacionalização; de outro lado, a partir dela começava o esforço de pesquisa da nacionalidade.

Daí derivou não apenas uma aventura estética, mas a formulação do mais duradouro ideário de Brasil que conhecemos – é o ideário modernista. Nele, buscava-se uma integração original ao mundo ocidental, o que para se realizar exigia, de um lado, a modernização contemporânea com ênfase no futuro, mas, de outro lado, a pesquisa histórica da cultura com ênfase no passado. Era nesse contexto que a ação de vanguarda das artes no Modernismo entendia a si própria – para superar o desterro de que falava Graça Aranha e vencer a tristeza de que falava Paulo Prado a respeito do Brasil.

Vanguarda é um termo de origem militar, designa as tropas avançadas no espaço do terreno, o destacamento precursor que abre o caminho para o resto do exército na retaguarda. Importada para o vocabulário político, e depois cultural, vanguarda tornou-se a metáfora moderna para os que vão à frente, não tanto no espaço quanto na história. Vanguardas querem movimento, e seus manifestos deveriam fulminar contra os que se opõem a ele. No *Manifesto antropófago*, de Oswald de Andrade, “contra” é a palavra mais usada. Essa negatividade era fundamental para a forma do manifesto, uma vez que ele devia, sendo de vanguarda, negar uma tradição determinada com o objetivo de instituir o futuro novo que se encontra entravado pelo academismo do passado. O termo que designou a expectativa modernista no Brasil era “revolução”.

É pois o academismo, a imitação servil, a cópia sem coragem, sem talento que forma os nossos destinos, faz as nossas reputações, cria as nossas glórias de praça pública. E contra isso levantou-se o chamado futurismo paulista (...). Que pretendemos nós? (...) Façamos nós a revolução heroica e forcemos o andar lerdo dos intelectuais brasileiros (OSWALD DE ANDRADE, 1992, p. 20).

Chamando o que viria a ser o Modernismo ainda de “futurismo paulista”, Oswald não se acanha. Exibe a pretensão revolucionária de fazer o tempo correr mais depressa, pois o passo lento dos intelectuais brasileiros nos manteria no âmbito acadêmico da arte já consagrada e medrosa. Mas, medo de quê? Medo de arriscar uma arte nova, desbravadora, experimental. Medo, em suma, do novo. O Modernismo pode não ter sido parte do movimento futurista, mas pertence ao “momento futurista” (POGGIOLI, 1968) no alvorecer do século XX. O ataque ao tradicionalismo acadêmico arma-se, pois ele obstaculiza o novo, as iniciativas diferentes e joviais. Manifestos são escritos para se travar uma briga – algo deve ser destruído, vencido. Este “algo” é o passadismo, representado por instituições como a Academia Brasileira de Letras e a Escola Nacional de Belas-Artes.

Na abertura da Semana de 22, Graça Aranha cogitou até, de modo otimista, que o Brasil – sendo ainda uma nação muito jovem em relação à conquista de sua independência política, ocorrida em 1822 e que na época completava apenas seu primeiro centenário – tinha a vantagem de, ao se direcionar para o futuro, carregar menos peso vindo do seu passado. Seu argumento era que, “como não temos felizmente a pérfida sombra do passado para matar a germinação, tudo promete uma admirável florada artística” (ARANHA, 1997, p. 286). O filósofo, em particular, acreditava que assim, em breve, poderíamos achar uma integração

entre o povo e a terra, enraizando-nos no país ao satisfazer a alma brasileira, de um lado, e nos comunicando com o universo inteligente, de outro lado. Historicamente, com pouco passado atrás de si, um futuro parecia ainda em aberto para a formação do Brasil e sua modernização em contato com o Ocidente através da arte.

Para Mário, está claro, a justificativa do posicionamento modernista vem de uma ideia de história, segundo a qual existe uma “evolução da poesia”. Se a história evoluiu, os parnasianos estão no passado, e devem morrer, enquanto os modernistas estão no futuro, e devem viver. Eis porque a disputa artística entre a poesia regrada do Parnasianismo e a poesia livre do Modernismo tornou-se uma disputa também no tempo, entre as forças do passado e as forças do futuro. Para empregar o termo mais preciso, a vanguarda brasileira voltava-se não contra o passado, mas sim contra o que se chamou de passadismo. E o fazia em nome da vida moderna, da cidade moderna e do homem moderno. Daí que, em diversas ocasiões, o Modernismo tenha sido – se não estética, ao menos historicamente – um futurismo contra um passadismo, ou seja, contra as fórmulas que prendiam o passado em um molde. É que, conforme percebera Paulo Prado,

o mundo já está cansado das fórmulas do passado; em toda a parte, em todos os terrenos – na estética da rua, no anúncio, nos reclames, nos jornais ilustrados, nas gravuras, na mobília, na moda – com uma alegria iconoclasta e juvenil se quebram os antigos moldes e desaparecem as velhas regras, pesadas como guilhões (PRADO, 1972, p. 88).

Por isso, desde o começo, o Modernismo rompeu com a atitude mimética diante do passado, mas isso é distinto de abandoná-lo. “O passado é lição para se meditar, não para reproduzir” (MÁRIO DE

ANDRADE, 1993, p. 75), afirmava Mário de Andrade em 1922, no *Prefácio interessantíssimo*. O passado não seria eliminado, superado. Seria pensado. Depois dos primeiros anos do Modernismo, a rebeldia foi afastada, porque teria cumprido o objetivo. Os protagonistas achavam que a ruptura fora alcançada. O sentido destrutivo devia ser acompanhado do sentido construtivo então, ou o Modernismo correria um risco de acabar igual ao Futurismo que “ficou matando o luar até agora e não achou uma saída humanamente artística”, afirma Mário. Bem-humorado, diz que o Futurismo levou nota zero.

A revolta é uma quebra de tradição, a revolta acabou, a tradição continua evoluindo. Todo mundo dormia na pasmaceira da nossa literatura oficial, nós gritamos “Alarma!” de sopetão e toda gente acordou e começou se mexendo. Agora querem que a gente continue gritando “Alarma!” toda a vida... Não carece mais pois tudo já se alarmou e trabalha. Repare que fuque-fuque vai agora por nossa literatura. Pois nós seguimos o nosso caminho sem mais gritos de revolta (MÁRIO DE ANDRADE, 1993, p. 75).

Se a evolução carecia inicialmente de ruptura com o passadismo para que se liberasse, agora a tradição podia continuar contando com o direito à liberdade de criação conquistado. O alarme já soara, e alto – a Semana de Arte Moderna, em 1922, encaminhou a conclusão da querela entre antigos e modernos. Rapidamente, aliás, a vitória foi para estes, e não para aqueles. O Modernismo ganhara. Os seus protagonistas perceberam logo, orientando o movimento para uma direção que, embora fosse presente desde o início, era então sublinhada: a redescoberta de um passado diferente do que era oferecido pela imagem oficial. Esse passado seria, enfim, uma redescoberta do próprio Brasil nele guardado. Por isso, a oposição modernista à tradição não era simples. O exemplo estético emblemático é a negação do Parnasianismo do século XIX, que

se faz apenas na mesma medida em que ocorre a retomada do Barroco do século XVIII. Esta é a boa tradição, aquela é a má. Esta é criativa diante dos modelos importados e deu ao Brasil obras singulares, aquela é só imitadora dos paradigmas estrangeiros.

Importa destacar que, enfim, o Modernismo no Brasil, a despeito de seu arroubo inicial destruidor, não vai ser uma queima geral do passado. Sensível às contradições do país, o movimento de vanguarda nacional produziu manifestos, ensaios, críticas e obras em busca de uma temporalidade que não só anseia pelo futuro, mas que pretende também recuperar traços de um passado esquecido. Isso não contradiz o ímpeto revolucionário do movimento, mas o explica em seu singular modo de ser. Nossa revolução modernista quis liberar o presente não só para criar o futuro, mas também para se relacionar com o passado que a tradição olvidara. O *Manifesto antropófago*, de Oswald de Andrade, enfatiza a vontade de fazer uma Revolução Caraíba, situada acima da Revolução Francesa, da Bolchevista e da Surrealista. Revolução é desejo moderno de futuro. Caraíbas são povos indígenas. Oswald preenche a ideia europeia de revolução futura com o conteúdo que o projeto colonial tentara apagar no passado brasileiro.

Nesse sentido, o Modernismo foi um movimento criativo na arte, mas, simultaneamente, um movimento de interpretação do Brasil: tentando entrar em sintonia com as vanguardas europeias, por um lado, e com a cultura brasileira, por outro lado; com o futuro, por um lado, e com o passado, por outro lado. Romanticamente, vivia-se com a crença de que a poesia seria a experiência fundante da nacionalidade, de que a arte teria um papel decisivo na história. Oswald de Andrade cita nominalmente o famoso verso do poeta romântico alemão Friedrich Hölderlin, que diz: “o homem vive poeticamente sobre a terra”

(OSWALD DE ANDRADE, 1992, p. 119). Como essa terra era o Brasil, no caso modernista, a poesia precisava estar em afinidade com a nacionalidade, fazendo da cultura mais do que apanágio instrutivo, dando a ela sentido ativo. Procurava-se no Brasil o que, na filosofia alemã, Friedrich Nietzsche chamara, meio século antes, de “unidade de estilo” de um povo.

O povo ao qual se atribui uma cultura só deve ser em toda realidade uma única unidade vivente e não esfacelar-se tão miseravelmente em um interior e um exterior, em conteúdo e forma. Quem aspira e quer promover a cultura de um povo deve aspirar a promover esta unidade suprema e trabalhar conjuntamente na aniquilação deste modelo moderno de formação em favor de uma verdadeira formação, atrevendo-se a refletir sobre o modo como a saúde de um povo, perturbada pela história, pode ser restabelecida, como ele poderia reencontrar seus instintos e, com isso, sua honestidade (NIETZSCHE, 1992, pp. 35-6).

No entanto, hoje, em 2022, esse Modernismo completa já cem anos de seu mais famoso evento: a Semana de Arte Moderna. Estamos depois do Modernismo. Será que o modo como o Modernismo pensou filosoficamente o espaço e o tempo ainda tem um sentido para nós? Tendo em vista a forma como a pandemia de Covid-19 afetou nossas experiências sobre o lugar onde estamos e a história que vivemos, será que ainda podemos nos identificar com o Modernismo? Muito esquematicamente: o esforço de inserção do Brasil no Ocidente e o imperativo de progredir para o futuro ainda são as formas nas quais a condição contemporânea brasileira se vê filosoficamente? Em outras palavras: a pandemia de Covid-19 teria revelado algo sobre a contemporaneidade do século XXI que a distingue da modernidade do século XX e, por extensão, do Modernismo?

Por trás da disseminação que fez um surto de epidemia provavelmente originado em um mercado de Wuhan, província na China, transformar-se em poucos meses numa pandemia em 2020 está a consolidação concreta do processo de globalização pelo qual, cada vez mais, nenhum país está suficientemente isolado do outro para que precise fazer esforços a fim de estar em contato com o resto do mundo. Nem mesmo a China, cuja aura sempre envolveu para o Ocidente a ideia de distância, está longe: uma epidemia lá chega rapidamente cá. Pois cá e lá já não são categorias espaciais com distância suficiente entre si para demarcarem lugares que não estão em contato. O cá Brasil, por exemplo, não está mais longe de nenhum lá. Com a pandemia, provamos, embora com gosto terrível de doença e morte, que a globalização se consolidou definitivamente. Foi o que observou, com precisão, o filósofo português José Gil ao escrever sobre a pandemia.

Um fenômeno inédito está a surgir: a pandemia transforma a percepção que se tinha da globalização. Sabíamos que ela existia, conhecíamos seus efeitos (financeiros, climáticos, turísticos), mas só poucos tinha dela uma experiência vivida. Graças ao coronavírus, e pelas piores razões, o homem comum tem agora, ao longo do seu tempo cotidiano, a experiência da globalização. Deixou de ser abstrata e tornou-se uma globalização existencial. Vivemos todos, simultaneamente, o mesmo tempo do mundo (GIL, 2020, p. 9).

Nesse sentido, a parte doutrinária do Modernismo envelheceu. Seu esquema filosófico supunha que o Brasil devia adentrar o Ocidente avançando para o futuro. Mas, agora, as diferenças entre o que é dentro e o que é fora se diluem, por um lado, e há um convívio cada vez maior entre o arcaico e o moderno. Sobre este último aspecto, o filósofo francês Alain Badiou, também escrevendo a respeito da pandemia, apontou como a origem da disseminação do vírus que mataria milhares de

peças pelo mundo só foi possível porque o passado e o futuro tornaram-se vizinhos na globalização.

Os mercados chineses são conhecidos por sua sujeira perigosa e por seu gosto irreprimível pela venda ao ar livre de todos os tipos de animais vivos, empilhados uns sobre os outros. Daí o fato de que, em determinado momento, o vírus se encontrou presente, em uma forma animal em si mesma herdada dos morcegos, em um ambiente popular muito denso e em condições de higiene rudimentar. (...) Depois disso, simplesmente opera um dado fundamental do mundo contemporâneo: a ascensão do capitalismo de estado chinês à posição imperial, ou seja, uma presença intensa e universal no mercado mundial. De onde inúmeras redes de difusão, evidentemente antes que o governo chinês fosse capaz de isolar completamente o ponto de origem, qual seja, uma província inteira com 40 milhões de habitantes – algo que finalmente conseguiu fazer, mas tarde demais para impedir a epidemia de se espalhar – e os aviões e os navios – da existência global. (...) A China é, portanto, um local no qual se pode observar o elo – primeiro por uma razão arcaica, depois moderna – entre uma interseção sociedade-natureza em mercados mal conservados que seguiram costumes mais antigos, por um lado, e uma difusão planetária deste ponto de origem sustentado pelo mercado mundial capitalista e sua dependência de mobilidade rápida e incessante, por outro (BADIOU, 2020).

Cem anos depois da Semana de 22, o pensamento filosófico ali estruturado parecia contar com coordenadas espaciais e temporais bastante diferentes daquelas que, em 2022, após a pandemia de Covid-19, nós encontramos. O lugar Brasil, que se esforçava para participar do concerto das nações, hoje já está nele inserido, mesmo que essa inserção possa ser problemática e contraditória. O futuro antes buscado por uma aceleração histórica por ser o signo da esperança de um momento melhor, tornou-se, agora, motivo de medo, uma vez que o progresso mostra que pode levar a humanidade à ruína. O cenário desta época

contemporânea preocupa. No entanto, pode ser também que, já passada a doutrina modernista enquanto tradição, possamos atentar para aspectos do que ali foi pensado de modo mais livre e que, nesse sentido, o Modernismo ainda sobreviva cem anos depois, mesmo após a pandemia de Covid-19 no século XXI. Pois o que foi por ele pensado filosoficamente tinha também caráter poético, como provam versos de Raul Bopp, que talvez possam nos ensinar algo sobre como vive neste mundo globalizado no qual o espaço e o tempo se transformaram tanto para todos nós.

Um dia
eu hei de morar nas terras do Sem-fim

Vou andando caminhando caminhando
Me misturo no ventre do mato mordendo raízes (...)

Agora sim
me enfio nessa pele de seda elástica
e saio a correr pelo mundo.
(BOPP, 1998, p. 148).

REFERÊNCIAS

ANDRADE, Mário. *O turista aprendiz*. São Paulo: Duas Cidades; Secretaria da Cultura, Ciência e Tecnologia, 1976.

_____. “Assim falou o papa do Futurismo”; “De São Paulo”. In: BATISTA, M. R.; LOPEZ, T. P. A.; LIMA, Y. S. de. *Brasil: 1º tempo modernista – 1917/29 Documentação*. São Paulo: IEB-USP, 1972.

_____. “Prefácio interessantíssimo”. In: *Poesias completas*. Belo Horizonte: Villa Rica, 1993.

ANDRADE, Oswald. “Em prol de uma pintura nacional”; “Novas dimensões da poesia”; “O futurismo tem tendências clássicas”. In: *Estética e política*. São Paulo: Globo, 1992.

- _____. “Manifesto antropófago”; “Manifesto da poesia pau-brasil”. In: *A utopia antropofágica*. São Paulo: Globo, 1995.
- _____. “Canto de regresso à pátria”; “Contrabando”. In: *Poesias reunidas – Obras completas VII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1971.
- ARANHA, Graça. “A estética da vida”. In: *Obra completa*. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1968.
- _____. “A emoção estética na arte moderna”. In: TELES, G. M. (Org.). *Vanguarda europeia e Modernismo brasileiro: apresentação dos principais poemas, manifestos, prefácios e conferências vanguardistas*. Petrópolis: Vozes, 1997.
- BADIOU, Alain. *Sobre a situação epidêmica*. Site da Editora Boitempo: <https://blogdaboitempo.com.br/2020/04/08/badiou-sobre-a-situacao-epidemica/>.
- BOPP, Raul. “Cobra Norato”, in *Poesia completa de Raul Bopp*. Rio de Janeiro: José Olympio: São Paulo: Edusp, 1998.
- BUARQUE DE HOLANDA, Sérgio. *Raízes do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- CANDIDO, Antonio. “Oswald viajante”. In: *Vários escritos*. São Paulo: Duas Cidades, 1977.
- DUARTE, Pedro. *A palavra modernista: vanguarda e manifesto*. Rio de Janeiro: Casa da Palavra, 2014.
- NOVALIS. *Pólen*. São Paulo: Iluminuras, 2001.
- POGGIOLI, Renato. *The theory of the avant-garde*. Cambridge/Massachusetts, London/England: The Belknap Press of Harvard University Press, 1968.
- NIETZSCHE, Friedrich. *O nascimento da tragédia*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- PRADO, Paulo. *Retrato do Brasil: ensaio sobre a tristeza brasileira*. In: *Intérpretes do Brasil v. II*. Rio de Janeiro: Editora Nova Aguilar, 2000.
- _____. “Brecheret”. In: BATISTA, M. R.; LOPEZ, T. P. A.; LIMA, Y. S. de. *Brasil: 1º tempo modernista – 1917/29 Documentação*. São Paulo: IEB-USP, 1972.

2

ANÍSIO, FREIRE E OSWALD. EDUCAÇÃO COMO MODO DE VIDA

Filipe Ceppas ¹

INTRODUÇÃO

Nesse texto, apresento brevemente algumas ideias dos dois mais importantes filósofos da educação no Brasil, Anísio Teixeira (1900-1971) e Paulo Freire (1921-1997), me concentrando no conceito de modo de vida e sua importância no âmbito do pensamento desses dois autores. Em seguida, procuro situar o pensamento de Oswald de Andrade (1890-1954), como um “ponto fora da curva” na história das ideias pedagógicas no Brasil, tentando esboçar um desdobramento pedagógico de questões fundamentais da antropofagia oswaldiana.

1. ANÍSIO

Anísio Teixeira foi um teórico e ativista da educação, uma liderança no campo educacional brasileiro durante o século XX, junto com outros intelectuais importantes, como Lourenço Filho e Fernando de Azevedo. Anísio foi responsável por algumas ações emblemáticas na história da educação brasileira. Ele participou ativamente do Manifesto de 1932 (*Manifesto dos pioneiros da educação nova*), em que diversos artistas e intelectuais cobram do governo federal investimentos e transformações significativas nas escolas, com ênfase na garantia da

¹ UFRJ

laicidade. O Manifesto defendia uma escola única, pública, laica e obrigatória para todos. Nos anos 1930, o Brasil passa por grandes transformações, uma industrialização crescente e turbulências políticas que põem em relevo questões relativas à miséria e ao progresso econômico e social. Até os anos 1920, grande parte da educação estava nas mãos da igreja católica e as taxas de analfabetismo eram gigantescas. Em 1900, numa população total de mais de 17 milhões de pessoas, o analfabetismo compreendia 65,3% da população acima dos 15 anos. Em 1920, com quase o dobro da população (mais de 30 milhões), a taxa de analfabetismo aumenta para 69,9% (ROMANELLI, 1998, p.62). Nesta época, mais da metade da população brasileira vivia no campo, a grande maioria em condições miseráveis. Apenas com esses dados, é possível imaginar o enorme desafio que a questão da educação representava para a geração de Anísio Teixeira.

Em 1924, com apenas 24 anos de idade, Anísio Teixeira assume o cargo de inspetor geral de ensino do governo da Bahia. Em 1925, viaja para a Europa, onde entra em contato com as novas teorias pedagógicas então em voga (Freinet, Claparède, Decroly, Montessori, etc). Em 1927 e 1928, viaja para os Estados Unidos, onde conhece as ideias de John Dewey, que será, então, sua principal referência teórico-filosófica. Em 1931, Anísio torna-se diretor da Instrução Pública do Distrito Federal e desenvolve um plano de integração da rede escolar. Em 1935, cria a Universidade do Distrito Federal (ou Universidade do Brasil). Conselheiro da UNESCO em 1946, volta a assumir o cargo de secretário de educação na Bahia, onde cria a Escola Parque, uma escola de ensino integral, pública, regida pelos princípios da Escola Nova. Sua trajetória inclui ainda outras ações importantes, como a criação e direção da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), a direção do

Instituto Nacional de Estudos Pedagógicos (INEP), ambas em 1951, e junto com Darcy Ribeiro, a Universidade de Brasília, em 1963, universidade da qual foi reitor até ser afastado em função do Golpe militar em 1964.

Esse curto e bastante incompleto histórico da trajetória de Anísio dá a dimensão de sua importância para a história da educação brasileira e isso é crucial para apresentar e avaliar sua filosofia. Influenciado sobretudo por John Dewey, William Kilpatrick e William James, Anísio entendia a educação como *ação e experiência*. Este conceito de experiência congrega diversas facetas, dentre elas: um aprendizado ativo, interessado, que é a sua própria finalidade e não um meio para alguma outra coisa; um processo experimental, que espelha, de algum modo, o método empírico responsável pelo progresso científico; um processo essencialmente democrático, como um modo de vida que pressupõe a liberdade e a recusa de todo e qualquer autoritarismo; uma preparação para um mundo de incertezas, de contínua mudança; e, por fim, como princípio fundamental de tudo o mais: a expansão das tendências humanas. Como é impossível apresentar e explorar todos esses aspectos aqui, vou me concentrar na ideia de democracia como modo de vida.

Em primeiro lugar, na perspectiva liberal do autor, a democracia, enquanto modo de vida, é o respeito absoluto à personalidade humana individual. Democracia pressupõe, segundo Anísio, “a capacidade de se orientar exclusivamente por uma *autoridade interna*” (TEIXEIRA, 2000, p.36, grifo nosso). Mas essa autoridade interna se forma, na escola como na vida, a partir da interação com as coisas e com os outros, a partir do interesse e da ação, em contato com a complexidade do mundo, das coisas, das ciências, da sociedade. O conceito de “educação integral” tem a ver diretamente com essa complexidade e com o modo de vida

democrático: “...se a escola quer ter uma função integral de educação, deve organizar-se de sorte que a criança encontre aí um ambiente social em que viva plenamente” (TEIXEIRA, 2000, p.46).

Segundo Anísio, o indivíduo é sempre desde já social e a escola, enquanto instituição produzida pelos seres humanos e espelho da sociedade, precisa responder com coragem e responsabilidade às suas demandas cada vez mais complexas: “Não se pode praticar tolerância ou bondade como se pratica aritmética” (TEIXEIRA, 2000, p.46). Na verdade, o próprio aprendizado da aritmética, assim como toda e qualquer aprendizagem, tem uma dimensão também social, porque toda aprendizagem implica sempre múltiplas ações:

Imaginemos uma criança que aprende a escrever. Toda a sua atividade física está empenhada nisso. Os músculos do braço e da mão, a cabeça, o pescoço, o tronco, tudo está em movimento. Várias sensações de pressão, de esforço de respiração, ela está experimentando. Toda a sua atividade mental também trabalha. Observa, recorda, imagina, planeja processos especiais, experimenta de um modo e de outro. Mais do que isso, porém, ela *sente*. Pode estar satisfeita ou aborrecida, esperançada ou desanimada. Para com o escrever, para com a classe, para com os colegas, para com o professor e para com a própria vida, a criança está ali experimentando uma atitude favorável ou desfavorável que lhe será útil ou prejudicial. (...)

De sorte que se aprende não só o objetivo *primário*, que se queria aprender, como várias outras coisas *associadas* ou *concomitantes*, o que torna o ato de aprender sumamente complexo. Muitas vezes, isso que se está aprendendo, concomitantemente ou por associação, é mais importante do que o objeto direto do estudo. Ora, a escola tradicional nunca percebeu que, em uma lição de aritmética, podia estar ensinando as crianças a não terem coragem, a não serem sociais, a alimentarem complexos de inferioridade, etc., de que iriam sofrer por toda a vida. Então vemos como a velha escola, onde as crianças iam para fazer aquilo que não queriam, com uma disciplina semimilitar, está profundamente inadequada não só para a sociedade presente, como

para a própria concepção moderna da aprendizagem. (TEIXEIRA, 2000, p.47-48)

Sobretudo não se ensina democracia sem praticá-la! Vale dizer, se queremos afirmar uma sociedade democrática, a escola deve ser ela mesma fundamentalmente democrática. Ser democrático, para Anísio, é também afirmar a liberdade e a ampliação das capacidades de todos e de cada um: “A única finalidade da vida é mais vida. Se me perguntarem o que é essa vida, eu lhes direi que é mais liberdade e mais felicidade” (TEIXEIRA, 2000, p.53). Logo, uma educação democrática só pode ser “...o processo de assegurar a continuidade do lado bom da vida e de enriquecê-lo, alargá-lo e ampliá-lo cada vez mais” (TEIXEIRA, 2000, p.54). Para Anísio, o “lado bom da vida”, a “felicidade”, não é algo a ser alcançado no futuro, mas algo a ser reconhecido no presente: é a própria ação, é esse próprio alargamento da condição de fazer face ao existente, viver a realidade em perpétua mudança. Esse reconhecimento, é preciso aprendê-lo e só a escola é capaz de proporcionar um tal aprendizado *para todos e todas*. O aprendizado fundamental da escola (sem o qual todos os outros não fazem justiça à ideia de democracia) é *filosófico*:

É muito, dirão todos. Isso não será possível nem realizável. Em vez de barcharéis, queremos pedir à escola a formação, em série, de pequeninos Sócrates. É verdade. Nada menos do que isso. E só assim a escola cumprirá as suas funções. (TEIXEIRA, 2000, p.117)

A filosofia, aqui, é entendida como capacidade de qualquer um de ponderar, de modo organizado, sistemático, sobre a complexidade do real em sua totalidade. Mas há uma dimensão artística fundamental que também caracterizaria a essência da educação. A educação é “natureza que se faz arte”, na medida em que é “...a natureza na sua grande

aventura de ordem, de utilidade e de beleza, em uma permanente reconstrução de si mesma” (TEIXEIRA, 2000, p.100); sendo que a própria noção de “felicidade” das ações humanas encontra seu paradigma no trabalho artístico:

Há (...) um grupo de homens para quem o trabalho é a sua própria alegria. Sobretudo os artistas e os que dão à sua própria vida a natureza de uma obra de arte, conseguem esse resultado surpreendente. (...) A atividade do artista, como a atividade da criança, é a atividade em que se resumem as suas próprias vidas. O seu trabalho, o seu prazer e a sua missão, tudo se funde em um só esforço integrado e harmonioso. Todo trabalho humano devia participar dessas qualidades. Nesse dia, o próprio trabalho daria a felicidade. (TEIXEIRA, 2000, p.146)

Todas essas ideias, aqui brevemente apresentadas, são fundamentais para começarmos a falar de um modo de vida democrático que, segundo Anísio, deveria estar no centro de todo esforço educativo. Da década de 1920 a 1960, Anísio talvez tenha sido o maior representante da chamada “Escola Nova” ou “escola progressista” no Brasil. Nas décadas de 1960 e 1970, encontramos autores importantes no debate educacional brasileiro, como Demerval Saviani, que, desde uma perspectiva de esquerda, irão criticar a influência das pedagogias progressistas por representarem um ideal elitista, porque apenas realizável em contextos escolares privilegiados, em geral destinados às “classes dominantes”. Para a educação pública de massa, para os mais pobres, as pedagogias progressistas e suas propostas de aprendizado através de projetos e práticas democráticas seriam inviáveis. Isso teria ocasionado um efeito perverso: dada uma suposta grande adesão teórica do professorado a essas pedagogias, o alunado das escolas públicas teria ficado com quase nada; sem a “competência técnica” associada ao

ensino tradicional e, na prática, também sem o desejado aprendizado integral (SAVIANI, 1983).

2. FREIRE

É nesta época, em meio a este embate, que surge a ação pedagógica e a teorização de Paulo Freire. É possível encontrar muitas afinidades entre Anísio Teixeira e Paulo Freire, mas há também diferenças importantes. Dentre as aproximações, há na base de ambos os autores uma ontologia do *ser mais* e da presença. Para Freire, a educação trabalha sempre com a *humanização* dos seres humanos, com ênfase em sua situação concreta, presente.

Mas Freire acrescenta muitos outros elementos à dimensão progressista da educação de Anísio. Anísio era um liberal. Ele acreditava que, em um ambiente de liberdade e de autonomia, com professores bem formados, e todo aprendizado sendo realizado através de projetos, seria possível garantir o modo de vida democrático, onde os seres humanos adquirem "força de compreensão, força de realização e força de expansão". Segundo Anísio, "dado o meio normal ou favorável, o homem se desenvolverá correta e harmonicamente" (TEIXEIRA, 2000, p.19). Não se pode dizer que Anísio ignore ou atenua os embates políticos, os obstáculos econômicos, sociais ou institucionais para enfrentar o desafio de construção de uma escola integral, regida por esta ideia de um modo de vida democrático. Por um lado, enfrentar tais embates e obstáculos implica uma ação política da qual Anísio nunca se furtou. Por outro lado, segundo Anísio, é preciso ter consciência de que, na complexidade do mundo contemporâneo, apenas a autonomia de pensar e agir garante a possibilidade de enfrentamento desses embates e obstáculos. Só uma

educação integral pode fornecer ao ser humano condições para aquele “desenvolvimento correto e harmônico”, capaz de refletir sobre os males da civilização e interagir de modo a superá-los. Como enfatizamos acima, para Anísio, indivíduo e sociedade são inseparáveis, e o *ser mais*, que caracteriza o modo de vida democrático, é sempre uma maior capacidade de lidar com os problemas e obstáculos postos à realização do ser humano. Mas é de um modo genérico e enviesado que Anísio avança uma crítica ao presente como crítica ao capitalismo:

A máquina, que (...) vem libertar [o ser humano], o está escravizando. O industrialismo, que lhe vem dar conforto e força, o está fazendo morrer à fome. A liberdade de julgamento pessoal e de auto-direção o está asfixiando, transmutada em trágico tumulto de ideias e propósitos. (TEIXEIRA, 2000, p.113)

Evidentemente, é preciso situar a perspectiva de Anísio no contexto social e político brasileiro no período que vai de 1920 a 1970. Resumidamente, neste período, no Brasil, as lutas pela modernização das instituições e por maior justiça social se dão num contexto de recomposição da república, com predomínio de políticas autoritárias e populistas, com lenta ampliação dos direitos dos trabalhadores, industrialização e urbanização crescentes e enorme concentração de renda. Neste período, qualquer adoção de políticas mais à esquerda foi forte e imediatamente reprimida pelas elites dirigentes, como na crise que levou ao suicídio do presidente Getúlio Vargas, em 1954, e no período subsequente, com o governo de João Goulart (1961-1964), encerrado com o golpe civil-militar de 1964, instaurador de uma ditadura que duraria 20 anos.

Paulo Freire surge nesse contexto de maior esgarçamento político, tomando maior projeção durante o governo de João Goulart. Freire começa seu trabalho de alfabetização em 1946, como diretor do Departamento de Educação e Cultura do Serviço Social no Estado de Pernambuco. Em 1961, é nomeado diretor do Departamento de Extensões Culturais da Universidade do Recife, quando inicia um projeto de alfabetização popular, alfabetizando 300 cortadores de cana de açúcar em 45 dias. O sucesso de seu método de alfabetização fez com que o presidente João Goulart o incluísse no Plano Nacional de Alfabetização, prevendo a implantação de 20 mil núcleos de alfabetização em todo o país. O nome dado a esses núcleos, “círculo de cultura”, indica, de saída, que o método de Paulo Freire não se restringe ao ensinar a ler e a escrever, mas está ancorado numa vivência cultural concreta e dela deve partir.

Como mostrou Darcísio Muraro, em texto sobre as relações entre as ideias de John Dewey e Paulo Freire, muitas das teses defendidas pelo pernambucano são coincidentes com as formulações do norteamericano e, portanto, de Anísio, autor que Freire citava e admirava (MURARO, 2013). O conceito freireano de “situação gnoseológica” ou de “ciclo gnosiológico” é, como demonstra Darcísio, muito próximo ao conceito de “pensar reflexivo” de Dewey. Esses conceitos incluem ou traduzem a recusa do verbalismo, o aprendizado a partir da situação cultural concreta dos educandos e a ideia de que um pensamento novo apenas surge a partir da reconsideração de pensamentos e situações já dadas. Importante reconhecer, tanto em Anísio como em Freire, que a educação, entendida como “prática da liberdade”, problematização e diálogo ou exercício do “pensar reflexivo”, é também, essencialmente, lugar fundamental de construção da democracia como modo de vida:

A democracia que, antes de ser forma política, é forma de vida, se caracteriza, sobretudo por forte dose de transitividade de consciência no comportamento do homem. Transitividade que não nasce e nem se desenvolve a não ser dentro de certas condições em que o homem seja lançado ao debate, ao exame de seus problemas e dos problemas comuns. Em que o homem participe. (FREIRE, 2015, p. 80)

Como nos mostra Darcísio, esta passagem ecoa, em termos quase idênticos, as ideias de Dewey, que escreveu: “uma democracia é mais do que uma forma de governo; é, essencialmente, uma forma de vida associada, de experiência conjunta e mutuamente comunicada” (*apud* MURARO, 2013, p.824). Um dos méritos do pensamento de Freire, tal como o de Anísio, está, precisamente, em que ambos procuram fugir da disputa político-ideológica enquanto tal. Numa época ainda fortemente marcada pela guerra fria, pela oposição genérica entre capitalismo e comunismo, Freire, tal como Anísio antes dele, põe a ênfase na projeção de um *ser mais*, característica essencial da vida humana que se choca com todo e qualquer slogan ideológico ou prática de manipulação política que, ao final, encara o oprimido como objeto, falando em seu nome. Não pode haver construção de justiça possível, ou de riqueza, que despreze o *ser mais* dos seres humanos; não há construção de democracia ou de um comum possível sem a participação reflexiva de todos, isto é, da *práxis* daqueles para quem se põe a questão do educar-se.

Embora tenhamos tentado, até aqui, indicar algumas aproximações entre Freire e Anísio, podemos reconhecer também, de imediato, algumas distâncias. Os termos que acabamos de utilizar, como “oprimido” e “práxis”, por exemplo, nos reenviam a um campo teórico marxista estranho a Anísio Teixeira. A oposição entre opressor e

oprimido e a ideia de libertação, por exemplo, não fazem parte do vocabulário de Anísio. Diante dessa perspectiva mais à esquerda, Anísio soa bastante moderado. Após afirmar que às escolas cabe formar pequenos Sócrates, Anísio complementa:

...só assim a escola cumprirá as suas funções. E só assim a escola poderá fazer, ela, a Revolução, *antes que a façam na rua*. E para que isso se realize, trabalham exércitos de paz maiores que os exércitos de guerra: os exércitos de professores e de educadores de todo o mundo. (TEIXEIRA, 2000, p.117)

E, em 1963, enquanto diretor do INEP, às vésperas do golpe militar, Anísio termina sua conferência intitulada “Revolução e Educação” no mesmo tom:

Vimos da pura e simples educação da elite dominante para a educação da elite e também do povo. Desta educação, discriminada da primeira e limitada ao ensino primário e de ofícios, partimos para a educação de todos, dentro da diversidade de ocupações, nos diferentes níveis, mas com o mesmo espírito e destinada à formação de quadros qualificados, médios e superiores de uma sociedade democrática, cujas elites dirigentes pluralistas e distribuídas por todos os ramos e níveis não se recrutam em apenas uma classe, mas em todo o povo. *Por este modo é que se irá concretizar a revolução, que não é o resultado de revoltas populares, mas consequência do progresso do conhecimento humano e do despertar das aspirações que a sua difusão, pelos novos meios de comunicação, gera inevitavelmente.* (TEIXEIRA, 1963, p.7, grifo nosso)

Para Freire, a educação, enquanto modo de vida, não repousa na aposta de um progresso do conhecimento ou de um despertar de aspirações, mas se realiza, antes, através da autoconscientização na qual as lutas e revoltas populares estão dialeticamente imbricadas. Embora a proposta educacional de Freire procure fugir de todo tipo de

ideologização, de qualquer palavra de ordem simplificadora, ela está intimamente relacionada com a perspectiva de transformação revolucionária da sociedade. Esta relação desde sempre deu lugar a incompreensões, disputas ideológicas e leituras apressadas, contra as quais o próprio Freire sempre se posicionou.

À esquerda do espectro ideológico, há, por vezes, uma diluição das ideias de Freire, onde, em nome da crítica à educação bancária e da conscientização dos oprimidos, a educação passa a ser concebida majoritariamente como valorização da cultura popular, da cultura dos alunos, ou mesmo como aquele tipo de conscientização que Freire sempre criticou: um desvelamento vertical, explicativo, dos mecanismos responsáveis pela desigualdade social. À direita, a relação entre a pedagogia de Freire e a ideia de revolução é intencionalmente reduzida a este tipo de simplificação, para melhor combatê-la. Entretanto, como afirma Francisco Welfort, no prefácio ao livro *Educação como prática da liberdade*,

Uma pedagogia da liberdade pode ajudar uma política popular, pois a conscientização significa uma abertura à compreensão das estruturas sociais como modos da dominação e da violência. Mas cabe aos políticos, não ao educador, a tarefa de orientar esta tomada de consciência numa direção especificamente política (WELFORT, 2015, p.33).²

Vale pontuar que, enquanto “abertura à compreensão das estruturas sociais como modos de dominação e da violência”, a conscientização, na perspectiva de Freire, está sempre direta e imediatamente, ainda que

² Ver, ainda, FREIRE, 1985.

de modo virtual, em rota de colisão com as forças hegemônicas que garantem a dominação e a violência.³

Impossível entrar aqui na análise desse tema e do uso que Freire faz dos termos “opressor”, “oprimido” ou “povo”, em especial nos seus primeiros trabalhos. O que me parece mais relevante é que, para Freire, todo processo educativo libertador deve realizar-se em uma situação concreta, e é nesta situação concreta que podemos, através do diálogo, começar a tematizar aquilo que é opressor ou libertador. Esse, para mim, é o elemento fundamental de uma educação enquanto um *modo de vida revolucionário*. Trata-se de uma ideia simples, que implica a atenção para com o sentido que todo gesto educativo pode ter para os educandos, naquela perspectiva do *ser mais* acima indicada. É um gesto que não pressupõe nenhuma verdade acerca dos mecanismos de dominação social, nem nenhuma verdade acerca dos modos como poderíamos deles nos libertar. Este gesto obviamente não apenas não exclui, como pressupõe mesmo a apresentação de saberes e técnicas, o domínio da norma culta, etc. Mas ele nunca é neutro com relação aos mecanismos de opressão e de controle, sobre os quais devem incidir uma investigação constante e coletiva. O princípio é simples, mas seu exercício é, obviamente, sempre bastante complexo.

3. OSWALD

Para finalizar, após essa brevíssima incursão nas pedagogias de Anísio e Freire enquanto modos de vida, vale situar o pensamento de Oswald de Andrade como um importante contraponto. Ao lado da

³ Para uma avaliação recente e bastante abrangente de aspectos centrais do pensamento de Paulo Freire, incluindo a dimensão política de suas ideias, ver o excelente livro de Walter Kohan, *Paulo Freire mais do que nunca, uma biografia filosófica* (KOHAN, 2019).

educação entendida como experiência de um modo de vida democrático, segundo Anísio, e ao lado da educação entendida como experiência de um modo de vida revolucionário, segundo Freire, creio ser importante acrescentar a educação como um “modo de vida antropofágico”, segundo Oswald de Andrade.

Ao longo dos últimos anos, tenho procurado investigar as ideias que Oswald desenvolveu sob a denominação de Antropofagia, e que ele caracterizava como uma *Weltanschauung*, uma concepção filosófica não-messiânica, uma plataforma filosófico-política. Com a Antropofagia, Oswald procurou repensar a situação do ser humano na contemporaneidade a partir daquilo que as culturas indígenas ameríndias, qualificadas por ele genericamente de antropófagas, poderiam significar enquanto elemento de crítica e desestabilização de nossas representações mais fundamentais da vida e da sociedade. Num certo sentido, o gesto oswaldiano pode ser caracterizado como uma crítica antropológico-literária às nossas concepções ordinárias de ser humano, sociedade, felicidade, etc.

Ao contrário de Anísio e Freire, Oswald nunca escreveu sistematicamente sobre educação, exceto quando foi convidado para colaborar com o governo Getúlio Vargas, em 1950, o que o levou a esboçar um projeto de política governamental de educação e cultura, intitulado “A cultura da criança, do adolescente, do povo, no campo, na cidade”. Suas propostas nesse projeto são extremamente ousadas, articulando, em especial, economia, educação e cultura. A certa altura, por exemplo, Oswald avança propostas a partir de relações entre as condições de trabalho da população, o estatuto do campo e a educação.

Cumprir, (...) antes de mais nada, levar a cabo a obra de alfabetização do país. (...) Em primeiro lugar, é necessário ajustar o salário do trabalhador rural e instituir os organismos de educação, higiene e sindicalização que salvem sua saúde, a sua energia e os seus direitos, e criar em cada fazenda ou núcleo campôneo, a instituição da creche e do lactário, ligada à instituição da escola. A criança brasileira, num programa ativo de poucos anos, deve passar da creche à escola maternal (de 4 a 5 anos), da escola primária (de 6 a 10 anos) (...) ao ginásio... (ANDRADE, 1950).

Mas é sobretudo sob um prisma filosófico-cultural que as ideias de Oswald, centradas no mote da antropofagia, adquirem densidade no âmbito da educação. Crítica radical da mentalidade colonial, a antropofagia é uma proposta construtiva de reapropriação de aspectos das culturas ameríndias, numa perspectiva anti-identitária. Sob o prisma da antropofagia, Oswald se esforçou por desenvolver uma teorização cósmica, planetária e panfletária a partir de uma mistura de referências literárias, artísticas, históricas, filosóficas e antropológicas, numa síntese tão improvável quanto original e militante.

Já no *Manifesto antropófago*, Oswald avançou uma das primeiras especulações inequivocamente positivas acerca das culturas indígenas brasileiras (para além de toda idealização ou de toda domesticação própria ao romantismo) e desenvolveu uma crítica radical à colonização a partir deste que sempre foi um dos maiores tabus do Ocidente: a antropofagia. Hoje, os principais aspectos dessa provocação modernista são suficientemente conhecidos: a exaltação da alegria, da liberdade sexual, do ócio e da coragem dos indígenas como antídoto aos infortúnios da civilização ocidental. Antropofagia como retrato da vida em uma sociedade não-patriarcal, paradisíaca: o matriarcado de Pindorama —

realidade sem complexos, sem loucura e sem prostituição (ANDRADE, 1972, p.19).

Menos conhecido do público em geral, contudo, é o extenso conjunto de questões que a plataforma modernista-antropofágica gerou, questões trabalhadas por Oswald nos últimos anos de sua vida. Destaco aqui somente duas dessas questões. A primeira é a questão da coragem e da guerra, condensada na imagem do “mau selvagem”. Trata-se de crítica às mais básicas premissas a partir das quais o Ocidente pensa o ser humano e a sociedade, considerando sociedades que, através da guerra e do ritual antropofágico, recusam o contrato social e a necessidade de um poder soberano hierárquica e verticalmente constituído (CLASTRES, 2003). A segunda é a questão do xamanismo ou de uma cosmoapreensão animista dos seres — da qual a antropofagia pode ser considerada como sendo apenas uma expressão, mais simbólica do que real; ou tanto mais real porque simbólica (VIVEIROS DE CASTRO, 2015).

Agora bem, tomar essas referências como elementos a serem seriamente considerados no âmbito da educação tem, de imediato, a dupla virtude de solicitar maior compreensão e respeito às culturas indígenas em nosso país, vitimadas por um dos maiores genocídios da história da humanidade, ainda em andamento, e de nos forçar a repensar e reconfigurar de modo crítico e radical nossa própria cultura ocidental, periférica, colonial, capitalista, etnocida, ecocida, etc. Tomar o xamanismo e o animismo como referências importantes no âmbito da educação não significa querer introduzir, nas práticas educativas, uma dimensão mística, primitivista ou psicodélico-*new-age*. Tais referências implicam, antes, a relativização dos valores civilizatórios ocidentais que temos tendência a impor às crianças (e a nós mesmos) ao naturalizá-los acriticamente. Assim, levar a sério as cosmo apreensões ameríndias

tampouco significa uma negação irrefletida de ideais ocidentais como justiça, igualdade, democracia, etc. A finalidade de uma educação antropófila seria antes a de permitir a crianças e jovens (e a nós mesmos) conhecer e experienciar os modos de pensar e de estar no mundo que estão implicados nesse embate entre “o Ocidente” e “as culturas ameríndias” — desconstruindo, simultaneamente, uma suposta identidade-unidade que por vezes se atribui a esse enorme e complexo acidente histórico-cultural-geográfico, “o Ocidente”, e sempre pensando as culturas ameríndias no plural. Um “professor-xamã” seria aquele capaz de produzir o trânsito necessário entre modos de vida radicalmente distintos, isto é, modos radicalmente distintos de compreender a vida, a natureza, os seres humanos e não-humanos; seria aquele capaz de ensinar a encenação dos papéis que esses distintos modos de vida por vezes suscitam, fazendo conflitar o racional e o animal em nós, o humano e o não-humano que nos constituem, a potência de nossos pensamentos, de nossos corpos, de nossas linguagens, contra tudo aquilo que os detém, que os petrifica, sobretudo quando em nome da adaptação a uma realidade excludente, opressora e violenta (ver CEPPAS, 2014).

Mas é preciso lembrar, ainda, que a antropofagia oswaldiana, antes de ser um “sistema” ou uma “doutrina”, é um experimento filosófico-literário. Com isso, quero dizer que seus filosofemas não podem ser abordados desconectados da aventura existencial, política e artística encarnada na figura de Oswald de Andrade. E é aí, a meu ver, que a antropofagia ganha seu sentido pedagógico mais amplo, para além da importância das questões antropológicas e filosóficas indicadas acima. Para compreender isso, vale retomar as referências a Anísio e Freire, a título de comparação.

Todas as três perspectivas pedagógicas esboçadas acima parecem complementares em muitos sentidos. De modo muito resumido, eu diria que a educação, entendida como experiência de um modo de vida democrático, segundo Anísio Teixeira, constitui uma referência fundamental para uma reavaliação atual de princípios básicos de uma pedagogia progressista. A educação entendida como experiência de um modo de vida revolucionário, em Freire, continua mais atual do que nunca, tanto diante do desastre que são as políticas educacionais autoritárias e retrógradas reincidentes em nosso país, como frente aos retrocessos políticos que temos presenciado por toda parte. Mas entendo que essas duas perspectivas pedagógicas, de Anísio e de Freire, apresentam alguns limites também evidentes. Ambas estão fortemente marcadas pela noção de consciência e apostam todas as suas fichas naquela capacidade do ser humano de *ser mais*, a ser traduzida e explorada coletivamente em contextos educacionais. Em segundo lugar, quando as pedagogias de Anísio e de Freire desenvolvem a dimensão estética dos processos educacionais, o fazem de modo por demais insuficiente. Em Anísio, as artes figuram quase apenas como modelo máximo de trabalho prazeroso; para Freire, a arte é, de modo geral, produto cultural entre outros, recurso entre outros, ainda que poderoso — e ainda que sua pedagogia tenha influenciado fortemente a arte-educação no Brasil e no mundo.⁴

No diálogo com essas duas perspectivas pedagógicas, a dimensão pedagógica do pensamento de Oswald traz contribuições importantes. Como literato e vanguardista, Oswald experimentou inovações

⁴ Recentemente, as ideias de Freire têm sido revistas e reapropriadas no âmbito da arte-educação e dos educativos dos museus, abrindo várias perspectivas importantes de trabalho. Ver, por exemplo, a série de entrevistas produzida pela Oficina Francisco Brennand, "Paulo Freire, Arte Contemporânea e Educação", cuja primeira entrevista encontra-se no endereço: <https://m.youtube.com/watch?v=j-01Oeaino>

expressivas e formais que põem sua obra em contato com uma enorme diversidade de propostas artísticas, estéticas e teórico-filosóficas do século XX, em especial no âmbito do cruzamento entre linguagem, técnica e política. A dimensão artística do trabalho de Oswald invade, de diversos modos, sua teorização filosófica, nos convidando a repensar a importância desta dimensão, e da “cultura” de modo geral, no âmbito da formação educativa, bem além da aproximação um tanto esquemática entre cultura erudita e popular que marca, por vezes, a teorização de Paulo Freire — o que inclui uma certa generalização do conceito de cultura como toda e qualquer “expressão do esforço criador do ser humano”.⁵

Essa dimensão estética da obra de Oswald é indissociável da deriva antropológica da Antropofagia, que relativiza o princípio geral do *ser mais* que, em Anísio e Freire, caracterizaria universalmente os seres humanos, idealmente capazes de convergir para a harmonia social (Anísio), ou para a revolução através do trabalho da consciência (Freire). Levar à sério aspectos fundamentais das culturas ameríndias, como implicando modos de vida que problematizam alguns dos pressupostos mais básicos da compreensão que nós, ocidentais, temos da vida, das coisas, da sociedade, da natureza, inclui problematizar essa ideia de que

⁵ “...não temo dizer que a educação de adultos hoje, como a educação em geral na perspectiva progressista, tanto quanto ontem e por novas razões também, tem de continuar lutando contra as ideologias fatalistas. Daí, no começo da atividade do educador ou da educadora em relação com os educandos como na continuidade de sua prática, a necessidade da certeza por parte dela ou dele de que mudar é difícil mas é possível. Não foi por outra razão, permita-se-me a repetição, que nos anos 60 propus aos alfabetizando o debate sobre o conceito de cultura, a partir da compreensão mais crítica do mundo da natureza e do mundo da cultura. De como, trabalhando o mundo da natureza que não fizemos, intervindo nele, terminamos por criar o mundo da cultura. A cultura em última análise, como expressão do esforço criador do ser humano. Neste sentido, é tão cultura o poço que camponeses, empurrados pela necessidade de água, cavam no chão, quanto um poema de trovador anônimo. São tão cultura os instrumentos com que os camponeses cavam o chão, a maneira como o fazem quanto as Bachianas de Villa-Lobos.” (FREIRE 2000, p.43-44)

o ser humano é um ente que inevitavelmente tende a *ser mais*, e que deveria ser capaz de resolver seus problemas através da consciência e do diálogo, enquanto esperança ou dimensão utópica de um mundo menos violento, desigual, etc. Claro, todo ser vivo tende, de algum modo, a crescer e *ser mais*. O problema com essa premissa do “ser mais”, como característica específica do ser humano, diz respeito à sua dimensão fáustica e, no limite, autodestrutiva, em especial no contexto do desenvolvimento capitalista — dimensão à qual Oswald contrapõe um ideal de ócio e de preguiça paradisíacos, projetado, em sinal positivo, nas culturas ameríndias. Destas culturas advém, ainda, a desconfiança com relação ao “paradigma consciencialista” que marca o pensamento dos dois maiores filósofos da educação do país, nos desafiando a repensar conceitos como utopia, paz, guerra, harmonia, violência ou diálogo — ou, mais precisamente, nos desafiando a compreender o quanto a reavaliação de tais conceitos é central para a reconstituição de teorias e práticas educacionais emancipatórias. Vale dizer, ao procurar encarnar, através de sua filosofia antropófaga, uma síntese estético-especulativa-libertária da condição do ser humano nos estertores do nosso capitalismo periférico, Oswald de Andrade parece ter muito a contribuir para teorias e práticas educacionais que se querem emancipatórias, no cenário distópico do mundo globalizado do século XXI.

REFERÊNCIAS

ANDRADE, Oswald. “A cultura da criança, do adolescente, do povo, no campo, na cidade”, manuscrito/CEDAE-Unicamp, 1950.

ANDRADE, Oswald. *Manifesto Antropófago*. In: *Do Pau-Brasil à antropofagia*, Obras completas 6, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1972.

CEPPAS, Filipe. “Responsabilidade do ensino de filosofia nos trópicos. O professor-xamã”, *O Que nos Faz Pensar* (PUCRJ), v. 34, 2014, p. 237-247.

CLASTRES, Pierre, *A sociedade contra o estado*, São Paulo: Cosac Naify, 2003.

FREIRE, Paulo. *Educação como prática da liberdade*, Rio de Janeiro: Paz & Terra, 2015.

FREIRE, Paulo. *Pedagogia da indignação. Cartas pedagógicas e outros escritos*, São Paulo: Unesp, 2000, p.43-44.

FREIRE, Paulo. “Conhecer não é adivinhar, mas tem a ver com adivinhação”, entrevista com Elias Fajardo, *Revista do Brasil*, Ano 2, nº4, 1985.

KOHAN, Walter. *Paulo Freire mais do que nunca, uma biografia filosófica*, Belo Horizonte: Vestígio, 2019.

MURARO, Darcísio. “Relações entre a Filosofia e a Educação de John Dewey e de Paulo Freire”, in: *Educação e Realidade*, Porto Alegre, v. 38, n. 3, p. 813-829, jul./set. 2013.

ROMANELLI, Otaíza de Oliveira. *História da Educação no Brasil*. 21ª ed. Petrópolis: Vozes, 1998.

SAVIANI, Dermeval. *Escola e Democracia*, Coleção Polêmicas do Nosso Tempo, SP: Cortez Ed, 1983.

TEIXEIRA, Anísio. *Pequena introdução à filosofia da educação. A escola progressiva ou a transformação da escola*, Rio de Janeiro: DP&A, 2000.

TEIXEIRA, Anísio. “Revolução e educação”. *Revista Brasileira de Estudos Pedagógicos*. Brasília, v.39, n.90, abr./jun. 1963, p.3-7.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Metafísicas canibais*, São Paulo: Cosac Naify, 2015.

WEFFORT, Francisco. “Educação e política: reflexões sociológicas sobre uma pedagogia da liberdade”, in: FREIRE, Paulo. *Educação como prática da liberdade*, Rio de Janeiro: Paz & Terra, 2015.

3

AS IDEIAS FILOSÓFICAS DE GRAÇA ARANHA EM *A ESTÉTICA DA VIDA*

Paulo Margutti ¹

1. INTRODUÇÃO

No presente texto, nessa *Coletânea* em homenagem aos cem anos da Semana de Arte Moderna de 1922, iremos apresentar as ideias filosóficas de Graça Aranha em seu livro *A Estética da Vida*, publicada em 1921. Essa obra não constitui a única expressão do pensamento filosófico de Aranha, mas certamente é a mais significativa, daí o fato de termos concorrentemente este artigo. Tendo em conta que Aranha participou ativamente da Semana de Arte Moderna, auxiliando na organização da mesma e proferindo a conferência de abertura, chegando mesmo a ser considerado o líder do movimento por alguns, iremos aqui trabalhar a obra em questão, com o duplo objetivo de apresentar uma das maneiras de pensar filosoficamente o Brasil na época e de resgatar as ideias desse autor, injustamente esquecidas por grande parte da intelectualidade brasileira.

Para tanto, apresentaremos inicialmente alguns fatos da vida e da obra de Aranha, relacionando-os com a Semana de Arte Moderna, contextualizando assim, na medida do possível, o seu livro *A Estética da Vida*. Em seguida, apresentaremos os principais aspectos das ideias de Aranha defendidas nessa obra. Por fim, faremos uma pequena avaliação

¹ FAJE

dessas ideias, esperando com isso motivar o leitor à leitura e à discussão das mesmas como forma de compreendermos melhor as relações entre o problema da identidade brasileira e suas relações com a filosofia entre nós. É importante observarmos aqui que o presente texto constitui apenas uma introdução ao pensamento de Graça Aranha, como se poderá constatar pelo tratamento genérico das questões e pela bibliografia reduzida.

2. GRAÇA ARANHA E A SEMANA DE ARTE MODERNA

José Pereira da Graça Aranha (1868-1931) nasceu em São Luís, no Maranhão, filho de uma família rica e culta. Seu pai era o jornalista Temístocles da Silva Maciel Aranha e sua mãe, Maria da Glória da Graça. Ele foi um menino prodígio, tendo completado a escola secundária aos 13 anos de idade. Estudou Direito em Recife e se formou com distinção em 1886.

Aranha atuou como escritor e diplomata, sendo considerado um dos precursores do movimento modernista do país. Foi um dos organizadores da Semana de Arte Moderna de 1922. Começou a trabalhar exercendo o cargo de juiz em Porto do Cachoeiro, uma cidade do Espírito Santo. Aproveitou sua experiência naquele local para escrever o romance filosófico *Canaã*, que descreve os conflitos de imigrantes estabelecidos no Brasil e se tornou um grande sucesso editorial. Em 1897, mesmo não tendo publicado livro algum, foi convidado por Machado de Assis, Joaquim Nabuco e Lúcio de Mendonça para ser um dos 40 membros fundadores da Academia Brasileira de Letras.

Em 1900, passou exercer a função de diplomata de carreira, função essa que desempenhou por vinte anos. Em 1910, o romance *Canaã* foi

traduzido para o francês e teve muito boa recepção na França. Esse livro foi traduzido também para o inglês, igualmente com muito boa recepção. Em 1911, Aranha escreveu mais uma obra de sucesso, a peça teatral *Malazarte*, que estreou no *Théâtre de l'Oeuvre*, em Paris, também com sucesso. Em 1913, ele foi convidado a proferir uma conferência na Sorbonne, falando então sobre *A imaginação brasileira*.

Quando a 1ª Grande Guerra começou, Aranha foi designado para trabalhar com a delegação brasileira em Haia e assumiu posição pessoal no conflito, ao lado dos aliados e contra a Alemanha. Em 1915, Aranha esteve no Brasil, onde pronunciou uma conferência sobre Joaquim Nabuco e participou da Liga Brasileira pelos Aliados. Ele estabeleceu também relações com a família de Paulo Prado, com a qual passou a colaborar no ramo da exportação de carnes congeladas e outras mercadorias para a Itália, a Inglaterra, a França e a Rússia. Ele via sua colaboração com as exportações da família Prado como parte de uma guerra econômica contra a Alemanha, pois estava ajudando no abastecimento das nações aliadas. Em 1916, Aranha proferiu a conferência de abertura da I Semana da América Latina, na cidade de Lyon. Nessa ocasião, defendeu a união política de Portugal e do Brasil. Quando a guerra terminou, Aranha recebeu do governo francês a Comenda da Religião de Honra e um banquete em sua homenagem. Em 1920, foi publicada a edição norteamericana de *Canaã*. Em 1921, ele publicou sua obra filosófica mais importante, *A Estética da Vida*, que continha diversos ensaios por ele redigidos desde 1910. Logo depois disso, resolveu voltar ao Brasil, como diplomata aposentado e intelectual ativo na Europa, embora pouco conhecido entre os brasileiros.

No Brasil, Aranha assumiu uma posição favorável ao modernismo nas letras e artes. Em virtude disso, teve diversos conflitos com os

tradicionalistas da Academia Brasileira de Letras, que eram então liderados por Coelho Neto. Radicalizando sua posição, Aranha se ligou a outros modernistas de São Paulo, como Mário e Oswald de Andrade, com eles colaborando na organização da Semana de Arte Moderna de 1922. Ele foi responsável inclusive pela conferência de abertura do evento, sobre *A emoção estética na arte moderna*. Nela, Aranha defende a libertação da arte em relação ao academicismo, acusando a Academia Brasileira de Letras de refrear a criação literária, matando assim a originalidade da língua. Mesmo assim, suas relações com os demais organizadores do evento não foi tranquila. No início, a sua adesão ao evento foi considerada um presente do céu por parte dos organizadores, entre os quais se encontravam, p. ex., Mário de Andrade e Oswald de Andrade. Aranha conseguiu inclusive financiamento do evento por parte de seu amigo Paulo Prado. Aranha era visto por muitos como legitimador e líder do modernismo brasileiro. Mas aos poucos a ligação entre ele e os organizadores do evento foi se deteriorando, principalmente porque suas ideias eram consideradas retrógradas pelos modernistas e porque sua aparente liderança do movimento era por eles contestada.

Oswald de Andrade, p. ex., descreve Aranha como “confuso e parlapatão, filho duma abominável formação filosofante do século XIX, mas grande homem nacional, pertencente à nossa Academia de Letras, e autor de um livro tabu, *Canaã*, que ninguém havia lido e todos admiravam” (ANDRADE, 1954, p. 28). Oswald chegou a apelidar *A Estética da Vida* de *Bestética da Vida*, ligando a obra a um passado considerado superado.² Com essas descrições, Oswald pretendia estabelecer uma distância entre Aranha e os modernistas paulistas. E, ao contrário do que parece ter

² Não conseguimos encontrar um texto de Oswald com essa expressão. Nós a extraímos de OLIVEIRA, 1990, p. 181, nota de rodapé 3.

acontecido, Oswald afirma que Paulo Prado é que colaborou na ligação entre os modernistas e o medalhão Aranha.

De qualquer modo, em virtude de sua participação na Semana de Arte Moderna, Aranha foi colocado no ostracismo por seus colegas da Academia. Mesmo assim, ele insistiu em sua posição, tendo pronunciado ali em 1924 uma conferência intitulada *O espírito moderno*, na qual afirmava que a criação da Academia tinha sido um erro. No mesmo ano, ele renunciou à sua cadeira nessa instituição, fundando então, ao lado de Renato Almeida, uma revista modernista *Movimento brasileiro*, que existiu até depois de sua morte, em 1931. A conferência de Aranha fazia também uma crítica ao primitivismo, tendência defendida por Oswald, fato esse que contribuiu mais ainda para o afastamento dos dois.

O último romance publicado por Aranha foi *A viagem maravilhosa*, não muito bem recebido pela crítica. Ele escreveu ainda uma autobiografia incompleta, intitulada *O meu próprio romance*, que foi publicada *post mortem* em 1931. Seu renome era tão grande que, no mesmo ano de sua morte, um grupo de amigos criou a *Fundação Graça Aranha*, que ele mesmo tinha projetado e que conferia prêmios nas artes e na literatura para brasileiros que se distinguissem nesses campos. Entre os agraciados com o prêmio, contam-se Jorge Amado, Raquel de Queiroz, José Lins do Rego, Érico Veríssimo, Clarice Lispector, Ledo Ivo e Alphonsus de Guimaraens Filho. A fundação encerrou suas atividades um ano depois de sua criação, em virtude de falta de verbas.

A maior parte das obras de Aranha acima mencionadas possuem alguma relação com a filosofia e mereceriam ser consideradas. Em virtude de limitações de espaço e de relevância para a nossa pesquisa, porém, limitaremos nosso trabalho à apresentação e discussão das

principais ideias de Aranha em sua obra filosófica principal, que, sem dúvida, é a *Estética da Vida*.

3. A filosofia de Graça Aranha em *A estética da vida*

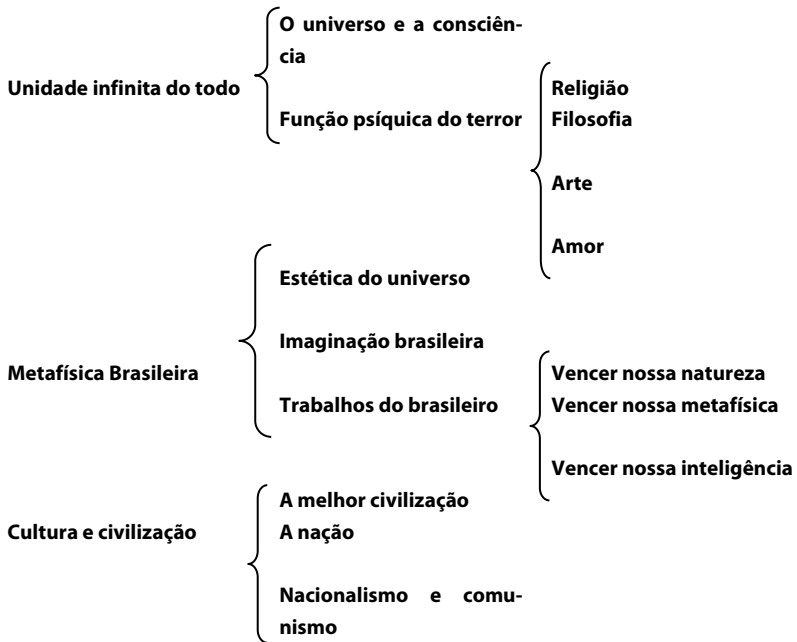
Essa obra é o resultado da união de uma série de pequenos ensaios, escritos em momentos diferentes e com objetivos diferentes, desde 1910. E o contexto principal da obra parece ser o clima da situação do Brasil no clima gerado pela Primeira Grande Guerra. Durante o período em que trabalhou na Europa como diplomata, Aranha teve grandes contatos com o meio político e letrado francês, conseguindo obter uma imagem de prestígio no exterior, tanto na diplomacia como nas letras. E virtude disso, ele dialogou principalmente com as ideias predominantes na França, apesar de suas reflexões na época estarem sempre ligadas ao Brasil.

O livro se divide em quatro partes. As três primeiras, intituladas respectivamente *A unidade infinita do todo*, *Metafísica brasileira* e *Cultura e civilização*, correspondem à parte propriamente filosófica da obra, apresentando a visão de mundo de Aranha. A parte que trata da unidade infinita do todo contém a apresentação da filosofia de nosso autor. As duas partes seguintes constituem uma aplicação dessa filosofia aos casos brasileiro e mundial. O conjunto formado por essas partes pode ser considerado um desenvolvimento do mote que se encontra já na capa do livro e que reza assim:

A tragédia fundamental da existência está nas relações do espírito humano com o Universo.

A concepção estética do Universo é a base da perfeição.

Segue abaixo um esquema da estrutura das três primeiras partes dessa obra de Aranha:



A quarta parte da obra é enigmaticamente intitulada *INS*. Infelizmente, não conseguimos descobrir o sentido desse título. Nessa parte, Aranha reuniu um conjunto de 33 de textos sobre assuntos variados, como, p. ex., *Pessimismo brasileiro*, *Pragmatismo brasileiro*, *O nosso estilo*, *José de Alencar*, *Os prodígios de Rousseau*, *O romantismo de Beethoven*, *Misticismo português*, etc. Alguns desses textos podem ser considerados aplicações da filosofia exposta nas três primeiras partes e outros constituem discussões de assuntos independentes. Como a ausência dessa parte não afeta significativamente a nossa exposição da filosofia de Aranha e como também temos limitações de espaço, não apresentaremos os conteúdos dessa quarta parte no presente texto. Passemos então à exposição das doutrinas contidas nas três primeiras partes de *A estética da vida*. Para facilitar a compreensão das divisões e subdivisões dos

assuntos dessa obra, adotamos o procedimento de numerar as diversas partes e seções, embora isso não ocorra no original. Lembramos aqui que, por motivos de espaço e relevância, seremos obrigados a resumir algumas seções mais do que outras.

3.1. A UNIDADE INFINITA DO TODO

3.1.1. O UNIVERSO E A CONSCIÊNCIA

Aranha começa a sua exposição afirmando que, na impossibilidade de definir o *ser*, temos de nos restringir ao seguinte axioma: *o ser é o ser*. O *ser* é a substância com os fenômenos e só o conhecemos pelos fenômenos. Para o espírito humano, só o fenomênico é real. Fora disso, o universo ou unidade infinita é uma pura idealidade. O princípio causal da existência não é a substância, nem a vontade, nem o inconsciente, nem as ideias. Se algum deles fosse, o problema metafísico estaria envolvido num dualismo insuperável. Isso porque, em todos os casos, o nosso espírito teria de compreender a dualidade de uma *energia* agindo sobre a *matéria*. Com esse dualismo, nunca explicaríamos o *Todo* nem perceberíamos a essência da causalidade (ARANHA 1921, pp. 3-4).

O sentimento da unidade infinita do universo é o fato transcendente do espírito humano. É um sentimento que reside na consciência e não é uma realidade objetiva. Desse modo, a questão filosófica ou explicação da causalidade está restrita à luz da consciência. A demonstração lógica de um princípio causal como o *nous*, a vontade ou o inconsciente é impossível. O universo é porque é. Só podemos explicar cientificamente os seus fenômenos e isso envolve a fragmentação do *Todo*, que é infinito e inatingível pela investigação científica. Mas aquilo que é indemonstrável pela lógica é compreendido como realidade ideal,

como unidade infinita do ser que se impõe ao espírito e à consciência (ARANHA 1921, p. 4).

A formação da consciência metafísica constitui um mistério do espírito humano. Fora da consciência, o universo não existe. Ele só se realiza por ela e para ela (ARANHA 1921, pp. 4-5). É possível ter consciência de si sem ter a consciência metafísica. A consciência de si dá ao indivíduo o sentimento de separação em relação aos demais seres. Nesse momento, ele ainda não é sujeito e não compreende que outros indivíduos o sejam. Já o estado a que chegamos pela consciência metafísica ou conceitual é que explica as unidades psíquicas perfeitas, nós e os outros. Aqui, somos todos objeto de conhecimento de nós mesmos como sujeitos conscientes. Para estes estados de consciência conceituais, o universo não existe, de tal modo que o sentimento do infinito ainda não foi despertado. O indivíduo é indiferente a tudo o que não seja objeto de sua sensação real. Aqui, ele é inconsciente do Todo e não se sente como uma simples aparência fenomenal do universo (ARANHA 1921, pp. 5-6).

3.1.2. A FUNÇÃO PSÍQUICA DO TERROR

Segundo Aranha, a consciência humana não é um fato transcendental, mas sim um fato natural, um modo da substância universal. A consciência humana se desenvolve na escala dos seres, mas chega um momento em que se forma no cérebro humano a consciência metafísica do Todo universal. Esse é o instante da criação do homem, porque através dessa consciência apenas ele, entre todos os seres, compreende o universo, interpreta-o e sente a sua separação das outras coisas no Todo infinito (ARANHA 1921, p. 7).

Para explicar esse grande problema filosófico, a hipótese do terror inicial formando a consciência humana pode fornecer alguma luz. No cérebro humano, as grandes comoções provadas pelos fenômenos naturais inexplicáveis determinaram a formação de ideias transcendentais para dar conta dos mesmos. A necessidade de explicar é essencial ao cérebro humano, constituindo uma consequência psíquica de seu desenvolvimento fisiológico. Sem condições de explicar cientificamente a matéria universal, o homem recorre a uma ideologia rudimentar que se torna expressão de um misticismo inicial, através do qual ele formula o conceito da fragmentação do universo e da separação dos seres (ARANHA 1921, pp. 7-8).

Esse terror inicial permanece no espírito humano e é transmitido aos descendentes pela hereditariedade psicológica. O homem civilizado tenta combater o medo pela cultura intelectual, mas nele perdura o traço psicológico dos antepassados, fazendo-o regredir ao estado psíquico do homem primitivo. Essa regressão é uma das provas das origens animais do homem (ARANHA 1921, pp. 8-9).

A necessidade do espírito no sentido de ligar causas e efeitos, quando confrontado com fatos inexplicáveis, revela a separação entre o indivíduo e uma força misteriosa que não se encontra nem nos outros indivíduos nem nos objetos exteriores. Com isso, a homogeneidade cósmica se quebra e o terror gera no indivíduo a consciência metafísica (ARANHA 1921, pp. 10-1).

Sem a consciência do infinito não existiria nem a unidade, nem o ser; sem o sentimento do infinito não haveria religião, nem filosofia nem arte. Se o terror cósmico estabeleceu a dualidade, a separação entre o indivíduo e o universo, a religião, a filosofia e a arte procuram

restabelecer a homogeneidade universal na indiscriminação dos seres, na integração dos mesmos no Todo infinito (ARANHA 1921, pp. 11-2).

3.1.2.1. RELIGIÃO

De acordo com Aranha, “a religião é uma melancolia”. Diante do espetáculo da vida e da morte, o homem se sente triste e o pavor invade seu espírito. Dessa melancolia nasce o desejo de atribuir um destino a si mesmo e ao universo, ligando os efeitos às causas e assim dominando o mistério. A religião surge na alma do homem primitivo e permanece indefinidamente na raiz do espírito humano. Enquanto existir um enigma no universo, haverá o sentimento religioso, que é uma função psíquica do terror e está ligado à aspiração da unidade do Todo infinito que constitui a manifestação irreprimível e secreta do espírito humano (ARANHA 1921, p. 12).

Desde que o homem se viu separado das coisas, antes de poder interpretar cientificamente a natureza, os fenômenos materiais apareceram para ele como efeitos de coisas misteriosas que animavam o cosmo. Nessa perspectiva, o animismo é a expressão mais remota e racial da religiosidade do homem diante do enigma de um universo incognoscível. Apesar de caóticas, as ideias e imagens ancestrais constituíram para sempre o substrato da religiosidade humana (ARANHA 1921, p. 13).

Quando mais tarde a inteligência se eleva e produz a ideia e o culto de um deus único ou de vários deuses, o espírito humano volta ao estado inicial de seus sentimentos primitivos. Disso resulta o fetichismo, envolvendo superstições que desmentem a onipotência divina. O homem supersticioso sempre acredita que há um mistério tenebroso que a

religião não explica, de tal modo que Deus não é suficiente. Além dele, há o terror, a fatalidade, o destino. A magia do mistério é inseparável do ser humano. Subjacente à religião se encontra o fetichismo inexpugnável dos povos mais aparelhados cientificamente. Essas máscaras modernas do animismo selvagem podem ser chamadas de *espiritismo*, *teosofia*, *espiritualismo*, mas elas escondem o mesmo fetichismo persistente e multiforme que escapa à ciência e à filosofia enquanto manifestação concreta da abstração da alma humana, do misticismo maravilhoso (ARANHA 1921, pp. 13-4).

A exaltação espiritual transforma a inteligência em sentimento e confere um bramido infinito às ideias e paixões, comprovando a nossa aspiração ardente pela unidade transcendental do universo. Por meio da suprema fusão de todas as coisas retornamos à inconsciência total e escapamos da dolorosa separação entre nosso ser e o universo. Subjacente a todo misticismo se encontra uma realização da unidade inconsciente e transcendental. No misticismo religioso, a alma se vê como emanção de Deus. E a união com a divindade é a vida perpétua do místico (ARANHA 1921, pp. 14-5).

Esse conceito panteísta supremo da religião se torna estético. Para o místico, a compreensão do universo é espetacular, correspondendo ao jogo sublime das forças da natureza que se multiplicam em imagens, as quais constituem expressões cambiantes das formas das coisas (ARANHA 1921, p. 18).

No início da história do espírito humano, a religião e a filosofia se confundem, fornecendo a mesma visão do universo. Mas aos poucos a investigação racional da natureza criou a filosofia e a distinguiu da religião. Desse modo, o senso religioso do homem se tornou filosófico. A filosofia surgiu para apoiar a religião, mas, ao quebrar a unidade do Todo, ela

estabeleceu a dualidade espírito/matéria. Com isso, reapareceu o terror, que levou de volta a inteligência ao animismo primitivo e racial do homem. Em virtude disso, a ideia de *Deus*, no interior da metafísica do terror, se funde ao animismo. E a religião se afirma como inexpugnável no espírito humano perdido na inconsciência do cosmo. Assim, por mais que o espírito vença a natureza, a imaginação mística sempre constata a existência de algo misterioso que a ciência não consegue explicar. Na região das trevas do espírito humano trava-se uma batalha entre a religião e a ciência com relação à explicação final do universo. Mas a ciência só estuda o fragmentário e jamais conseguirá satisfazer a ânsia do espírito de realizar a unidade do cosmo. O sentimento do Todo se realiza pelas sensações místicas da religião, da filosofia, da arte e do amor, que fundem nosso ser ao universo (ARANHA 1921, pp. 18-9).

3.1.2.2. FILOSOFIA

A dor suprema da inteligência humana está na separação do Todo universal. Esse sofrimento foi criado pela consciência, que precisa eliminá-lo através da compreensão da unidade essencial do Todo, que torna ilusória essa separação. Podemos pensar o universo para nos sentirmos em unidade com ele, retornando à inconsciência profunda e eterna do Todo. Essa é a consolação inefável para a perpétua dor do nosso ser ilusório (ARANHA 1921, p. 20).

As explicações do universo que mantêm a separação entre o Criador e a coisa criada, entre a matéria e o espírito, só servem para perpetuar a angústia do ser separado do Todo universal, do ser prisioneiro de uma consciência metafísica que torna a ilusão uma realidade imaginária (ARANHA 1921, pp. 20-1).

Aranha opõe a essa triste filosofia dualista a sua filosofia monista, a única capaz de despertar a verdadeira estética da vida. A interpretação científica do universo, que se acha no início da filosofia e liberta o espírito da religião, distingue o monismo filosófico do monismo religioso, que reduz tudo à unidade divina (ARANHA 1921, p. 21).

De acordo com Aranha, só poderemos atingir a suprema fusão com o Todo quando todos os conceitos relativos do *bem*, do *útil*, do *belo* e de tudo que for individual deixarem de persistir em nosso espírito. Spinoza se aproximou bastante da concepção essencial da unidade infinita dos seres ao afirmar que o homem é uma parte ínfima da natureza eterna. Mas as ideias de *parte* e de *todo* ainda envolvem a ideia de *separação* (ARANHA 1921, p. 25).

O princípio da unidade fundamental da matéria universal tem como corolário o conceito da mutação infinita dos seres em que o Todo aparentemente se fragmenta. O erro que afirma a permanência de cada ser no seu próprio ser, aniquilando-se totalmente pela morte, sem se transformar em outras expressões da matéria e sem comunicação com toda a natureza, esse erro mantém nosso espírito na perpétua dor da separação com respeito ao Todo infinito. Na verdade, no conceito do universo como unidade de toda a natureza a vida dos seres seria de perpétua alegria, em virtude da eliminação do terror metafísico (ARANHA 1921, pp. 26).

A concepção estética do universo como um perpétuo vir-a-ser de infinitas formas gera uma ética para o espírito humano. Com efeito, a realização plena da estética da vida exige a realização de três tarefas fundamentais: i) a resignação à fatalidade cósmica; ii) a incorporação do homem à terra; iii) a ligação do homem com seus semelhantes. Em outras palavras, Universo, Terra e Sociedade: são essas as três tarefas

morais do homem no interior das categorias em que tem fatalmente de existir. Nessa perspectiva, o homem que se inspira no pessimismo negativo diz que a vida é uma ilusão e que só a morte é positiva, permitindo o acesso do ser na absoluta inconsciência do universo. Já aquele homem que está possuído pelo sentimento espetacular do universo diz que não existe qualquer tipo de finalismo no jogo de forças da natureza. Neste homem existe o sentimento profundo de que o universo é um espetáculo em que só há formas que se multiplicam, se sucedem, morrem e revivem, num processo incansável de metamorfose deslumbrante. Cada um de nós nada mais é do que uma aparição fantástica e passageira que, por ocasião de um intervalo que se abre na inconsciência da representação, pode conceber a magia do universo. É quando se manifesta a maravilha da consciência, que reluz no meio das trevas do inconsciente absoluto e no silêncio infinito dos demais seres (ARANHA 1921, pp. 26-8).

Para Aranha, o conceito estético do universo constitui a base da perfeição. Conseguimos nos libertar da dor e da alegria quando esse conceito filosófico se transforma em sentimento. Este último existe mas não se exprime, não sabemos como ele é sentido, porque ele não se separa da inconsciência profunda. E o homem tende a se absorver no mundo fenomênico, em que tudo é ilusão das formas. Mesmo assim, a vida é uma criação de seu pensamento. Sem o homem, esse mundo mágico pode existir, mas é como se não existisse, não podendo sequer ser concebido. Na conformação entre o pensamento e a natureza tudo é um só e indefinido mundo de representação. Tudo é espetáculo, de tal modo que ninguém pode dizer se há um mundo objetivo e outro subjetivo, uma vez que tudo se resolve na unidade absoluta e benfazeja do universo (ARANHA 1921, pp. 28-30).

O espírito humano percebe fatalmente o espetáculo universal. Mas essa alucinação divina deve inspirar o sentimento da estética da vida, em que todas as nossas sensações sejam sensações de arte, em que todas as nossas emoções sejam compreendidas como expressões do universo. Que tudo isso seja para nós um conjunto de puras emoções estéticas, sob a forma de ilusões do espetáculo misterioso e divino, que nos arrebatem e confundam na unidade essencial de todas as coisas, perturbada por um instante pela consciência que se abriu como um relâmpago nas trevas do acaso (ARANHA 1921, p. 30).

O sentimento da universalidade do nosso ser é acompanhado pela nossa incorporação à terra. Tendo nascido a partir da terra, o homem está para sempre ligado a ela pelo seu organismo. Esse último é um resumo da história da terra. “Tudo em nós é a terra vivificadora e magnífica” (ARANHA 1921, p. 31).

O homem deve ainda exercer sua atividade espiritual através da ligação com os outros homens. Essa ligação não é um mandamento inspirado pela religião nem pelo misticismo. Ela corresponde a uma dedução lógica da concepção filosófica da unidade do Todo e um dos fundamentos da estética da vida. A aspiração universal do espírito humano é a sua ligação com o universo. O próprio *eu penso, logo existo* não implica que a minha individualidade se destaque entre as outras coisas, mas sim que eu seja um com toda a natureza, de tal modo que não há nada individual. Tudo é universal. O próprio pensamento depende dessa universalidade (ARANHA 1921, pp. 32-3).

A comunhão universal com a natureza inspira a sociedade dos homens que percebem em suas consciências a grande inconsciência metafísica do Todo, a idealidade do tempo, o fluxo e refluxo aparentes da vida e da morte. Na resultante solidariedade profunda as causas de

separação entre os homens serão extintas. Nessa perspectiva, a concepção estética do universo, que confere ao homem a compreensão luminosa da sua unidade com o Todo infinito, eliminará o terror da vida humana, baseando a sociabilidade na alegria, a qual é o bem supremo, segundo Spinoza. A alegria é a perfeição do espírito humano e só se realiza através da interpretação do universo como um magnífico espetáculo e de nós mesmos como fugazes elementos estéticos da inefável vida universal (ARANHA 1921, pp. 33-4).

3.1.2.2.1 A PERPÉTUA DOR E A PERPÉTUA ALEGRIA

O título da presente seção não consta do sumário da obra, que está localizado no final do livro. Para decidir se se trata de um subitem da seção anterior ou se corresponde a um novo item, levamos em conta o fato de que o assunto aqui desenvolvido constitui um desenvolvimento da questão da filosofia. Aqui, de acordo com Aranha, aquele que compreende o universo como dualidade alma/corpo ou que não percebe o mistério da unidade infinita do Todo vive na perpétua dor. Em contrapartida, aquele que eliminou o terror do cosmo e torna o aniquilamento da vida um motivo de beleza vive na perpétua alegria: *beatus quia in natura unum*. Aquele que se resignou diante da fatalidade cósmica, ligando-se aos outros seres que nada mais são do que companheiros na ilusão universal, aquele vive na perpétua alegria (ARANHA 1921, pp. 34-6).

3.1.2.3. ARTE

Neste ponto, Aranha alega que o espírito humano vai além dos limites da ciência e da compreensão, sentindo que o universo é essencialmente um Todo infinito apenas aparentemente fracionado.

Esse sentimento é a essência da arte, a qual reside na emoção do universo que provém do contato entre o homem e a natureza e é transmitido pelos sentidos. O sentimento da arte se assemelha ao sentimento religioso, mas difere dele porque o primeiro se faz através dos sentidos, enquanto o segundo possui caráter abstrato e independente desses mesmos sentidos. Os dois sentimentos constituem funções primordiais do espírito humano, não estando subordinados a qualquer razão de utilidade social. Antes da vida em sociedade, o espírito humano já possui suas forças místicas, independentes e desinteressadas (ARANHA 1921, pp. 36-7).

O conceito de *arte* deve ser dissociado não apenas da ideia do *útil*. Ele deve ser dissociado também da ideia de *beleza* como fim supremo da arte. Com efeito, o conceito do *belo* não abrange o sentimento da unidade infinita do Todo. Esse conceito apenas suscita o prazer, sem chegar à totalidade transcendente da emoção estética. E subordinar a ideia de *beleza* à ideia de *harmonia* é um simples jogo de palavras, apenas substituindo uma ideia vaga por outra de mesmo valor (ARANHA 1921, pp. 39-40).

Aranha ainda avança razoavelmente na discussão da arte e seu papel na vida humana. Por motivos de espaço, não recapitularemos essa discussão aqui. Basta que mostremos a sua conclusão geral a respeito do sentimento estético, que, para ele, une todas as coisas de maneira intensa e profunda, dissolvendo todos os sofrimentos da alma e arrebatando-nos de nossa mísera contingência. Com isso, o sentimento estético nos livra de toda a tristeza em que morre o espírito humano. Nisso consiste a estética da vida. A arte é a libertação do sofrimento que ela exprime (ARANHA 1921, p. 60).

3.1.2.4. AMOR

Através do amor, os seres humanos efêmeros saem momentaneamente da diversidade consciente dominada pelo terror e voltam à unidade primitiva do Todo universal. O sentimento do amor parte da sensibilidade física e se eleva à mais alta espiritualidade. A atração física existe entre os seres do universo e os animais superiores a sentem imperiosamente e perpetuam as espécies através dela. Todavia, através do fenômeno psíquico do amor, os homens se distinguem dos demais animais (ARANHA 1921, pp. 60-1).

O conceito de *fatalidade* domina o sentimento do amor. O instinto sexual dirige um ser para o outro e, a partir desse impulso fugaz, nasce o sentimento do amor. Com efeito, a união dos corpos leva os seres a atingirem a unidade com o Todo universal, a qual constitui a aspiração suprema de todo ser humano separado do universo pelo terror inicial (ARANHA 1921, pp. 61-2).

Não é a vontade que determina a ação do amor. Na verdade é o inconsciente do amor que o leva ao inconsciente universal. O amor permite o estado de fusão com o universo, mas não é solicitado pela fatalidade para chegar a tanto. A inconsciência absoluta da unidade primitiva é o mistério dos mistérios. E o amor, ao unir um ser ao outro, fornece a ilusão da universalidade que elimina as separações e nos confunde com o Todo universal. Para Aranha, nisso consiste a mística do amor e a sua metafísica, levando-nos ao milagre supremo da unidade (ARANHA 1921, pp. 64-6).

A fatalidade domina o amor, desde o momento em que o instinto sexual age sobre sua inconsciência até o momento em que a morte une ou separa os amantes. Mas essa fatalidade é motivada pela necessidade

essencial do retorno à unidade inconsciente que se realiza na fusão mística de corpos e espíritos. Nessa perspectiva, o amor e a morte são irmãos, levando à magia da inconsciência suprema, ao repouso infinito daqueles que vivem no sofrimento da separação (ARANHA 1921, pp. 66-7).

Mas o amor ainda tem algo de misterioso na predestinação dos personagens da grande tragédia da morte unida. A unidade fundamental se realiza entre os seres que foram fatalmente chamados a ela. Mas ninguém sabe onde reside essa atração inevitável. O amor é a liga eterna daqueles que foram predestinados à unidade imortal (ARANHA 1921, p. 68-9).

Pelo fato de ser uma livre expansão que nos liberta da relatividade para vivermos no absoluto, atuando como uma força da natureza, o amor contém seu universo em si mesmo e altera o sentimento do próprio panteísmo. Com efeito, quando o universo se representa em outro ser pela magia do amor, produz-se a mutação do panteísmo no espírito humano. A natureza só é compreendida no ser amado e só existe em virtude disso (ARANHA 1921, pp. 69-70).

3.1.3. A ESTÉTICA DO UNIVERSO

A ciência fragmenta a realidade e através do seu método experimental jamais chegaremos à ideia do Todo infinito. Esse método experimental deve ser complementado pelo processo especulativo do raciocínio, que será capaz de interpretar a natureza e suscitar em nós uma ideia do cosmo, embora sempre relativa (ARANHA 1921, p. 71).

A formação do universo sempre será um enigma insolúvel para o espírito humano. Podemos supor que ele provém de uma substância única, mas não sabemos em que consiste tal substância. Os fenômenos

do universo são compostos de energia e matéria, numa aparência de dualidade, mas esses dois aspectos formam uma unidade absoluta, de tal modo que não há uma sem a outra (ARANHA 1921, pp. 71-2).

Embora nos seja impossível conhecer a formação do universo, ao menos temos a certeza de que os fenômenos estão ligados por um determinismo absoluto. A hipótese da existência de uma fração de contingência nos levaria à hipótese probabilística de que a necessidade de um fenômeno global não é incompatível com a liberdade de um fenômeno parcial que o compõe. Esse argumento estatístico não tem como prevalecer. Com efeito, ou tudo se encadeia no universo através de uma necessidade absoluta de causas e efeitos ou existe a liberdade de uma molécula, o que implica na liberdade geral, fazendo com que o universo seja concebido espiritualmente, o que contradiz nossa natureza material (ARANHA 1921, pp. 74-5).

Todavia, como não podemos comprovar o princípio e o fim das coisas, toda concepção do universo é absurda, seja ela espiritualista, seja ela materialista. O universo é para o nosso espírito uma pura idealidade e o sentimento da sua unidade infinita se impõe à nossa consciência. Esse sentimento nos liga a todos os fenômenos e explica nossa existência como uma aparência fenomênica da substância. Nessa perspectiva, o universo se projeta em nosso espírito como um espetáculo. Toda ideia que temos do universo, qualquer que seja seu tipo, é espetacular. Desse modo, a função essencial do espírito humano é estética e só ela explica o universo para nós mesmos (ARANHA 1921, p. 76).

Nenhum sistema filosófico consegue evitar a fatalidade da concepção estética. Todas as filosofias e todas as religiões imaginam o universo, criam imagens dele. A imagem é forma e o universo é a forma

última da nossa imaginação. Tudo é forma e, portanto, tudo é espetáculo (ARANHA 1921, p. 77).

Se o conhecimento da substância universal fosse inacessível, se a explicação científica do universo fosse irrealista, se a atribuição de um finalismo moral ao Todo infinito fosse um preconceito religioso, então a angústia do espírito humano, perdido nas trevas de um mundo inexplicável, seria a suprema dor. Mas isso não acontece porque a concepção estética do universo integra esse espírito no Todo infinito. O universo pode ser sentido como função estética do nosso espírito. Aqui, o ideal é *sentir* e não *compreender*, porque esse último envolve uma dualidade que nos separa do universo. Toda filosofia se encerra num pragmatismo, que busca tirar da ideia pura uma forma de coexistência (ARANHA 1921, pp. 79-80).

Os homens buscam a felicidade nessa vida. Para Spinoza, essa felicidade é a alegria. Para Aranha, é a alegria absoluta que provém da concepção estética do universo, que constitui a base da estética da vida. Essa alegria vem da nossa integração no cosmo, ela é uma alegria que só ocorre nos estados especiais de inconsciência transcendental, que atingimos pela mística religiosa, pela suprema filosofia, pelo vago da arte e pelo sublime amor, fazendo cessar a tragédia fundamental do espírito humano (ARANHA 1921, pp. 80-1).

3.2. METAFÍSICA BRASILEIRA

3.2.1. A IMAGINAÇÃO BRASILEIRA

Aranha afirma que em cada povo há um traço característico enigmático que vem do passado e será o mesmo no futuro. O povo romano foi a expressão primitiva do egoísmo. O povo inglês se caracteriza pela

energia. O povo francês tem como traço distintivo a inteligência. O povo italiano é marcado pelo sensualismo. O povo alemão é possuído pelo espírito metafísico entranhado. O povo espanhol se caracteriza pela fé transfigurada e mortal (ARANHA 1921, pp. 85-6).

Quanto ao povo brasileiro, o traço característico é a *imaginação*. Não se trata aqui da capacidade de idealizar, nem de criar a vida pela expressão estética, nem de predominar o pensamento. A imaginação brasileira é a ilusão que provém da representação do universo, um estado de magia em que a realidade se transforma em imagem (ARANHA 1921, p. 86).

As raízes da imaginação brasileira se encontram nas três raças que formaram o nosso povo. Cada uma delas contribuiu com sua melancolia. Os indefiníveis portugueses possuem uma alma que oscila entre o sentimento realista e a miragem. Eles são talvez os mais bisonhos entre os bárbaros latinos. Ligaram-se intimamente às coisas, trabalharam e amaram o solo. Mas quando lhes chegou o momento da arte, não foram capazes de criar, tornando-se os executores das ideias de outros. E a melancolia dos lusos foi acrescida daquela que o oceano lhes concedeu. O mar foi uma terrível tentação para eles, levando-os a se espalharem pelo mundo, muitas vezes sem retornar (ARANHA 1921, pp. 86-8).

Os africanos, por sua vez, eram possuidores de espírito rudimentar e informe, vivendo numa espécie de eterna infantilidade. O seu espírito era envolvido por uma eterna ilusão, dotando-o do dom de mentir, que é a manifestação de uma falsa representação das coisas, de uma alucinação produzida pelo espetáculo do mundo, de um eterno espanto diante do mistério (ARANHA 1921, pp. 88-9).

A terceira contribuição veio dos indígenas, uma raça selvagem que constitui um dos elementos bárbaros da nossa civilização. Ela

transmitiu aos seus descendentes aquele pavor do início das relações entre o homem e o universo, conduzindo à metafísica do terror que gera a ilusão representativa das coisas e enche de imagens o espaço entre o espírito humano e a natureza (ARANHA 1921, p. 89).

A natureza é uma eterna magia que, no Brasil, mantém as almas num estado de deslumbramento e êxtase. E o espírito humano entra em devário, criando pela imaginação uma mitologia selvagem, cheia de seres fantásticos. No Brasil, o espírito mais significativo é o do homem rude, marcado pela passagem moral, como reflexo da mata tropical. Nele se encontra uma floresta de mitos provenientes das três raças. Para o homem brasileiro, os personagens fantásticos têm vida real, de tal modo que não podemos determinar onde começa para ele a realidade objetiva e onde acaba o sonho na floresta dos mitos (ARANHA 1921, pp. 90-1).

3.2.2. OS TRABALHOS DO HOMEM BRASILEIRO

Ao se sentir separado do Todo universal, o homem se vê forçado a lutar para voltar à unidade essencial do cosmo. Essa tragédia fundamental do espírito humano é agravada no Brasil, em virtude da incompatibilidade entre o homem e o meio físico, da qual se origina uma metafísica bárbara, sobrecarregada pela hereditariedade do psiquismo selvagem das raças primitivas formadoras da nação (ARANHA 1921, p. 95).

Mas os trabalhos que o brasileiro deve executar para chegar à vitória espiritual não são de tipo físico. O dever de vencer a natureza é um mandamento moral que ordena submeter o espírito tenebroso da terra e eliminar o terror que nos assombra e nos separa dela (ARANHA 1921, p. 95).

A civilização material se desenvolve sem problemas, ao passo que o elemento espiritual é perturbado pelos fatores bárbaros das raças e do

ambiente. O homem brasileiro deve dirigir sua atividade para a realização da unidade com o Todo, libertando-se do terror. Para tanto, ele deverá impor a si próprio a disciplina da estética da sua vida espiritual (ARANHA 1921, p. 98).

Nessa situação, o primeiro trabalho do homem brasileiro é resignar-se diante da fatalidade do universo; o segundo é o de incorporar-se à terra; o terceiro é o de ligar-se aos demais homens. Isso permitirá uma fusão com a vida total nesses três aspectos que ela possui. E para atingir esse objetivo, o homem brasileiro deverá vencer os obstáculos que se opõem à serenidade da vida estética. Ele deve vencer a sua *natureza*, que o apavora e esmaga, a sua *metafísica*, que provém dessa natureza e da alma das raças selvagens que compõem o seu espírito, e a sua *inteligência*, que é a faculdade que lhe permite compreender o universo, mas que no Brasil se acha estranhamente perturbada. E o guia para a realização desses trabalhos deve ser a resignação ao universo (ARANHA 1921, pp. 98-9).

3.2.2.1. VENCER A NOSSA NATUREZA

A energia com que a natureza brasileira se manifesta inspira a sensação de que ela é uma obra de entusiasmo. E em parte alguma do mundo esse entusiasmo é mais vivo do que na natureza brasileira. Temos aqui um espetáculo de luz através do qual ela manifesta os prodígios de sua criação (ARANHA 1921, pp. 101-3).

E o homem brasileiro se perde nessa maravilha. Seu espírito encerra a angústia do exilado num mundo paradoxal. Ele se lamenta e transforma em dor a alegria tropical. “O brasileiro é o lírico da tristeza”. Mas, na época de Aranha, tinha começado o deslumbramento diante do espetáculo da formação de novas sociedades, fazendo despertar no

espírito de alguns homens o sentimento de que a nação está predestinada a uma grandeza ilimitada. O Brasil abandonará um dia a atmosfera de elegia para inspirar os acordes do hino dionisiaco à natureza (ARANHA 1921, pp. 103-4).

3.2.2.2. VENCER A NOSSA METAFÍSICA

O homem jamais se separa de suas relações com a natureza. Ela permanece indefinidamente no espírito humano. O homem brasileiro é a imagem da floresta tropical. Mas se ele se sente psicologicamente separado dela, a natureza surge como grande inimiga e faz com que ele se sinta esmagado por uma força implacável. Temos aqui um terror instintivo, que surge a partir do despertar da consciência cósmica no espírito humano. Isso faz surgir o misticismo físico, em que o domínio da natureza deixa de ser terror e se torna divinização. Começa assim o culto da natureza. O espírito se dissolve no êxtase da beleza do mundo e a metafísica do espírito brasileiro envolve a representação da alucinação causada pela natureza. E um povo que adote semelhante metafísica se torna paralisado pela exaltação mística. No Brasil, a ação que liga a existência ao ambiente físico e social não se caracteriza pela atividade positiva da cultura. Entre nós, a ação é mística, ascendendo ao fetichismo ingênuo, cujo espírito se perde na vastidão da natureza (ARANHA 1921, pp. 104-6).³

Para Aranha, o delírio metafísico brasileiro se manifesta sobretudo na representação trágica da natureza na alma dos selvagens. Os

³ Observação: a frase de Aranha a esse respeito é a seguinte: “a ação é sobretudo outra; é mística e *ascende* dos fetichistas ingênuos, cujo espírito se perde na imensidade da natureza,” etc. A regência do verbo *ascender* exige a preposição *a* e não a preposição *de*, que é exigida pelo verbo *descender*. Acreditamos que houve um pequeno lapso aqui.

indígenas e os negros que contribuíram para a nossa formação são raças cheias de terror. Eles se separaram do cosmo pela consciência e povoaram o espaço dessa separação com os seres fantásticos e tenebrosos que são as divindades de sua mitologia rude. E esse misticismo dessas raças primitivas explica a presença de uma magia interminável nos seus descendentes. Graças a isso, o pagé ainda persiste em nossa vida, em nossa literatura, em nossa política, através dos rudimentos de nossa cultura (ARANHA 1921, pp. 106-7).

A vitória contra a natureza geradora do animismo mágico se acha na concepção estética do universo. Temos de eliminar o terror que habita nosso espírito, sem expressões de espanto e com o sentimento de que tudo é a unidade inquebrantável da vida. O imperativo categórico de nossa conduta é tratar a natureza como a nós mesmos, com o amor do próximo que deve ser aplicado mais a ela do que aos homens (ARANHA 1921, p. 108).

3.2.2.3. VENCER A NOSSA INTELIGÊNCIA

A inteligência brasileira sofreu a influência inevitável dos elementos bárbaros das raças formadoras. O nosso espírito mal se desprende do animismo, permanecendo metafísico. A nossa inteligência se caracterizou pela fuga idealista que se opõe ao realismo português. Temos aqui a grande separação do espírito brasileiro em relação ao seu criador europeu, depois que esse último, fundindo-se com os elementos selvagens, se extraviou na terrível alucinação da natureza tropical (ARANHA 1921, p. 109).

Nessa perspectiva, o homem brasileiro parece sentir-se estranho ao mundo, como se fosse um perpétuo desterrado. Ele não tem

intimidade com a natureza, parecendo ter deixado suas raízes em outro lugar. Ele é um transplantado que enlanguesce numa nostalgia singular. E sua tristeza é expressa pela poesia. Essa última é uma oração diante do mistério eterno. Isso significa que a arte no Brasil não é uma representação da realidade, mas sim a representação da subjetividade do espírito humano refletida pelo prisma da poesia. No Brasil não há uma grande pintura nem uma grande escultura, porque nos falta um sentimento realista. Do mesmo modo que os indus, tememos inconscientemente a natureza e por isso não a representamos, porque o terror não se representa plasticamente (ARANHA 1921, pp. 109-12).

Aranha argumenta que, na ausência das artes plásticas, nossa imaginação recorre à literatura. A produção brasileira nesse campo é vasta, mas se caracteriza pela falta de obras de sentido universal que tenham entrado no patrimônio da humanidade. Isso aconteceu também com a literatura portuguesa, porque seus escritores não souberam tirar da particularidade dos assuntos a generalidade da emoção comunicável ao espírito de outros povos (ARANHA 1921, p. 115).

Diante dessa situação, Aranha louva a figura de Machado de Assis, que escapou à selvageria e não caiu no gongorismo e no pedantismo. Seu espírito permaneceu ligado ao classicismo ligado ao pensamento grego e do qual somente a França da época conhecia o segredo. O segredo de Machado está na sua incompatibilidade com o meio físico e com a metafísica dele proveniente. Sua superioridade está em simular a não existência da natureza tropical que ele não conseguia vencer (ARANHA 1921, pp. 118-21).

Todavia, a esperteza de Machado ao iludir a existência da natureza tropical esmagadora não resolveu o problema primordial da inteligência brasileira, que é o de vencer o terror do mundo físico e incorporar

em si mesmo a natureza. A cultura, grande transformadora da vida, é que libertará o nosso espírito. Desse modo, se no começo foi o terror, no fim será a libertação. Através da disciplina da cultura estética irá realizar-se a união do homem brasileiro com a natureza tropical, numa hipótese mística do espírito e da matéria no universo, formando a alma e o corpo de um só deus, total e infinito (ARANHA 1921, p. 121).

3.3. CULTURA E CIVILIZAÇÃO

3.3.1. A MELHOR CIVILIZAÇÃO

O homem se distingue do animal pela faculdade de criar relações entre seu *eu* e a matéria universal. A cultura é a subjugação permanente da animalidade humana. Nessa perspectiva, a cultura será tão mais elevada quanto mais permitir a compreensão da unidade infinita do todo. E como esse sentimento só pode ser proveniente da filosofia, da arte ou da religião, uma civilização em que predominem as faculdades intelectuais humanas será superior a outra em que predominem as atividades mais animais. Desse modo, uma civilização em que predomine uma elite de filósofos, artistas e religiosos será superior a uma outra em que predominem as preocupações de ordem material, através de negociantes, industriais, agricultores e guerreiros. Povos guerreiros, como os romanos ou os alemães, povos traficantes como os cartagineses ou os ingleses não se equiparam aos povos místicos e artistas, como os indus, ou os gregos ou os franceses. O fato essencial da civilização é produzir a libertação da animalidade coletiva. A civilização é uma violência que o homem pratica contra a natureza (ARANHA 1921, pp. 125-6).

Uma civilização em que se formasse uma elite voltada para um ideal de beleza seria superior a outra que se baseasse na força material

e na aniquilação das forças espirituais. Podemos identificar as civilizações de quantidade e as de qualidade, de tal modo que o aparente cataclismo da civilização atual se deve ao predomínio da quantidade sobre a qualidade (ARANHA 1921, p. 129).

O conceito de *finalidade da história* é um contrassenso, do mesmo modo que o conceito de finalidade da natureza. A teleologia ou finalidade da história supõe a existência de um plano preconcebido, de uma vontade diretora, o que é inútil refutar. Não devemos dar excessiva atenção à parte do consciente na evolução humana. A filosofia da história se engana quando afirma que a civilização se enganou. Essa última não se engana, pois exprime a aspiração coletiva da humanidade. Desse modo, não podemos dizer que houve retrocesso na civilização quando ela se torna mais quantitativa do que qualitativa. Em virtude de nossa evolução histórica, deixamos de ser gregos ou romanos. Somos produto do nosso tempo (ARANHA 1921, p. 130).

De acordo com Aranha, o momento da civilização em que ele escreveu *A estética da vida* era aquele em que o poder místico do estado tinha se tornado uma anomalia. O Estado-Deus se baseia na exageração do princípio individualista do direito germânico e resulta de uma concepção unitária do mundo, sintetizada nas mônadas geradoras do universo e da sociedade. Esse estado consolidou um poder autocrático que era incompatível com a ideia de liberdade e o princípio de justiça da sociedade moderna. Isso levou a Alemanha ao desastre. A lei histórica demanda que a civilização avance do mesmo modo que a natureza, indo do homogêneo ao heterogêneo, do estado máximo ao estado mínimo (ARANHA 1921, p. 135).

Embora a ideia de justiça seja relativa, ela significa uma limitação do poder absoluto, impedindo a absorção do indivíduo pelo estado, o

domínio de uma classe sobre outra, ou o de um homem sobre outros. A sociabilidade humana repousa na justiça. Quando o equilíbrio gerado pelo sentimento de justiça se rompe, fatalmente ocorre a ruína do povo movido pela injustiça (ARANHA 1921, p. 136).

3.3.2. A NAÇÃO

Terminada a Primeira Guerra Mundial, Aranha vê o mundo em plena decomposição, absorvido no cataclismo, mergulhado no instante indeciso da geração de um outro mundo. Mas nessa transição o homem se apossa do universo, que se torna sua propriedade. O homem conseguiu libertar-se do terror inicial e passou a dominar a matéria infinita. Nessa perspectiva, o homem e a nação, ou seja, a afirmação do individualismo transcendente e o renascimento do espírito da nacionalidade são as duas forças que irão recompor o mundo nesse momento histórico (ARANHA 1921, pp. 137-8).

Esses dois princípios não são antagônicos, de tal modo que espontaneamente se está delineando uma solução em que o indivíduo é incorporado definitivamente na nação. A ideia de *pátria* está na raiz do espírito humano, como pode ser comprovado pela tenacidade com que os homens a defendem quando há guerra. O *eu* individual se completa no *eu* nacional. Nessa perspectiva, a nação é o próprio *eu* individual no que ele tem de eterno e profundo. A nação encerra e exprime os sentimentos das almas que formam um todo imortal. E as lutas em que o indivíduo se empenha fora dos interesses superiores da nação são secundárias (ARANHA 1921, p. 139).

A guerra equivale à dor, mas despertou nos brasileiros a consciência do espírito nacional. E a participação de Portugal e do Brasil na Primeira

Grande Guerra revelou aos dois países a identidade da alma da raça que persistiu a mesma com a passagem do tempo. A guerra foi mais um traço de união da nacionalidade lusitana dos dois países. A força do instinto e da raça fez com que os povos português e brasileiro se sentissem em comumhão na defesa contra o germanismo que quis eliminar ambas as pátrias. A guerra mostrou a vitalidade portuguesa, que interveio num ato lógico de tradicionalismo nacional (ARANHA 1921, pp. 140-1).

E se Portugal cessar de desenvolver sua nacionalidade, a raça portuguesa continuará a se desenvolver no Brasil. Essa lei de crescimento é a melhor expressão da vida coletiva brasileira. Os dois povos são animados pelo mesmo caráter de raça, pela mesma lei de vida. Nessa perspectiva, a união política de Portugal e do Brasil enquanto consequência da unidade moral das duas nações seria a grande expressão internacional da raça portuguesa. Para tanto, bastaria o sentimento de defesa do patrimônio lusitano ameaçado pela cobiça da Alemanha. Os dois países precisam manter o prestígio comum no Atlântico. Além disso, seria um grande bem para a imortalidade do pensamento brasileiro se ele fosse incorporado ao mundo português. Ao unir-se a Portugal, o Brasil se tornaria uma nação europeia, realizando assim a fusão do oriente e do ocidente sob um só espírito nacional, o português. Isso seria bom também para Portugal, que, ao unir-se com uma nação americana como o Brasil, encontraria a cultura lusitana desenvolvendo-se num ritmo mais acelerado e vivaz, o que lhe permitiria aproveitar-se do espírito de mocidade proveniente da antiga colônia. E como a união dos dois países terminaria com as barreiras fiscais entre ambos, isso tornaria Lisboa uma grande base europeia do comércio brasileiro, com um deslumbrante futuro internacional (ARANHA 1921, pp. 142-3).

Para Aranha, o momento pós-guerra era oportuno para a realização desse plano político, uma vez que o conflito fez nascer uma corrente idealista capaz de influenciar a simpatia do mundo para a união entre Portugal e o Brasil. Foi com base nessa corrente idealista que renasceram a Polônia, a Romênia e a Iugoslávia. A união luso-brasileira será mais simples e mais fácil, sem necessidade de guerra e pela simples ação da inteligência e da vontade de milhões de pessoas inspiradas pelo mesmo ideal nacional (ARANHA 1921, pp. 144-5).

Pelo fato de ser português, o Brasil não deixará de ser uma nação americana. A originalidade de nosso país é ser o continuador de Portugal, o herdeiro da espiritualidade latina no mundo americano. O Brasil tem o privilégio de reunir duas forças: a do passado português e a do meio físico. Essas duas forças não se excluem, mas se complementam. Desse modo, na equivalência entre mundo moral e mundo físico, no esforço de adaptação da nação à natureza se encontra o cerne da idealidade brasileira herdeira de Portugal. Todas as energias se concentram nesse plano de uma grande nação, em que todas as forças espirituais se concentram na dominação da natureza. Estamos contemplando aqui a volta dos bandeirantes. E, do sentimento da unidade indissolúvel entre o homem e a natureza surge a reação contra povos perturbadores, como os alemães, que tentam alterar a combinação secular da espiritualidade brasileira. Ao libertar-se dessa impureza, o Brasil se afirma como continuador do gênio português no mundo americano com mais entusiasmo e mais vigor (ARANHA 1921, pp. 145-7).

3.3.3. NACIONALISMO E COMUNISMO

Os acontecimentos no mundo logo após a Primeira Grande Guerra foram consideráveis em muito pouco tempo e fecharam o ciclo da era moderna, que tinha começado com a aparição da América diante do Velho Mundo. Mas as esperanças iniciais geradas por esses acontecimentos logo foram substituídas por sérias dúvidas a respeito do destino da Rússia, da Alemanha, da Áustria e da Turquia. Isso gerou perplexidade e pessimismo no mundo (ARANHA 1921, pp. 149-50).

Os historiadores pessimistas viram nisso uma verdadeira catástrofe sob a forma da aniquilação do Velho Mundo sem a correspondente criação de um Novo Mundo. Para chegar a essa conclusão apressada, esses historiadores pensaram na crise da Rússia, que, embora pretendendo realizar o programa da revolução francesa de 1848, acabou numa ditadura militar sob a aparência de uma aplicação improvisada de um comunismo impraticável. Esses historiadores pensaram também na revolução da Alemanha, na qual tudo se confunde: militarismo e socialismo, aristocracia e democracia. E esse tumulto afetou também as nações vencedoras, tornando-se universal. O espetáculo das nações era o de uma grande catástrofe da civilização, da qual apenas o começo se revelava. Isso leva a fazer um paralelo entre essa situação e aquela que resultou da queda do império romano (ARANHA 1921, pp. 150-2).

Mas a crise gerada pela Primeira Grande Guerra não se compara com aquela criada pelas invasões bárbaras, que deram origem a um longo e tenebroso período após a queda do império romano. Com efeito, esse último foi invadido pelos bárbaros vitoriosos, ao passo que o mundo moderno venceu a barbárie, preservando assim o patrimônio da civilização. Foi a ignorância dos bárbaros que desnaturou a civilização

greco-latina. Mas, para Aranha, esse perigo não existia no mundo moderno, marcado pela generalização da cultura a tal ponto que até os bárbaros que ameaçam dominar o mundo são instruídos. Mesmo se todas as nações do mundo se tornassem ditaduras do proletariado, como na Rússia, o progresso científico e industrial não seria interrompido. O obscurantismo não teria lugar mesmo nas convulsões políticas mais extremadas. O patrimônio da inteligência seria preservado e, através da ciência, da arte e da filosofia, todos seremos um com o universo (ARANHA 1921, pp. 158-9).

Nessa perspectiva, a evolução não será perturbada pelos perigos do misticismo comunista que procura alterar as bases econômicas da sociedade. Essas bases são de ordem secundária, de tal modo que, se elas influenciam os movimentos políticos, isso acontece principalmente porque as ideias e sentimentos lhes imprimem o ritmo. No embate entre nacionalismo e comunismo internacional, o que vai prevalecer é o sentimento da pátria, que motivou os combates e se afirmou vitoriosamente. A energia nacional dos povos não parece poder ser subjugada pelo internacionalismo operário. A transformação econômica do mundo se fará no interior dos quadros nacionais. Os próprios comunistas russos combaterão seus camaradas franceses ou ingleses. Desse modo, se a ciência e a cultura universal impedem a catástrofe da civilização, do mesmo modo as nacionalidades, pela sua afirmação positiva e luminosa, evitarão a confusão do caos (ARANHA 1921, pp. 159-60).

4. DISCUSSÃO DE ALGUMAS IDEIAS DE GRAÇA ARANHA EM *ESTÉTICA DA VIDA*

Pelo que pudemos observar, essa obra de Aranha foi estruturada através do aproveitamento de trechos esparsos, escritos entre 1910 e

1921, data da publicação da mesma. Isso significa que a obra não possui propriamente uma unidade de composição, principalmente na sua quarta parte, enigmaticamente intitulada *INS* e formada pela união de pequenos ensaios sem muita coesão de conjunto. Quanto às três primeiras partes da obra, vimos que elas possuem uma articulação maior, oferecendo uma visão filosófica de caráter universal através da qual é feito um diagnóstico da situação do mundo e uma interpretação do Brasil.

Concentrando a nossa atenção nessas três primeiras partes, podemos destacar nelas a existência de um estilo predominantemente literário, dificultando por vezes a compreensão do texto. E, de um ponto de vista mais acadêmico, vemos que faltam na obra definições de conceitos relevantes e explicações de alguns dos princípios fundamentais da filosofia nela exposta. Nessa perspectiva, pesar do rigor de sua avaliação de *A Estética da Vida*, Amoroso Lima tem alguma razão ao alegar que Aranha se caracteriza por um horror visceral à análise, por uma fantasia criadora que despreza os fatos e a tarefa penosa do pesquisador que busca a verdade científica (AMOROSO LIMA, 1966, p. 431; *apud* OLIVEIRA, 1990, p. 182). Mesmo assim, estamos diante de uma obra dotada de alguma originalidade, tanto pela maneira pela qual a doutrina filosófica é elaborada como pela preocupação em explicar o Brasil e o contexto internacional da época a partir dessa mesma doutrina.

Quanto às influências sofridas por Aranha, uma delas remonta a Tobias, de quem Aranha foi aluno em sua formação na Escola de Recife. De acordo com Debora Graeff, Aranha declarou inclusive nunca ter-se separado intelectualmente de seu mestre. Daí a sua crença na utilização da ciência para resolver, na medida do possível, os graves problemas da nação brasileira a ser construída. Aranha seguiu Tobias na concepção

monista do universo e na constatação de que a ciência, por melhor que seja, possui limites mesmo em nível fenomênico, como, p. ex., a explicação da liberdade humana. Nesse caso, os problemas devem ser resolvidos pela metafísica ou pela filosofia crítica. Desse modo, o homem pode deixar de se submeter à pura necessidade física, passando a guiar-se pela razão e escapando assim do determinismo. Nessa perspectiva, o homem enquanto dotado de consciência transcende o determinismo. Aranha seguiu Tobias também na tese de que os grupos sociais estão acima do indivíduo, de tal modo que o estudo desses grupos permite a elaboração de uma psicologia coletiva do homem brasileiro (GRAEFF 2017, pp. 42-3). Mas Aranha se distancia de Tobias no que diz respeito à importância da natureza na formação da alma brasileira. Com efeito, Tobias era contrário à imagem da natureza exuberante, construída pelo romantismo, que ele via como um sinal de fraqueza face às possibilidades da atividade humana em relação a essa mesma natureza (GRAEFF 2017, p. 54). E sabemos que Aranha, seguindo a tese do determinismo geográfico, assumiu a concepção romântica da natureza exuberante para explicar a formação do povo brasileiro. Isso nos permite compreender melhor as teses de Aranha a respeito da contribuição das três raças na construção do povo brasileiro, levando à formação de uma imaginação inadequada, baseada na herança psicológica caracterizada pelo terror inicial da separação e pelo desejo de unidade através do retorno ao Todo Universal. E permite compreender também os três trabalhos que o homem brasileiro deve realizar em relação ao Universo, à Terra e aos outros Homens, para se libertar dessa herança e construir uma nação mais autêntica.

Outra influência sobre Aranha se encontra em Silvio Romero, que, além de compartilhar com o autor de *Estética da vida* muitos dos ideais

germanistas da Escola do Recife, sugeriu, numa conferência realizada em 1890, no Gabinete Português de Leitura do Rio de Janeiro, a união política de Portugal e Brasil. Essa conferência foi publicada posteriormente em Lisboa, em 1902 (GRAEFF 2017, p. 59).⁴ Essa proposta, como vimos, foi retomada por Aranha na terceira parte de *Estética da Vida*, que trata de *Cultura e civilização*. Uma outra ideia compartilhada por Aranha e Romero é a do caráter positivo da miscigenação, mas sob a condição de que, com o tempo, essa miscigenação desemboque no branqueamento do país.⁵

Com relação às influências de autores estrangeiros sobre Aranha, a principal nos parece ser de Eduard von Hartmann, que lhe chegou ao conhecimento por intermédio de Tobias. Esse pensador alemão parece ter sido a grande inspiração da filosofia de Aranha em *A Estética da Vida*. Com efeito, vimos que, para Aranha, a ciência fragmenta a realidade, de tal modo que seu método experimental jamais nos dará a ideia do Todo infinito. Em virtude disso, o método experimental da ciência deve ser complementado pelo processo especulativo do raciocínio. Com base nessa colaboração seremos capazes de interpretar a natureza e elaborar uma ideia do cosmo, embora relativa. Essas ideias correspondem muito fielmente ao programa de von Hartmann, que pretende conciliar o panlogismo hegeliano com o pantelismo schopenhaueriano. Von Hartmann defende a tese segundo a qual a indução ou método experimental da ciência só fornece as bases experimentais prováveis para as premissas

⁴ Ver Romero, Silvio. *O elemento português no Brasil (conferência)*. Lisboa: Tipografia da Companhia Nacional Editora, 1902. Infelizmente, não tivemos acesso a essa obra.

⁵ Débora Graeff afirma que Romero e Aranha divergem nesse ponto, pois o primeiro veria a miscigenação como algo negativo e o segundo, como algo positivo (GRAEFF 2017, p. 47). Mas essa interpretação é equivocada, uma vez que Romero também via a miscigenação como algo positivo (ver, a esse respeito, SCHNEIDER, 2011). As ideias de Aranha sobre a miscigenação se encontram no romance *Canaã* (ARANHA, 1902; Ver também, a esse respeito, PAES, 1991).

usadas na dedução, que, por sua vez, precisa do auxílio dos dados fornecidos pela indução e, nas suas demonstrações lógicas, não pode contradizer os fatos. Em outras palavras, a dedução, por si só, não consegue atingir a realidade objetiva e a indução não consegue fornecer conhecimento metaempírico. Mas a combinação das duas proporciona um grau de certeza maior, principalmente no caso da filosofia, cuja amplitude da base empírica fornecida pelas ciências compensa a diminuição de probabilidade na investigação lógica da realidade. E, como vimos, essa filosofia baseada no espírito científico tem de renunciar ao conhecimento apodítico e se contentar com a probabilidade (HARTMANN, 2014, pp. 21-6; DARNOI, 1967, pp. 21-6). E tanto Hartmann como Aranha concordam em que a solução do problema da existência humana se encontra na filosofia monista, cujo fim último é o retorno ao estado inefável de inconsciência de todos os seres fundidos no Todo Infinito (HARTMANN, pp. 466; 505-9).

De acordo com Darnoi, Hartmann afirma ainda que a intuição intelectual, apesar de subjetiva, pode complementar outros conhecimentos, seja na área das ciências, seja na área da filosofia. No caso dessa última, cujos objetos são bem mais complexos, a intuição proporciona um conhecimento em nível místico (DARNOI, 1967, p. 27). Aranha não faz referência direta à intuição, mas recorre inúmeras vezes à palavra *sentimento* para expressar o mesmo tipo de conhecimento que aquele proporcionado pela intuição hartmanniana. Aranha fala, p. ex., no *sentimento da Unidade Infinita do Universo*, no *sentimento religioso*, no *sentimento da arte*, nos *sentimentos transcendentais*, no *sentimento espetacular do universo*, no *sentimento da estética da vida* e ainda alega que a exalação espiritual transforma a inteligência em *sentimento*. Acreditamos que o uso da palavra *sentimento* nesses casos está relacionado ao

sentido da palavra *intuição* em von Hartmann, tal como explicitado por Darnoi (DARNOI, 1967, pp. 27; 46). Para Aranha, p. ex., o universo é uma pura idealidade, mas o sentimento de sua Unidade Infinita se impõe à nossa consciência. É verdade que Aranha também fala no *sentimento da separação em relação aos demais seres*, no *sentimento da morte*, no *sentimento do medo*, no *sentimento do terror cósmico*, etc., que parecem estar mais relacionados à experiência humana no mundo fenomênico do que a alguma forma de intuição mais elevada dos objetos complexos da filosofia. Isso, contudo, não nos parece afetar o uso da palavra *sentimento* na acepção de uma intuição intelectual mais elevada, que é inclusive confirmado pela noção mencionada acima de que a exaltação espiritual transforma a inteligência em sentimento. Os demais usos listados da palavra *sentimento*, menos ligados à noção de *intuição intelectual*, decorrem sobretudo das imprecisões terminológicas que caracterizam o texto de *A Estética da Vida*.

Além de von Hartmann, outros autores europeus parecem ter influenciado Aranha. Darnoi destaca principalmente Kant, Schopenhauer, Hegel e Schelling (DARNOI, 1967, pp. 10-20). Mas, com exceção de Schopenhauer, principalmente na concepção da libertação da dor através da expressão estética da mesma, esses autores chegaram a Aranha através do filtro da leitura de von Hartmann. Por motivos de espaço e de relevância, não nos deteremos na discussão das relações entre eles e a filosofia de Aranha.

Temos ainda a considerar a possível influência de Bergson sobre *A Estética da Vida*, mas ela parece ter sido bem menor do que a de von Hartmann, apesar de Aranha ter convivido com esse pensador em Paris e apesar da sugestão de Amoroso Lima. Esse último, em sua crítica ao livro *A Estética da Vida*, afirma que o intuicionismo de Aranha constitui

uma falsa compreensão da perspectiva de Bergson (AMOROSO LIMA, 1966, p. 431; *apud* OLIVEIRA, p. 182). Na verdade, apesar de Amoroso Lima ter convivido com Aranha que por sua vez conviveu com Bergson, essa “falsa compreensão” pode ser facilmente explicada se nos lembrarmos de que Aranha não fala em *intuição*, mas sim em *sentimento* e em momento algum descreve esse *sentimento* como *intuição da duração*. Isso significa que Aranha se inspira sobretudo em von Hartmann. O máximo de proximidade que podemos encontrar entre o brasileiro e Bergson são algumas analogias em suas ideias, como, p. ex., na crítica às limitações da ciência, na consciência como foco do problema metafísico, na valorização de uma forma de conhecimento intuitivo, na concepção de *religião* como função fabuladora. E, apesar dessas analogias, que revelam sobretudo o compartilhamento de uma visão de mundo mais ou menos predominante na época, podemos ver claramente que a *intuição* bergsoniana e a doutrina obtida através dela são bastante diferentes do *sentimento* e da doutrina obtida através dele na filosofia de Aranha.

Por fim, temos de lembrar também a provável influência de autores como Haeckel e Buckle, Spencer e Darwin, cujas ideias inspiraram os conceitos de *raça* e *determinação geográfica* presentes em *A Estética da Vida* (GRAEFF, 2017, p. 53). Sabemos que Darwin adota uma posição um tanto ambígua no que concerne à relação entre a evolução humana e a *raça* biológica. Embora ele tenha enfatizado a unidade original de todas as raças, ele contribuiu para popularizar a noção de uma hierarquia das raças que se estendia dos antropóides mais elevados até chegar aos europeus civilizados.⁶ Haeckel aplicou o darwinismo à *raça* humana

⁶ De acordo com Steven Rose, Darwin estava convencido de que as raças brancas, em particular as européias, eram evolutivamente mais avançadas do que as raças negras, estabelecendo dessa forma diferenças entre as raças e uma hierarquia entre elas (ROSE, 2009, pp. 297-8).

e às sociedades humanas, com base na noção de que, sendo partes da natureza, os seres humanos também deveriam seguir as suas leis. Desse modo, os seres humanos pertencem a raças diferentes, as quais são distintas e ocupam posições diferentes na escala evolutiva.⁷ Spencer, por sua vez, é o criador da expressão *sobrevivência do mais apto*, que ele aplicou à evolução das sociedades, inspirando assim a ideologia do *darwinismo social*. Isso contribuiu para a elaboração de um racismo supostamente científico, no qual os caucasianos eram sempre os mais aptos para a sobrevivência.⁸ Quanto a Buckle, sabemos que, no primeiro volume de sua inacabada *História da Civilização na Inglaterra*, ele estabelece a noção de que o clima, o solo e os alimentos são causas primárias indiretas do progresso intelectual dos seres humanos. Os demais aspectos da natureza são causas primárias diretas da produção do pensamento e do estímulo à imaginação. Nessa perspectiva, o entendimento humano e a imaginação se encontram numa relação inversamente proporcional. Com efeito, o entendimento é subjugado e a imaginação é estimulada quando os fenômenos do mundo exterior são sublimes e terríveis. Mas quando os fenômenos do mundo exterior são fracos e reduzidos, o entendimento é estimulado e a imaginação é subjugada (BUCKLE, 1864, pp. 36-8; 107-8; 118-9). Buckle faz ainda um

⁷ Segundo Martin Kemp, p. ex., Haeckel se aproveita do procedimento de traçar linhas de descendência para afirmar a evolução de uma super-raça germânica (KEMPi, 1998, p. 447). Segundo Paul Harrison, Haeckel colocava a seleção natural num pedestal elevado e acreditava que alguns códigos morais de sociedades humanas interferiam com esse processo. A natureza seleciona matando os menos aptos e os seres humanos não deveriam interferir nesse processo tentando mantê-los vivos. Na verdade, os seres humanos deveriam ajudar nesse processo, eliminando os menos aptos. Como o mais eminente biólogo e teórico da evolução de sua época, Haeckel tem a grave responsabilidade de conferir ao racismo e à eugenia uma aparência de legitimidade científica (HARRISON, 1997).

⁸ Rutledge M. Dennis nos informa que Spencer acreditava ser o conflito racial essencial para o progresso social, pois ele envolvia a contínua superação dos menos aptos pelos mais aptos, chegando ocasionalmente à eliminação das variedades inferiores. Até mesmo em seu país, Spencer temia que o governo intervisse para auxiliar os menos poderosos com procedimentos artificiais como as políticas de bem estar social, transtornando assim o processo de seleção natural (DENNIS, 1995, p. 244).

estudo específico da ação das leis físicas no Brasil, alegando que a parte leste da América do Sul é notável pela sua exuberância, possuindo uma fertilidade que não é encontrável em nenhuma parte da América do Norte na latitude correspondente. Graças a isso, seria de se esperar que a parte leste da América do Sul fosse ocupada por uma civilização superior, semelhante às existentes em outras partes do mundo regidas por tais leis. Mas há um fator que impede isso: o vento que, atravessado o Atlântico e ficando sobrecarregado de humidade, sopra no leste da América do Sul avançando até a cordilheira dos Andes, que não pode ultrapassar, produzindo assim chuvas torrenciais por todo o Brasil. Esse fenômeno é auxiliado por um vasto sistema de rios e pelo calor, estimulando o solo a uma atividade sem igual em qualquer outra parte do globo. Isso cobriu o país por uma riquíssima vegetação e por diversas formas de vida que devoram umas às outras e que aparentemente nenhum poder humano seria capaz de extirpar. O problema é que, em meio a essa pompa e esplendor da natureza, nenhum lugar foi reservado para o homem. Ele é reduzido à insignificância pela majestade que o circunda. As forças da natureza que se opõem a ele são tão formidáveis que ele nunca foi capaz de enfrentá-las. Graças a isso, o Brasil, em sua totalidade, permaneceu inteiramente incivilizado, não obstante suas imensas vantagens aparentes. Seus habitantes nativos são selvagens nômades, incompetentes para resistir aos obstáculos da natureza. E essas dificuldades são tão sérias que, por trezentos anos, os recursos de conhecimento europeu foram empregados em vão para enfrentá-las. Ao longo da costa do Brasil foi introduzido pela Europa uma certa porção de civilização que os nativos jamais teriam atingido por conta própria. Mas essa porção de civilização, bastante imperfeita em si mesma, nunca penetrou nos recessos do país e no seu interior ainda subsiste um estado

de coisas similar ao que sempre existiu. Desse modo, as causas físicas são tão ativas no Brasil que até então tinha sido impossível escapar dos efeitos da magnitude de sua ação (BUCKLE, 1864, pp. 91-6). Haeckel, Spencer e Darwin provavelmente influenciaram Aranha na sua concepção de raça, que o levou, p. ex., a considerar os africanos e os indígenas como raças inferiores. Quanto a Buckle, tudo indica que a relação entre as raças que formaram o Brasil e a nossa natureza foi extraída quase totalmente da sua *História da Civilização na Inglaterra*. Só faltou a referência ao vento leste/oeste e suas supostas consequências para o nosso clima.

Essas ideias desses autores certamente inspiraram as partes correspondentes de *A Estética da Vida* que tratam da natureza brasileira e seu papel na formação tri-racial do povo brasileiro e de sua imaginação exagerada. Pena é que, sob a influência dessas teorias raciais, Aranha não foi capaz de perceber o verdadeiro drama dos indígenas e africanos, que, além de implacavelmente explorados e absurdamente maltratados, foram considerados raças inferiores, como se isso pudesse servir de justificativa para as atrocidades a que foram submetidos no país.

Apesar de enquadrar seu pensamento no quadro conceitual acima descrito, Aranha introduz uma série de conteúdos inovadores, oferecendo assim uma contribuição pessoal à filosofia hartmanniana do inconsciente. Dentre esses conteúdos inovadores, podemos destacar os seguintes. Em primeiro lugar, Aranha apresenta um conjunto de etapas na evolução da consciência, que vai da *consciência de si* ao mergulho na *inconsciência da identificação com o Todo Universal*, passando pela *consciência metafísica*.

Em segundo lugar, a perspectiva de Aranha é mais otimista do que a de von Hartmann e a de Schopenhauer, pois ele explica a formação da

consciência metafísica pelo *terror inicial* e admite uma redenção do sofrimento ainda neste mundo através da *estética da vida*, que produz a alegria perpétua. É por esse motivo que Aranha opta por enfatizar o sentimento estético do universo, que constitui uma variante da redenção estética em Schopenhauer, em que a arte surge como forma de libertação do sofrimento que ela mesma está expressando, situando-se a meio caminho entre a ilusão fenomênica dolorosa e a libertação do sofrimento através da negação da vontade. Em Aranha, o sentimento estético do universo da filosofia monista produz uma alegria perpétua, em oposição ao sofrimento perpétuo gerado pelo sentimento de separação do Todo Infinito que caracteriza a filosofia dualista. Mas é importante lembrarmos que a redenção schopenhaueriana através da negação da vontade não aparece aqui. Ponto curioso a ser destacado é a analogia que podemos encontrar entre o sentimento estético do universo em Aranha e a argumentação de Nietzsche em *A Origem da Tragédia*, que enfatiza não a demonstração das teses trágicas a respeito da existência, mas sim a expressão artística dessas teses.⁹ Quanto a von Hartman, podemos ver que, ao adotar a posição que acabamos de descrever, Aranha se afasta bastante desse seu principal inspirador, para quem é ilusória qualquer tentativa de obter a felicidade e a paz de espírito neste mundo ou depois da morte. Para o pensador alemão, o ser humano sofre neste mundo e se aniquila no Todo depois da morte. Nessa perspectiva, Aranha se revela menos pessimista do que von Hartmann.

Em terceiro lugar, Aranha constrói uma ética baseada na estética da vida, envolvendo as três tarefas ligadas ao universo, à terra e aos

⁹ Ver, a esse respeito, o seguinte texto de nossa autoria: Margutti, Paulo. Nietzsche, a filosofia e a retórica: uma análise de *A Origem da Tragédia* enquanto forma de argumentação. *Kriterion, Revista de Filosofia*, vol. XXXV, nº 89, jan a jul, 1994, pp. 45-73.

outros homens. A primeira dessas tarefas está ligada ao lado estóico da filosofia schopenhaueriana, envolvendo a resignação à fatalidade cósmica que gera a perpétua alegria do sentimento estético do universo, em oposição ao perpétuo sofrimento do sentimento da separação do Todo Infinito. A tarefa da resignação à terra parece basear-se na tese do determinismo geográfico de Buckle, mas com tons racistas inspirados por Haeckel e outros evolucionistas, enfatizando o papel negativo representado principalmente pelos indígenas e africanos na formação da imaginação brasileira. Por fim, a tarefa da ligação com os outros homens parece inspirada tanto na ideia schopenhaueriana da compaixão que move o indivíduo que experimentou a negação da vontade e não na ideia hartmanniana de que a redenção deve ser obra coletiva e não individual. Como podemos ver, Aranha realiza aqui uma autêntica *bricolagem* de doutrinas provenientes de autores diversos, procurando adaptá-las à sua própria filosofia.

Em quarto lugar, Aranha estabelece que a filosofia, a arte, a religião e o amor podem levar o indivíduo à inconsciência transcendental, reforçando aqui a sugestão de que a redenção é individual, como em Schopenhauer, e não coletiva, como em von Hartmann. Isso leva Aranha a afirmar que a religião, com sua espiritualidade, permite voltar ao estado inefável de inconsciência inicial de tudo fundido no Todo Infinito; que a filosofia, através do monismo, liberta os homens do sentimento de separação produzido pelo dualismo e conduz à perpétua alegria; que a arte gera o sentimento estético que une todas as coisas, dissolve o sofrimento e produz a perpétua alegria; que o amor é uma liga eterna que envolve sentimento de união entre dois seres, libertando da relatividade para a vida no absoluto. Essas ideias revelam o uso antropofágico que

Aranha faz das diversas doutrinas envolvidas, caminhando assim em direção a uma proposta filosófica pessoal.

Em quinto lugar, Aranha nos oferece um diagnóstico do Brasil e um programa de ação para superar as nossas dificuldades. É verdade que suas hipóteses sobre a realidade brasileira são mais imaginativas do que realistas, concentrando-se mais nas faculdades e paixões brasileiras do que em aspectos sociais, econômicos e culturais da história do país. Isso leva Aranha a afirmar que a imaginação constitui a marca do povo brasileiro, caracterizando-a como uma ilusão na representação do universo, gerada principalmente pelo confronto entre três raças melancólicas que formaram esse povo e a exuberante natureza brasileira. Os portugueses são retratados como oscilando entre o realismo e a miragem, sem capacidade de criar; os africanos são vistos como espíritos rudimentares infantis e mentirosos; os indígenas são descritos como constituindo um elemento bárbaro marcado pelo terror inicial que leva à ilusão na representação das coisas. Isso faz com que o homem brasileiro veja a natureza como uma eterna magia que mantém os espíritos em estado de deslumbramento e êxtase. Ele é assim alimentado pela ilusão da grandeza da terra, considerada destinada a um esplêndido futuro, o que acaba gerando um patriotismo exaltado. Como podemos ver, temos aqui mais um reforço da hipótese de que Aranha aplica o determinismo geográfico de Buckle à realidade brasileira, inspirando-se também nas ideias de raça provenientes de Haeckel, Buckle, Darwin e Spencer. Isso tudo, por sua vez, revela a influência que a Escola do Recife exerceu sobre o pensamento de Aranha.

Em quinto lugar, outro aspecto da contribuição original de Aranha se encontra nas tarefas que ele propõe ao homem brasileiro para superar as limitações impostas pela natureza à sua imaginação: ele deve

vencer: i) a natureza, que o apavora e esmaga; ii) a sua metafísica, que é proveniente dessa natureza e da alma das raças selvagens que compõem seu espírito; iii) a sua inteligência, estranhamente perturbada no Brasil, fato esse que a torna incapacitada para compreender o universo. E o princípio que deve atuar como guia geral para realizar essas tarefas é o da resignação estoica ao universo, levando o homem brasileiro à estética da vida, em que a arte é o espelho do espetáculo do universo. A filosofia se transforma em arte, do mesmo modo que a ideia se transforma em sentimento. Esse aspecto das tarefas que se impõem ao homem brasileiro, em que pese ao seu caráter imaginativo e pouco ligado à realidade histórica do país, constitui talvez a parte mais original da contribuição de Aranha à filosofia brasileira.

Em sexto e último lugar, Aranha faz também uma avaliação da situação mundial em sua época e do papel reservado ao Brasil no contexto da mesma. No caso da situação mundial após a 1ª Grande Guerra, ele toma uma posição pessoal favorável aos aliados vitoriosos e contrária à Alemanha derrotada. Para justificar isso, ele argumenta que uma civilização em que predominem as faculdades intelectuais é superior a outra em que predominem as atividades mais animais. Povos guerreiros como os alemães e povos comerciantes como os ingleses não se equiparam aos povos artistas como os franceses. Por ocasião da 1ª Grande Guerra, Aranha alega que o poder místico do estado tinha se tornado uma anomalia na Alemanha, levando esse país ao desastre. E, no pós-guerra, ele acredita que o individualismo e o nacionalismo seriam as forças atuantes na recomposição do mundo. E argumenta que essas duas forças não são antagônicas, mas complementares, caminhando na direção em que o indivíduo será incorporado definitivamente à nação. Desse modo, até na luta entre nacionalismo e comunismo internacional, contra o qual

Aranha se coloca, o sentimento da pátria deverá prevalecer. Quanto ao Brasil e a Portugal, Ele pensa que os dois países tiveram a identidade da alma da raça reforçada com a guerra e por esse motivo deveriam unir-se politicamente. Esse fato conferiria a ambos os países uma posição de maior destaque nas relações internacionais.

Como podemos ver, Aranha é um pensador original, embora apresente deficiências na estruturação e na expressão de seu pensamento. Ele parece se localizar a meio caminho entre os pensadores do s. XIX que o precederam e os modernistas da década de 1920. Talvez seu maior problema seja a adesão a teses raciais e ao determinismo geográfico do final do s. XIX, adesão essa que o levou a avaliar de maneira completamente inadequada a situação dos indígenas e dos africanos no contexto da formação do povo brasileiro. Um outro problema está no apelo à análise desse mesmo povo através de características psicológicas. Com relação a esse último ponto, Aranha assume uma posição análoga à de seu amigo Paulo Prado, que explica o povo brasileiro pela tristeza no seu conhecido *Retrato do Brasil*, escrito entre 1926 e 1928. A esse respeito, Manoel Bonfim, com seu livro *América Latina, Males de Origem*, publicado em 1905, já oferecia uma perspectiva mais interessante, baseada na aplicação do conceito de *parasitismo* à situação do Brasil e da América Latina.

Mesmo assim, Aranha desempenhou um papel importante no movimento de renovação de ideias que se deu no país a partir da década de 1920. Seu pensamento merece ser avaliado, principalmente pela aplicação de sua filosofia à situação do Brasil, mesmo que isso nos leve a rejeitar suas ideias a esse respeito. Não temos dúvida de que uma análise mais detalhada de suas ideias certamente contribuiria para esclarecer melhor a questão da identidade brasileira e suas relações com a filosofia. Infelizmente, Aranha permanece invisível perante a maioria dos

pesquisadores brasileiros da área de filosofia, sempre mais interessados em estudar o pensamento de autores estrangeiros clássicos que nunca se preocuparam diretamente com o Brasil. Esperamos que nossa apresentação das ideias filosóficas de Aranha em *A Estética da vida*, embora possuindo caráter introdutório, possa contribuir para motivar novos estudos de seu pensamento.

REFERÊNCIAS

- ANDRADE, Mário. *O Movimento Modernista*. Visto em 1942. Disponível em <<https://outraspalavras.net/poeticas/o-movimento-modernista-20-anos-depois/>>. Acesso em agosto de 2022.
- ANDRADE, Oswald de. O modernismo. Publicado em 1954 na revista Anhembi. Disponível em <<https://outraspalavras.net/poeticas/a-semana-de-22-por-oswald-de-andrade/>>. Acesso em agosto de 2022.
- ARANHA, José Pereira da Graça. *Chanaan*. Rio: H. Garnier, s. d. [provavelmente 1902].
- ARANHA, José Pereira da Graça. *A estética da vida*. Rio de Janeiro; Paris: Livraria Garnier, s.d. [mas sabemos que o livro foi publicado em 1921].
- BONFIM, Manoel. *A América Latina: Males de Origem*. Rio: Fundação Darcy Ribeiro, 2014.
- BUCKLE, Henry Thomas. *History of Civilization in England*. Vol. I. 4th ed. London: Longman, Green, Longman, Roberts, & Green, 1864.
- DARNOI, Dennis N. Kenedy. *The Unconscious and Eduard von Hartmann. A historical-critical monograph*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1967.
- DENNIS, Rutledge M. Social Darwinism, Scientific Racism, and the Metaphysics of Race. *The Journal of Negro Education*, vol. 64, n. 3, Summer 1995, pp. 243-52.
- GRAEFF, Débora Priscila. A identidade nacional brasileira na obra de Graça Aranha (1921-1931). Porto Alegre: Programa de Pós-graduação em História do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da UFRGS, 2017. Dissertação de mestrado.

- HARRISON, Paul. Haeckel's Ideas on Race, Eugenics and Euthanasia. *World Pahntheism*, 1997. Disponível em <<https://www.pantheism.net/paul/haekrace.htm>>. Acesso em agosto de 2022.
- HARTMANN, Eduard von. *Philosophy of the unconscious. Speculative results accordind to the inductive method of physical science*. Authorized translation by W. Chaterton Coupland. London and N. York: Routledge, 2014.
- KEMP, Martin. Haeckel's hierarchies. *Nature* **395**, 1998, p. 447. Disponível em <<https://www.nature.com/articles/26642>>. Acesso em agosto de 2022.
- MARGUTTI, Paulo. Nietzsche, a filosofia e a retórica: uma análise de *A Origem da Tragédia* enquanto forma de argumentação. *Kriterion, Revista de Filosofia*, vol. XXXV, nº 89, jan a jul, 1994, pp. 45-73.
- OLIVEIRA, Lúcia Lippi. *A questão nacional na Primeira República*. S. Paulo: Brasiliense; Brasília: CNPq, 1990.
- PAES, José Paulo. Canaã: o horizonte racial. *Estudos Avançados*, v. 5, nº 13, 1991, pp. 161-79.
- PRADO, Paulo. *Retrato do Brasil – Ensaio sobre a Tristeza Brasileira (novembro de 1928)*. Versão para eBook. S. Paulo: Oficinas Gráficas Duprat-Mayença (Reunidas), 2006. Disponível em <www.ebooksbrasil.org/eLibris/pauloprado.html>. Acesso em dezembro de 2021.
- ROMERO, Silvio. *O elemento português no Brasil (conferência)*. Lisboa: Tipografia da Companhia Nacional Editora, 1902.
- ROSE, Steven. Darwin, Race and Gender. *EMBO Reports*, 10(4), April 2009, pp. 297-8. Disponível em <<https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC2672903/>>. Acesso em agosto de 2022.
- SCHNEIDER, Alberto Luiz. O Brasil de Sílvio Romero: uma leitura da população brasileira no final do s. XIX. *Projeto História*, nº 42, jun 2011, pp. 163-83.

4

AS IDEIAS DE PAULO PRADO

Rodrigo Marcos Jesus ¹

1. INTRODUÇÃO

Apresento uma breve introdução ao pensamento de Paulo Prado a partir de sua obra mais importante. O objetivo é fornecer indicações que permitam uma primeira aproximação ao texto do pensador brasileiro. O artigo está dividido em três partes. Na primeira, traço alguns elementos biográficos. Na segunda, abordo a obra *Retrato do Brasil* através de sua estrutura, do esquema interpretativo proposto para compreensão da formação nacional e do destaque a determinadas ideias. Na última parte exponho críticas à obra feitas por coetâneos do autor e por estudiosos do pensamento brasileiro.

2. O HOMEM

Paulo Prado nasceu em 1869. A família Prado pertencia à oligarquia paulista, tanto no período imperial quanto no republicano. Dentre os negócios da família se destacam a lavoura de café e a construção de estradas de ferro. Paulo integrou-se aos negócios da família. Em 1897 participou, junto com seu pai (Antônio Prado), seu tio (Martinho Prado Júnior) e o visconde de Parnaíba (Antônio de Queirós Teles) da formação da Sociedade Promotora da Imigração. No mesmo ano, formada por membros das famílias Silva Prado e Chaves, foi fundada a Casa Prado,

¹ UFMG

Chaves e Cia., que se tornaria a maior empresa exportadora de café do país. Paulo atuará na empresa de 1911 até sua morte em 1943, exercendo cargos de diretor-gerente e presidente. Ainda que não tenha exercido mandato político como seu pai (que havia sido deputado geral e integrante do gabinete conservador de Cotegeipe como ministro da Agricultura e dos Estrangeiros) e tenha tido apenas uma curta passagem no serviço público como presidente do Conselho Nacional do Café em 1931, chegou a intermediar um empréstimo do governo do Estado de São Paulo em Londres.

Os estudos secundários de Paulo Prado foram realizados na Corte Imperial. Em 1889 formou-se em direito na Faculdade de Direito de São Paulo, última turma do Império. Como filho da elite, pôde viajar pela Europa e conviveu com políticos e intelectuais do velho mundo e do Brasil, como Eça de Queirós, Joaquim Nabuco e Barão do Rio Branco.

Uma influência intelectual importante foi a do historiador Capistrano de Abreu. Paulo e Capistrano mantiveram constante correspondência entre os anos 1918 e 1927, ano de falecimento do historiador. A série “Eduardo Prado, Para melhor se conhecer o Brasil” foi concebida pelos dois intelectuais e promoveu a edição de textos sobre a nossa história como as *Confissões da Bahia 1591-92*, recolhidas na *Primeira visitaçāo do Santo Ofício às partes do Brasil*, pelo licenciado Heitor Furtado de Mendonça.

Além de incentivar a edição de obras históricas, Paulo Prado incentivou e patrocinou artistas e a publicação de obras literárias. Como mecenas, adquiriu quadros de expoentes das artes plásticas brasileiras como Anita Malfatti e Cândido Portinari. Bancou a vinda do poeta franco-suíço Blaise Cendrars ao Brasil em 1924. Esteve na direção e fundação de periódicos literários como a *Revista do Brasil* (1923-25), em

parceria com Monteiro Lobato, *Terra roxa e Outras terras* (1926), com Alcântara Machado, Couto de Barros e Sérgio Milliet, *Revista Nova* (1931-32), junto com Mário de Andrade e Alcântara Machado. Segundo Mário de Andrade, Paulo foi o “fautor verdadeiro” da Semana de Arte Moderna de 1922, pois organizou e financiou o evento. E de acordo com Carlos Calil: “Prado era o denominador comum entre grupos do Rio e de São Paulo, entre gerações, a sua e de Graça Aranha e a dos jovens modernistas — um quarto de século mais novos, — entre intelectuais autênticos e uma fauna divertida de plumitivos acadêmicos” (2009, n.p.).

A ligação de Paulo Prado com os modernistas revela-se também nas homenagens e colaborações. Oswald de Andrade lhe dedica o livro *Memórias sentimentais de João Miramar* e Paulo escreve o prefácio ao livro *Poesia Pau-Brasil*. Mário de Andrade, no prefácio escrito em 1926 para *Macunaíma*, não só lhe dedica a obra como informa que se aproveitou do livro, até então não publicado, *Retrato do Brasil*².

A atividade literária de Paulo se dá na colaboração com jornais e revistas. Escreve artigos, colunas, editoriais, prefácios e publica duas obras. A primeira é de 1925: *Paulística*, reunião de artigos de imprensa, trata da história de São Paulo. Essa obra receberá uma nova edição, revista e ampliada, em 1934. *Retrato do Brasil*, sua segunda e mais importante obra, será lançada alguns anos depois e revela uma pretensão teórica maior.

² “Não podia tirar a documentação obscena das lendas. Uma coisa que não me surpreende porém ativa meus pensamentos é que em geral essas literaturas rapsódicas e religiosas são frequentemente pornográficas e em geral sensuais. Não careço de citar exemplos. Ora uma pornografia desorganizada é também da cotidianidade nacional. Paulo Prado, espírito sutil pra quem dedico este livro, vai salientar isso numa obra de que aproveito-me antecipadamente” (ANDRADE *apud* PRADO, 2012, p. 377-8).

3. A OBRA: *RETRATO DO BRASIL*

Retrato do Brasil: ensaio sobre a tristeza brasileira é publicado em 1928. A primeira edição esgotou-se em pouco tempo. Mais duas edições saíram em 1929, todas pela gráfica editora Duprat-Mayença. Na quarta edição, em 1931, publicada pela F. Brigueit & Cia. Livreiros Editores, Paulo revisou o texto e acrescentou uma “Nota do autor”. Apesar do sucesso editorial, o pensador declinou de reeditar a obra, mesmo tendo o livro indicado para compor uma Biblioteca de Escritores Brasileños Traducidos al Catellano. Em carta de 1941 a Benjamin de Garay, afirma “ter de comunicar a quem seria certamente o fiel tradutor do meu livro, haver tomado de há muito a resolução de não reeditar, ainda uma vez, o *Retrato do Brasil* por mim escrito em 1927 principalmente para o meu país” (PRADO, 2012, p. 151).

Após a morte do autor, seu filho, Paulo Caio Prado, promove uma quinta edição em 1944 pela editora Brasiliense. O livro viria a ser reeditado somente 18 anos depois, pela editora José Olympio. A sétima edição, pela mesma editora, reuniu os dois livros do autor, *Paulística* e *Retrato do Brasil*, sob o título *Província & Nação* para a coleção Documentos Brasileiros. Uma oitava edição pelo Ibrasa em convênio com o Instituto Nacional do Livro aparece em 1981, porém repete o texto da primeira edição. A editora Companhia das Letras publica a nona edição em 1997 na coleção “Retratos do Brasil”. A décima edição, também publicada pela Companhia das Letras, é de 2012, fornece a reconstituição do texto e um aparato crítico indispensável ao estudo da obra.

O livro de Paulo Prado teve grande repercussão à época. Critica o ufanismo em voga, expõe os problemas da colonização portuguesa, da escravidão e da elite nacional e aponta o fim da Primeira República. O estilo literário é apurado e envolve o leitor ao pintar um quadro

impressionista no qual “Desapareceram por completo as datas. Restam somente os aspectos, as emoções, a representação mental dos acontecimentos, resultantes mais da dedução especulativa do que da sequência concatenada dos fatos” (PRADO, 2012, p. 127). O objetivo do autor é identificar as forças conscientes ou instintivas que influenciaram os indivíduos e as coletividades na formação nacional.

O texto possui duas partes bem demarcadas e que foram escritas em tempos distintos. A primeira parte, composta pelos capítulos 1 a 4, é o “ensaio sobre a tristeza brasileira” propriamente dito que figura como subtítulo do livro. Nela está expressa a “paixão histórica” adquirida com Capistrano de Abreu, são empregados “os métodos que aprendera com este e navega em vasta bibliografia para estabelecer uma comunicação privilegiada que prescinde da indicação de referências, ora já comuns” (CALIL, 2012, p. 8). A segunda parte traz um “Post-scriptum” que revela as preocupações do autor naquele período. De maneira esquemática pode-se dividir a obra considerando não só os temas mas também os períodos históricos. Os capítulos 1 a 4 defendem a tese da tristeza brasileira, tratam da formação nacional e cobrem os séculos XVI a XIX. Os capítulos 1, 2 e 3 debatem, respectivamente, a luxúria, a cobiça e a tristeza e discorrem em especial sobre os séculos XVI a XVIII. O capítulo 4 discute o romantismo e fixa-se no século XIX. O “Post-scriptum” versa sobre a formação étnica do país e as questões do mundo contemporâneo tendo como arco temporal o final do século XIX até a década de 1920.

Retrato do Brasil desenvolve o seguinte esquema interpretativo da formação nacional:

<i>Forças</i> (luxúria e cobiça) => <i>Consequência</i> (tristeza) => <i>Mal</i> (romantismo) => <i>Solução</i> (revolução)
--

O pensador identifica dois grandes impulsos da nossa formação, a luxúria e a cobiça, que dariam como resultado a tristeza como marca do país. O romantismo agravaria esse quadro ao apresentar uma visão distorcida da realidade. E a alternativa para sair dessa situação seria uma revolução.

Pode-se quase sintetizar as ideias do pensador paulista sobre a nossa formação histórica recorrendo-se às seguintes passagens:

Numa terra radiosa vive um povo triste. Legaram-lhe essa melancolia os descobridores que a revelaram ao mundo e a povoaram. [...].

Como da Europa do Renascimento nos viera o colono primitivo, individualista e anárquico, ávido de gozo e vida livre – veio-nos em seguida o português da governança e da fradaria. Foi o colonizador. Foi o nosso antepassado europeu. Ao primeiro contato com o ambiente físico e social do seu exílio, novas influências, das mais variadas espécies, dele se apoderariam e o transformariam num ente novo, nem igual nem diferente do que partira da mãe-pátria. Dominavam-no dois sentimentos tirânicos: sensualismo e paixão do ouro. A história do Brasil é o desenvolvimento desordenado dessas obsessões subjugando o espírito e o corpo das vítimas. Para o erotismo exagerado contribuíram como cúmplices [...] três fatores: o clima, a terra, a mulher indígena ou a escrava africana. [...].

Luxúria, cobiça: melancolia. Nos povos, como nos indivíduos, é a sequência de um quadro de psicopatia: abatimento físico e moral, fadiga, insensibilidade, abulia, tristeza” (PRADO, 2012, p. 39; 96; 98).

Terra radiosa e povo triste. Paulo Prado descreve a exuberância da flora e fauna brasileiras. Porém, ao contrário dos ufanistas, vê se desenvolver nessa terra um povo triste. Para ele, no início o Novo Mundo fora povoado pela escuma das velhas civilizações europeias: corsários, flibusteiros, caçulas de famílias nobres, jogadores arruinados, padres revoltados ou remissos, vagabundos em geral. Os europeus que aqui

chegaram viam de um local policiado e encontravam na nova terra a ausência do pudor civilizado. Soma-se a isso a ausência de mulheres brancas que fizera da concubinagem, inicialmente com a mulher indígena e posteriormente com a mulher negra, a regra geral. O clima, a terra e a sensualidade das mulheres indígenas e negras são apontadas pelo autor como fatores que contribuíram para a luxúria, esse desregramento do conquistador europeu que não seria privilégio das camadas inferiores e médias dos colonos, mas estaria presente também nas classes altas:

Por toda parte, porém, a miséria mais relaxada e andrajosa ao lado de cavalhadas vistosas com vestuários de veludo e sedas. Pequeno núcleo, enfim, de devassidão, indisciplina, de viver desregrado, desenvolvendo em plena anarquia moral e social os germes de desmoralização e depravação de costumes trazidos da Metrópole já decadente (PRADO, 2012, p. 60).

Dessa luxúria teriam surgido nossas “primitivas populações mestiças”. Ao compor o quadro de desregramento no princípio da colonização do Brasil, Prado faz uso extensivo dos testemunhos de padres jesuítas. A utilização, sem maior crítica, dessa fonte de cunho moralista será apontada por um de seus críticos. A maneira como indica a mulher negra e a mulher indígena, com seu suposto sensualismo, como fatores que teriam colaborado para aumentar a lascívia do branco colonizador revela o tom moralizante e a visão estereotipada do autor. Mesmo que em determinado momento Prado tenha feito a crítica ao “fenômeno androcêntrico” do processo de colonização que fez da mulher um acessório, sujeito sem direitos³.

³ “De fato, só o macho contava. A mulher, acessório de valor relativo, era besta de carga, sem direitos nem proveitos, ou o fator incidental na vida doméstica. Fenômeno androcêntrico, de origem portuguesa e indígena, que por tanto tempo perdurou na evolução étnica e social do país. Não o modificou, ou

A constituição de um povo triste se deu não apenas pela desenfre-ada sensualidade. A cobiça é uma segunda e fundamental força. A paixão pelo ouro dominava os conquistadores e povoadores. O encanto do primeiro encontro com a terra desconhecida desapareceria para ser substituído pela dura realidade em que vivia o colono, ameaçado pela pirataria, pela natureza implacável e pelos indígenas. Se na América de colonização espanhola os metais preciosos foram achados logo no início da conquista, na colônia portuguesa o tão cobiçado ouro seria encontrado muito tempo depois. No Brasil, por quase dois séculos, o ouro, a prata e as pedras preciosas foram ilusões e desenganos. Na busca pelo ouro sertões afora as entradas e bandeiras, estas em particular, foram essenciais para a exploração e povoamento do território. Na expansão geográfica do Brasil promovida por essas ações entrelaçavam-se e misturavam-se “bandeiras de caça ao gentio e bandeiras de mineração”. Paulo Prado mostra uma certa ambiguidade na avaliação das bandeiras. Por um lado, reconhece os vícios dos bandeirantes, os crimes praticados para satisfação de suas paixões. Por outro, elogia seu heroísmo e a realização de sua iniciativa como um esforço privado⁴. Os bandeirantes paulistas, em especial, são estimados:

Representam, porém, uma força de heroísmo anônimo e individualista, decisiva na integração do território. Traço frisantemente característico foi o seu bairrismo, no sentido de iniciativa privada em contraposição às expedições oficiais ou oficiosas das outras regiões do país, e como auxílio que ao

antes, o acoroçoou a passividade infantil da negra africana, que veio facilitar e desenvolver a superexcitação erótica em que vivia o conquistador e povoador, e que venceu tão fundamente o seu caráter psíquico” (PRADO, 2012, p. 63). Nota-se nessa passagem como a crítica ao androcentrismo vem permeada pela visão estereotipada da mulher, o que acaba por resultar na culpabilização das próprias vítimas (mulheres negras e indígenas) do androcentrismo colonial.

⁴ A valorização da iniciativa privada e a crítica ao estado permeia a obra e surgirá com maior ênfase no *Post-scriptum*.

branco prestava o mamaluco⁵, elemento nuclear das populações do planalto (PRADO, 2012, p. 76)⁶.

As bandeiras ao desbravarem os sertões prepararam e tornaram possíveis as entradas da mineração que se multiplicaram à procura do ouro. Ouro que virou uma “obsessão diabólica”, uma “pandemia”, uma “ideia fixa” que atravessava as classes sociais. Mas curiosamente, na visão do ensaísta paulista, duas classes de colonos escapavam a essa pandemia: os “parasitas sedentários da burocracia metropolitana”, que pela “estupidez vegetativa dos governos coloniais” já começara a sugar a energia de Portugal, e os jesuítas, devido a fé missioneira que refreava as paixões e servia de poder moderador, elemento de cultura moral (cf. PRADO, 2012, p. 74-5).

Para o Brasil, o século XVIII foi de riqueza do ouro e também de seu martírio. O excesso de ouro veio acompanhado da falta de lavoura e de criação de gado. Apesar do montante de ouro, nada bastava à Metrópole e aos desperdícios do rei. “Nem as finanças do Estado melhoraram, nem aumentou a fortuna pública” (PRADO, 2012, p. 85). O Brasil estava exausto e sangrado.

Os impulsos da luxúria, que com seu erotismo exagerado levavam à fadiga física, e da cobiça, envolta na fascinação pela riqueza fácil que conduzia à ausência ou diminuição da atividade mental, marcariam os traços de caráter do brasileiro. A consequência dessas forças é a tristeza, como extenuação do corpo e da alma. Tristeza, por exemplo, expressa no

⁵ Mestiçagem do branco com o índio, teria dado na “esplêndida fortaleza do bandeirante mamaluco”, considerado mais belo que os mulatos e de ascendência livre, nobre (CF. PRADO, 2012, p. 102-3 e 131).

⁶ Eis outra passagem que expõe o elogio ao bandeirante paulista: “Nos sertões do Norte ia ter o paulista a sua missão povoadora ligada à indústria pastoril. Ameaçados pelo gentio revoltado e pelos negros dos Palmares, os governadores gerais recorriam à fama guerreira dos bandeirantes de São Paulo” (PRADO, 2012, p. 73-4).

português transplantado querendo voltar para Portugal, no mestiço acostumado ao ambiente desejando enriquecimento fácil ou poligamia desenfreada ou ainda no colono apático e submisso. Tristeza que, de acordo com Alexandre Eulalio, “apontava para a frustração social e existencial do homem esmagado pela situação de colonizado” (*apud* CALIL, 2012, p. 31). Nessa medida, o povo triste revela a ausência de sentimentos afetivos de ordem superior, isto é, de espírito coletivo. No final do século XVIII não se formara a nação, mas a sociedade como simples aglomeração. Afirmava-se uma consciência geográfica, porém nada que pudesse ser comparado com uma unidade de espírito social e rigoroso princípio cooperativo como, segundo Prado, se observava no processo de colonização dos Estados Unidos⁷. “A Colônia, ao iniciar-se o século de sua independência, era um corpo amorfo, de mera vida vegetativa, mantendo-se apenas pelos laços tênues da língua e do culto” (PRADO, 2012, p. 110).

Nesse organismo social depauperado e exposto às mais variadas influências mesológicas e étnicas, que chamava a atenção de viajantes estrangeiros por ser uma mescla de todos os estados sociais e de todas as raças⁸, manifestou-se uma doença: o mal romântico.

O romantismo é a doença do século XIX. Para Prado, o movimento romântico possui visão deformadora que afeta a cultura, a filosofia, as artes, os sistemas políticos e a civilização ocidental em geral. Sua fonte inspiradora é Rousseau:

Dele vem em literatura o egocentrismo sentimental e exibicionista, o sonhar inútil e solitário, o orgulho e o espírito de revolta que deram um cunho

⁷ A comparação entre as colonizações de Brasil e Estados Unidos é debatida de modo mais detalhado nas páginas 90-102 do capítulo 3. Para o autor, os EUA são um modelo de industrialismo, rigorismo moral e espírito coletivo nacional.

⁸ Prado faz referência à obra *Viagem pelo Brasil*, de Spix e Martius.

tão peculiar às gerações atraídas pela sedução do cidadão de Genebra. Não é menor, porém, sua influência na história política. Da sua grandiloquência nasceram os lugares-comuns que forneceram à revolução Francesa a sua empolada fraseologia (PRADO, 2012, p. p. 114).

A embriaguez com as palavras constitui o romantismo, que encontrou no Brasil terreno fértil devido a indigência intelectual herdada da colonização, o ambiente de sensualidade e ignorância e a influência francesa. “O país nascia assim sob a invocação dos discursos e das belas palavras” (PRADO, 2012, p. 117). Nas letras, o romantismo iniciaria sua escola com o livro *Suspiros poéticos e saudades*, de Gonçalves de Magalhães, avaliado como obra medíocre pelo autor paulista. As Faculdades de Direito de São Paulo e de Olinda/Recife também acolheram o romantismo.

Dois princípios patológicos caracterizam o romantismo: a hipertrofia da imaginação e a exaltação da sensibilidade. Esses princípios produzem o divórcio entre a realidade e o artifício com consequências na literatura e na política. Na literatura gera ilusões poéticas, a divinização da palavra e o lirismo pessimista, ilustrado, por exemplo, em Álvares de Azevedo. Na política, o resultado é o liberalismo palavroso, a retórica e o entusiasmo inconsequente. Exemplos disso foram, por exemplo, a Constituição Imperial e o pacto instaurador da República. A arte de governar vira um habilidoso discursar.

O romantismo é marcante em nossa cultura. “Apesar da crescente influência da revolução modernista, que está transformando o mundo, nossa indolência primária ainda se compraz, no boleio das frases, na sonoridade dos palavrões, nas ‘chaves de ouro’” (PRADO, 2012, p. 124). Só escapam à nefasta influência romântica os simples, os analfabetos que representam a alma popular ou os raros indivíduos que souberam evitar a deformação literária. Enquanto na Europa o romantismo vigorou

sobretudo de 1830 a 1850, mas passou, no Brasil “restou-nos o desequilíbrio que separa o lirismo romântico da positividade da vida moderna e das forças vivas e inteligentes que constituem a realidade social” (PRADO, 2012, p. 125).

Diante desse quadro que revela a tristeza de um povo e o mal romântico na cultura literária e política, o que fazer? Que desafios enfrenta a República? Que solução indicar para o país? No *Post-scriptum* o autor indicará os problemas da república brasileira e proporá uma solução, e também fará considerações sobre a formação étnica do país e observações sobre o mundo no final dos anos 1920.

Paulo Prado entende a mestiçagem como característica nacional. Chega a comparar a questão racial no Brasil e nos Estados Unidos e conclui que aqui “o conflito racial não existe”. Critica a noção de desigualdades das raças (Arthur Gobineau), ressaltando que o elemento cultural é o principal responsável pela inferioridade social. No entanto, mantém a questão da mestiçagem no nível biológico ao afirmar que a arianização do Brasil é um fato observável e que com a “cruza contínua de nossa vida, desde a época colonial, o negro desaparece aos poucos, dissolvendo-se até a falsa aparência de ariano puro” (PRADO, 2012, p. 131). Desse modo, a mestiçagem entre brancos e negros é vista pelo ensaísta como uma incógnita, pois poderia trazer aspectos negativos (falta de energia, indolência) como supostamente observados no caso da África do Sul. Ainda que critique a escravização do negro e os reflexos da escravidão no caráter nacional, como o desprezo pela dignidade humana, o autor expressa uma visão bastante negativa do negro na formação nacional. Paulo Prado manifesta uma visão positiva com relação à mestiçagem entre brancos e índios, que darão, como já salientado, no tipo mamaluco, característico do bandeirante paulista. De toda

forma, a questão da mestiçagem, segundo o pensador, fica sem uma resposta definitiva. Se o mestiço brasileiro “tem fornecido indubitavelmente à comunidade exemplares notáveis de inteligência, de cultura e de valor moral” ao mesmo tempo as populações mostram-se fracas fisicamente, indefesas diante de dadas doenças e vícios que é de se “indagar se esse estado de cousas não provém do intenso cruzamento das raças e sub-raças” (PRADO, 2012, p. 132).

Olhando para a situação do Brasil no começo do século XX, Paulo Prado identifica os seguintes problemas da República:

- a) um território imenso mas ainda pouco povoado,
- b) apenas alguns focos de progresso no litoral, sul e sudeste graças à iniciativa privada⁹. “Nesses oásis, e revivendo o tempo das bandeiras, tudo se deve à iniciativa privada. [...]. O poder público, pacientemente, esperou os frutos da riqueza semeada” (PRADO, 2012, p. 137),
- c) as mazelas da administração pública, marcada pela incompetência, peculato e cobiça nos negócios públicos,
- d) o analfabetismo quase total nas classes inferiores,
- e) a bacharelise romântica da intelectualidade,
- f) a cultura intelectual quase inexistente, sem um contingente significativo de livros e leitores,
- g) o vício da imitação como vício nacional imperante.

Tudo é imitação, desde a estrutura política em que procuramos encerrar e comprimir as mais profundas tendências da nossa natureza social, até o falseamento das manifestações espontâneas do nosso gênio criador. [...]. Transplantados, são quase nulos os focos de reação intelectual e artística (PRADO, 2012, p. 139).

⁹ A contraposição entre privado (industrial, dinâmico, progressista) e público (empecilho, incompetente, retrógrado) é uma tônica do pensamento de Prado que, a meu ver, expõe sua posição de classe.

- h) o sono colonial, a ignorância acerca das transformações mundiais na política, na economia e nas mentalidades após o fim da Primeira Guerra.

O enfrentamento desses problemas demandaria uma solução cirúrgica. Para o autor, filosoficamente falando, só haveria duas soluções possíveis e que impediriam o desmembramento do país, risco que parecia iminente para analistas da época: a guerra ou a revolução.

A guerra descortinaria capacidades invisíveis ao cotidiano e poderia ser a ocasião para o aparecimento de um “herói providencial”, surgido das camadas profundas do povo, talvez um gaúcho do Sul, um fazendeiro paulista, um seringueiro do Acre, um jagunço do Nordeste ou um desocupado da cidade. Essa é uma possibilidade, no entanto, não encampada pelo pensador.

A revolução seria uma outra solução, assumida por Prado. “Será a afirmação inexorável de que, quando tudo está errado o melhor corretivo é o apagamento de tudo que foi malfeito. [...]. Nesse marasmo podre [da situação brasileira] será necessário fazer tábua rasa para depois cuidar da renovação total” (PRADO, 2012, p. 143). A revolução uniria duas tendências opostas: a revolta e a esperança. A solução, portanto, seria a construção de uma nova ordem.

4. A CRÍTICA

A obra principal de Paulo Prado, com afirmado mais acima, encontrou grande repercussão em sua época. Cabe aqui salientar algumas a fim de mostrar a diversidade na recepção do livro.

Alceu Amoroso Lima, na resenha intitulada *Retrato ou Caricatura?*, de 1928, ataca a solução proposta pelo autor paulista. Ele considera o livro de Prado “uma síntese pessimista, mas admirável de nossa

história”, ainda que injusta com relação aos temas principais e equivocada nas soluções: guerra ou revolução. Reconhece que Prado opta pela revolução, mesmo em termos vagos. Porém, para Alceu, então uma figura importante da intelectualidade católica conservadora, haveria uma terceira solução possível: a religião.

Oswald de Andrade aponta o moralismo da análise de Prado. Em dois artigos de 1929, um assinado por ele e outro sob pseudônimo, afirma que o ensaísta desconsidera o julgamento moralizante das fontes utilizadas e diz que o livro de Paulo é uma obra pré-freudiana. No artigo ortônimo a crítica é direta, mas sem ironias:

Note que o *Retrato do Brasil* nesse capítulo [cap. 1 - Luxúria] é a repetição de todas as monstruosidades de julgamento do mundo ocidental sobre a América descoberta. O pensamento missionário, inteiramente invalidado pela crítica contemporânea, é o que preside a essas conclusões de início. [...] um livro pré-freudiano. A luxúria brasileira não pode [...] ser julgada pela moral dos conventos inicianos (ANDRADE, 1929 *apud* PRADO, 2012, p. 169).

Já no artigo pseudônimo a crítica é bastante irônica:

O sr. Paulo Prado é, não há dúvida, um artista, mas um artista romântico, sofredor, que ainda acredita na bondade humana, na eternidade da arte e nos bons costumes portugueses. [...] A simplicidade com que ele se refere, cheio de horror, ao pecado sexual e aos ‘vícios nefandos’ do índio não é fingida, é sincera e isso é que faz pena. Na época de Freud, ele se fantasia de visitador do Santo Ofício, toma da palmatória, abre o catecismo e prega moral ao brasileiro da fuzarca, insistindo em meter na cabeça dele o desespero do europeu podre de civilização (Tamandaré, pseudônimo de Oswald Costa, provavelmente escrita por Oswald de Andrade, 1929, *apud* PRADO, 2012, p. 174).

Ainda que o teor da crítica seja o mesmo, a ironia custou o rompimento das relações entre Paulo e Oswald.

Outro personagem importante da Semana de Arte Moderna, Graça Aranha, em resenha publicada em 1934 desaprova as causas da tristeza brasileira indicadas por Prado. Para o autor de *Canaã*: “As duas causas [luxúria e cobiça] da tristeza apresentadas com tanto talento por Paulo Prado não explicam a tristeza brasileira. São fatores comuns ao continente americano e a todos os países formados pela invasão e fusão de raças” (GRAÇA ARANHA, 1934 *apud* PRADO, 2012, p. 181). Nesse sentido, o ensaísta paulista não teria obtido sucesso em sua investigação da realidade brasileira, uma vez que as causas apresentadas em nada diferenciavam o país do que se passava em outras regiões da América Latina. O *Retrato do Brasil*, enfim, não retrataria especificamente o Brasil. De toda sorte, arremata Graça Aranha, o livro teria o mérito de convidar ao debate sobre a realidade brasileira.

Uma crítica importante feita após a publicação da quinta edição de *Retrato do Brasil* é a de Nelson Werneck Sodré. Em 1949 ele escreve na *Coluna Vida Literária*, do *Correio Paulistano*, uma análise que aponta a confusão entre causas e consequências no ensaio de Prado. Para Sodré:

A luxúria, a cobiça, a tristeza e o romantismo, entretanto, não foram causas – foram consequências. E o capítulo das causas ficou em branco, na obra, tão sugestiva e tão exata, na análise das minúcias, de Paulo Prado. [...]. O que não se discutiu, não se debateu, não se estudou, foi como esses sintomas apareceram, na vida brasileira, por que tivemos aquele papel, onde adquiriram a força que o historiógrafo lhes emprestava. [...]. Tais elementos, ligados à estrutura social e econômica do nosso povo, naquela fase histórica, ficaram esquecidos, abandonados e obscurecidos. Eles não interessavam (SODRÉ, 1949 *apud* PRADO, 2012, p. 196; 199).

Desse modo, faltaria a Paulo Prado um olhar atento às condições materiais, estruturais da formação brasileira, estas sim, na concepção do crítico, as causas efetivas dos problemas indicados pelo ensaísta. No final das contas o livro manifestaria uma ideia apriorística que se serve de qualidades historiográficas indiscutíveis para demonstrar uma tese histórica inconsistente. Em outra avaliação sobre a obra, Sodré aponta que o retrato esboçado por Prado é o retrato de uma classe, não do país. O sentido revolucionário da obra, que de certa forma antecipa a Revolução de 1930, “era a revolução como a concebia a burguesia, isto é, a ampliação de seu poder político” (SODRÉ, 1970, p. 29).

Uma última crítica a destacar é a do historiador Carlos Guilherme Motta, já nos anos 1990. Motta escreve o prefácio à edição italiana de *Retrato do Brasil* e faz um apontamento significativo: Paulo Prado antecede os grandes intérpretes do Brasil da década de 1930 e é possível constatar naqueles textos marcas de sua obra principal.

Os empréstimos da obra de Prado reconhecíveis nos ensaios de Sérgio Buarque, Caio Prado e Gilberto Freyre sugerem a importância dessa figura fundamental do Modernismo. [...]. A maneira, por assim dizer, dialética de enfrentar os temas influenciou os seus sucessores, a utilização de pares antitéticos – o regional e o nacional; o progresso do mundo e o atraso do País; a esperança e a revolta; a terra radiante e o povo triste etc... – será adotada também por Freyre (casas grandes e senzalas; o branco e o preto; o urbano e o rural etc...), por Sérgio Buarque (o sementeiro e o pavimentador etc...) e por Caio Prado (a história social em contraposição à história oficial)” (MOTTA, 1995 *apud* PRADO, 2012, p. 226).

Desse modo, Paulo Prado deve figurar na tradição de intérpretes do Brasil, sendo reconhecido como um dos iniciadores desse tipo de reflexão.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esta breve exposição das ideias de Paulo Prado, com foco em seu livro fundamental, espero, possa incentivar o contato com a obra do pensador brasileiro. Paulo é um dos intérpretes do Brasil. *Retrato do Brasil* possui um inegável valor literário. A prosa refinada é um dos grandes méritos do livro, ressaltado desde a sua primeira publicação. De fato, o estilo faz jus à tradição ensaística nacional. O livro, é verdade, mostra pouco rigor no trato das fontes ou no apontamento das causas e várias de suas teses acerca da formação étnica do país ou sua visão sobre as mulheres indígenas e negras caducaram. De todo modo, ainda que a obra não apresente um retrato do Brasil, permite conhecer, com proveito, o retrato pintado por uma parte do país, a saber, a oligarquia paulista dos anos 1920-30. E isso já é conhecer um pouco mais do Brasil.

REFERÊNCIAS

- ANDRADE, Oswald de. Retoques ao Retrato do Brasil, *O Jornal*, 1929. In: PRADO, Paulo. *Retrato do Brasil: ensaio sobre a tristeza brasileira*. Organização Carlos Augusto Calil. 10 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- ANDRADE, Oswald de (pseudônimo Tamandaré). Moquéim. *Revista de Antropofagia*, 1929. In: PRADO, Paulo. *Retrato do Brasil: ensaio sobre a tristeza brasileira*. Organização Carlos Augusto Calil. 10 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- CALIL, Carlos Augusto. Um retrato implacável. In: PRADO, Paulo. *Retrato do Brasil: ensaio sobre a tristeza brasileira*. Organização Carlos Augusto Calil. 10 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- CALIL, Carlos Augusto. Paulo Prado, entre tradição e modernismo. In: BOTELHO, André; SCHWARCZ, Lília Moritz. *Um enigma chamado Brasil*. Companhia das Letras. Edição do Kindle, 2009.

FELGUEIRAS, Carmen. Paulo Prado: desordem, desmesura e descontrole na formação do Brasil. *Lua Nova*, São Paulo, 115: 13-42, 2022.

GAIO, Henrique Pinheiro Costa. Entre passado e futuro: pessimismo e ruína em *Retrato do Brasil* de Paulo Prado. *Revista Maracanan*, Rio de Janeiro, n.16, p. 169-187, jan/jun 2017, p. 169-187.

GRAÇA ARANHA, José Pereira. Retrato do Brasil, *Lanterna Verde*, 1934. In: PRADO, Paulo. *Retrato do Brasil: ensaio sobre a tristeza brasileira*. Organização Carlos Augusto Calil. 10 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

LIMA, Alceu Amoroso. Retrato ou Caricatura?, *Vida Literária*, de 10/12/1928. In: PRADO, Paulo. *Retrato do Brasil: ensaio sobre a tristeza brasileira*. Organização Carlos Augusto Calil. 10 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

MOTTA, Carlos Guilherme. Prefácio à tradução italiana de *Retrato do Brasil*, 1995. In: PRADO, Paulo. *Retrato do Brasil: ensaio sobre a tristeza brasileira*. Organização Carlos Augusto Calil. 10 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

NOGUEIRA, Marco Aurélio. Paulo Prado – Retrato do Brasil. In: MOTA, Lourenço Dantas (org.). *Introdução ao Brasil: um banquete no trópico*, vol. 1. São Paulo: Editora Senac São Paulo, 1999.

PRADO, Paulo. *Província & Nação*. Paulística. *Retrato do Brasil*. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora, 1972.

PRADO, Paulo. *Retrato do Brasil: ensaio sobre a tristeza brasileira*. Organização Carlos Augusto Calil. 10 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

SODRÉ, Nelson Werneck. Coluna Vida Literária, *Correio Paulistano*, 1949. In: PRADO, Paulo. *Retrato do Brasil: ensaio sobre a tristeza brasileira*. Organização Carlos Augusto Calil. 10 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

SODRÉ, Nelson Werneck. *Memórias de um escritor*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1970.

5

AS CONVERSÕES DE ALCEU AMOROSO LIMA: ENTRE JACKSON DE FIGUEIREDO E JACQUES MARITAIN ¹

Cândido Moreira Rodrigues ²

INTRODUÇÃO

Em “Os intelectuais”, artigo presente no livro *Por uma história política*, organizado por René Rémond, Jean François-Sirinelli (2003) critica as abordagens que pretendem reduzir as ações dos intelectuais aos interesses e às estratégias e que não deixam espaço para a “contingência, o inesperado, o fortuito”. Segundo Sirinelli, as ações dos intelectuais não são necessariamente redutíveis a interesses meticulosamente planejados com um fim específico, embora possam ser consideradas por esse prisma em muitas situações. A seu ver, o meio intelectual possui *estruturas elementares de sociabilidade* com relações complexas decorrentes da organização “em torno de uma sensibilidade ideológica ou cultural comum de afinidades mais difusas, mas igualmente determinantes, que fundam uma vontade e um gosto de conviver” (SIRINELLI, 2003, p.248).

Partimos desses pressupostos para compreendermos a atuação de Alceu Amoroso Lima no Brasil dos anos 1920 a 1940, suas “conversões” ao catolicismo e sua posição de liderança frente a uma elite de

¹ Texto originalmente publicado em Rodrigues, Cândido et al. *Manifestações do Pensamento Católico na América do Sul*. São Paulo: Fonte Editorial, 2015. p.127-153.

² UFMT

intelectuais católicos, em especial aqueles vinculados ao Centro Dom Vital e à revista *A Ordem*.

Amoroso Lima foi o líder de um grupo de intelectuais católicos no Brasil das décadas de 1920 a 1940. Tal liderança deu-se primeiramente por meio de sua conversão ao catolicismo em 1928, momento a partir do qual suas posições tornaram-se marcadamente inspiradas em valores conservadores, sobretudo após sua aproximação com o intelectual Jackson de Figueiredo e, por meio deste, com os escritos de Joseph de Maistre e de Charles Maurras, os quais influenciariam a cultura política católica no Brasil com elementos conservadores, nacionalistas, autoritários e também anticomunistas. Houve uma segunda “conversão” de Amoroso Lima ao catolicismo em princípios da década de 1940, quando suas ideias e ações passaram a ser motivadas e conduzidas por valores progressistas, notadamente em razão de seu acercamento ao filósofo francês Jacques Maritain.

O grupo de intelectuais liderado por Amoroso Lima esteve imbuído de um sentido de missão civilizadora e atuou para alcançar o objetivo de promover o que considerou ser a *recristianização* do Brasil. Os objetivos do grupo foram relativamente bem sucedidos em virtude de sua “ação católica” junto à política, à cultura e à educação. Amoroso Lima agiu por meio de órgãos institucionais como a revista *A Ordem*, o Centro Dom Vital, a Liga Eleitoral Católica, a Ação Católica e as Faculdades Católicas e contribuiu também para a criação do Partido Democrata Cristão (PDC).

Amoroso Lima foi um intelectual de renome junto à hierarquia da Igreja Católica, com forte relacionamento em diversas instâncias governamentais e com contato com alguns dos intelectuais brasileiros mais expressivos do período, entre os quais, por exemplo, Mário de Andrade, Carlos Drummond de Andrade, Sérgio Buarque de Holanda,

Gilberto Freyre e Gustavo Capanema. Dado esse círculo de relacionamento, o grupo, nas décadas de 1930 e 1940, ocupou um lugar importante e atuou em áreas como direito, educação, literatura, poesia, engenharia, medicina, biologia, filosofia etc.

Algumas informações sobre sua formação e os postos por ele ocupados ao longo de sua vida são fundamentais para dimensionarmos com maior clareza o impacto e a importância de sua atuação na sociedade brasileira do período em estudo.

Alceu Amoroso Lima nasceu no Rio de Janeiro em 11 de dezembro de 1893, filho de Manuel José Amoroso Lima e Camila da Silva Amoroso Lima. Aos sete anos de idade, fez sua primeira viagem à Europa. Em 1909, iniciou seus estudos na área jurídica e fez a segunda viagem à Europa, sucedida por outra em dezembro de 1912. No ano seguinte, concluiu a graduação em Direito e foi assistir, em Paris, ao curso do filósofo francês Henry Bergson. Em 1918, casou-se com Maria Teresa de Faria, na cidade de Petrópolis e, no ano seguinte, começou a atividade de crítico literário n' *O Jornal*, sob o pseudônimo de Tristão de Athayde. Sua correspondência com o intelectual Jackson de Figueiredo teve início em 1919, perdurando até o final de 1928, ano de sua conversão ao catolicismo e momento a partir do qual Amoroso Lima tornou-se diretor de *A Ordem* e também presidente do Centro Dom Vital. Em 1932, Amoroso Lima contribuiu para a criação do Instituto Católico de Estudos Superiores e, em 1933, assumiu o posto de presidente da Liga Eleitoral Católica. O ano de 1935 demarcou sua definição como presidente da Ação Católica Brasileira e igualmente sua eleição para a Academia Brasileira de Letras. Em 1938, foi nomeado reitor da Universidade do Distrito Federal. Em 1940, tornou-se professor de Literatura Brasileira da Universidade do Brasil e da Universidade

Católica. Quatro anos depois, fundou a Livraria Agir Editora e, mais tarde, em 1947, viajou a Montevideu para ajudar no desenvolvimento da democracia cristã na América Latina e criar o PDC. Entre 1951 e 1953, exerceu o cargo de diretor do Departamento de Cultura da Organização dos Estados Americanos (OEA). Em 1962, foi o representante brasileiro na abertura do Concílio Vaticano II. Em 1967, foi eleito para a Academia de Ciências Morais e Políticas do Instituto da França. Amoroso Lima foi ainda adversário da ditadura militar brasileira (posterior a 1964) e combateu-a até 14 de agosto de 1983, quando faleceu na cidade de Petrópolis, Rio de Janeiro (VILLAÇA, 1985, p.5-7).

JACKSON DE FIGUEIREDO E AMOROSO LIMA: O PROCESSO DE CONVERSÃO INTERIOR AO CATOLICISMO NA DÉCADA DE 1920

Foi no cenário das primeiras décadas do século XX que intelectuais como Amoroso Lima, Jackson de Figueiredo, Leonel Franca, Dom Leme e muitos outros passaram por sua formação cultural, política e religiosa. No início dos anos 1920, Amoroso Lima estava em conflito com aqueles que constituíam a liderança do movimento modernista no Brasil e foi nesse momento que ele ganhou notoriedade como crítico literário. A partir de então, articulou seu meio de sociabilidade, ampliando-o significativamente após sua conversão ao catolicismo em 1928.

Houve no Brasil, entre 1900 e 1920, um retorno à filosofia do espírito e ao anti-materialismo, além de uma tentativa de recuperação do prestígio da Igreja Católica com base no neotomismo. Foi também durante esse período que o movimento católico militante conseguiu consolidar-se, por meio da defesa das “tradições nacionais” e das ações práticas desenvolvidas por Jackson de Figueiredo à frente do Centro Dom Vital e da revista *A Ordem*. Em pesquisa desenvolvida na década de

1970, o historiador Francisco Iglesias demonstrou a relação de Jackson de Figueiredo com os escritos de Joseph de Maistre e com o nacionalismo de Charles Maurras, ambos importantes para a fundamentação do projeto católico no Brasil. Segundo Iglesias:

Jackson de Figueiredo acredita, como Joseph de Maistre, nos “dogmas nacionais”, fruto de uma realidade, uma consciência nacional. Sem chegar ao extremo do nacionalismo integral de Maurras, ou ao culto estetizante da nação, à maneira de Barrès, acredita na idéia de nação, na medida em que ela tem um passado comum, tradições, crenças, valores e mitos, figuras e fatos que venera. [...] Jackson de Figueiredo identifica o nacionalismo, no Brasil, com o passado católico, tradição que vê ameaçada pelo protestantismo, pelo ianque, ou pelo que chama de metequismo, de invasão da maçonaria e do judaísmo do capital externo (IGLESIAS, 1977, p.148).

As pesquisas do sociólogo Sérgio Miceli apontaram que, no início dos anos 1920, a Igreja Católica intensificou a política de sua influência na sociedade, particularmente por meio da “criação de uma rede de organizações paralelas à hierarquia eclesiástica e geridas por intelectuais leigos”. Ainda segundo Miceli, “a amplitude desse projeto resultava não apenas das diretrizes do Vaticano, então preocupado em sustar o florescimento dos movimentos operários de esquerda na Europa, mas também da tomada de consciência por parte do episcopado brasileiro da crise com que se defrontavam os grupos dirigentes oligárquicos” (MICELI, 2001, p.127).

No Brasil, esse processo foi denominado de “reação católica” ou “restauração católica” e foi condicionado por uma postura de dependência em relação ao Vaticano e de condenação aos “erros da modernidade”: o racionalismo, a liberdade de imprensa, a liberdade de religião, a maçonaria, o comunismo e a separação entre Igreja e Estado.

Ao perceber as novas exigências do cenário conturbado de princípios do século XX, o Vaticano apoiou o projeto da Igreja Católica no Brasil, voltado para a reaproximação com o Estado, dentro do qual os intelectuais foram considerados agentes fundamentais. Portanto, foi nesse cenário que tanto Jackson de Figueiredo como Amoroso Lima desempenharam papéis centrais como arregimentadores de quadros intelectuais para a defesa dos interesses católicos.

Ao longo da reorganização da Igreja Católica no Brasil nas primeiras décadas do século XX, foi criado um conjunto de grupos e instituições com o objetivo de auxiliar na ação político-religiosa voltada a sua “restauração”. Entre tais instituições, a mais importante foi o Centro Dom Vital, fundado em 1922 por Jackson de Figueiredo, sob orientação de Dom Sebastião Leme, com o intuito de promover uma ação eclesial mais próxima do Estado e, sobretudo, organizar a intelectualidade católica secular.

As relações entre Jackson de Figueiredo e Amoroso Lima contribuíram para a construção de uma rede de sociabilidade com ações concretas, em torno da qual estavam os “pioneiros do Centro Dom Vital” e um grupo de importantes intelectuais formados nas mais diversas áreas do conhecimento. Entre os mais expressivos, encontravam-se Perilo Gomes, Jônatas Serrano, Tasso da Silveira, Hamilton Nogueira, Heráclito Sobral Pinto, Everardo Backheuser, Gustavo Corção, Wagner Antunes Dutra, Fábio Alves Ribeiro, Murilo Mendes, Silvio Elia e Afrânio Coutinho. Em linhas gerais, a organização do laicato católico teve como objetivo contribuir para a reaproximação da Igreja com o poder político e para uma ação mais intensa nos diversos setores da sociedade brasileira (AZZI, 2003, p.10).

Segundo Iglesias, o engajamento político de Jackson de Figueiredo teve como objetivo o combate ao liberalismo, ao socialismo e, em maior profundidade, à ideia de *revolução* ou a qualquer tipo de ruptura político-social. Para Jackson de Figueiredo, a sociedade brasileira estava sob uma crise espiritual, política e social, produto das ideias oriundas da Reforma Protestante, do racionalismo de Descartes e da herança da Revolução Francesa.

Enfim, essas referências, somadas aos impactos recentes da Revolução Russa, conduziram-no a perceber um Brasil caótico, onde, por um lado, a autoridade estaria em vias de ser corrompida pela liberdade e pela igualdade entre os homens e, por outro, o Estado (indiferente à religião) correria o risco de favorecer o avanço do liberalismo e, conseqüentemente, proporcionar a chegada ao socialismo e ao comunismo (IGLESIAS, 1977, p.146-148). Enfim, na visão de Jackson de Figueiredo, o Estado deveria aproximar-se do catolicismo e privilegiar a defesa da autoridade, a fim de submeter a liberdade, o liberalismo e o comunismo, todos considerados males a serem combatidos.

Portanto, essas posições defendidas por Jackson de Figueiredo e pelos autores divulgados por ele no Brasil (notadamente Maistre e Maurras³) influenciaram Amoroso Lima no processo que o levou à conversão ao catolicismo, embora de uma maneira não uniforme. Segundo Michel Winock, Charles Maurras e a *Action Française* exerceram forte influência sobre grande parte da juventude, principalmente no pós-Primeira Guerra por razões objetivas:

³ As principais obras mencionadas por Jackson de Figueiredo em sua correspondência com Amoroso Lima são *Du Pape* e *Considérations sur la France*, de Maistre, e os escritos de Maurras no jornal *L'Action Française*.

A Ação Francesa oferecia aos jovens em busca de ordem intelectual e moral uma perspectiva de ação de que não há outro exemplo, na França, a não ser sua antípoda, a organização comunista. Além disso, ela exercia, nas alas católicas, o que Jacques Maritain chama de um “principado de opinião”, que se estendeu às alas dos eclesiásticos, satisfeitos de encontrarem na Ação Francesa um braço secular contra os leigos, os franco-maçons e todos os inimigos da Igreja (WINOCK, 2000, p.239).

Ainda conforme Winock, o grande perigo da *Action Française* residia no fato de seu catolicismo ser de fundo “estritamente político” e objetivar “desviar os cristãos da pura fé em benefício de uma nova religião, inteiramente pagã, a da Pátria” (WINOCK, 2000, p.241). Foi por isso que, em 29 de dezembro de 1926, Roma condenou o movimento e colocou as obras de Maurras no Index. Interessante notar que a submissão “aos anátemas de Roma” foi essencial para que duas figuras importantes do pensamento católico francês – até então ligadas à *Action Française* – pudessem continuar gozando de trânsito na Igreja: Georges Bernanos e Jacques Maritain. O primeiro permaneceria fiel a Maurras até 1932, ao passo que Maritain romperia imediatamente com o movimento a ponto de, em 1927, publicar *Primaute du spirituel*, réplica ao *Politique d'abord* de Maurras. Portanto, se a política estava em primeiro lugar para Charles Maurras, para Jacques Maritain a primazia devia ser atribuída ao espiritual, pois, a seu ver, a sociedade passava por uma crise dessa natureza (WINOCK, 2000, p.241-265).

Como bem demonstrou Olivier Compagnon (COMPAGNON, 2003a, p.58), nos anos 1920 e em boa parte dos anos 1930, houve, nos países da América Latina, uma relação complexa entre “a necessária restauração católica por um lado, e a afirmação de um nacionalismo violentamente hostil à democracia e tentado pelo autoritarismo de outro lado”.

Compagnon revelou que foi na América Latina, sobretudo na Argentina e no Brasil, que muitos católicos tomaram Jacques Maritain como defensor das ideias maurrasianas, portanto, ainda como um nacionalista. Advertiu que essa foi uma interpretação equivocada, já que Maritain havia rompido com o ideário de Maurras em 1926 e, a partir de 1936, com a publicação de *Lettre sur l'indépendance* e *L'humanisme integral*, havia se direcionado para o campo da política mais liberal e democrática⁴.

O processo de conversão de Amoroso Lima por meio do contato com Jackson de Figueiredo ocorreu ao longo de quase uma década, mais precisamente entre 1921 e 1928, e teve por base sua produtiva correspondência, em um total de 123 cartas enviadas por Jackson a Amoroso Lima e 121 de respostas dadas por este ao amigo pernambucano. Na carta de 22 de julho de 1927, Jackson de Figueiredo exortou Amoroso Lima (LIMA, 1991, p.117) a compreender a necessidade de “refazer o senso da autoridade” ou “ressuscitar a autoridade”. Para a realização dessa tarefa, Figueiredo evocou os escritos de Joseph de Maistre, autor de sua preferência, com a finalidade também de marcar sua posição de combate a qualquer tipo de revolução:

“Dizia Joseph de Maistre que a Contra-Revolução, para vencer a Revolução, terá que lançar mão de processos revolucionários. É esta a fatalidade da humanidade decaída. É o tributo do *suor do seu rosto*, o trabalho amargo. É com atos do homem que chegaremos a atos humanos” (LIMA, 1991, p.117-118).

⁴ O engajamento de Maritain rumo a questões políticas remonta, especificamente, a 1934, quando, em conjunto com outros intelectuais, elaborou textos que expressavam suas posições em relação ao comunismo e ao fascismo. (COMPAGNON, 2003a, p.85).

No curso da correspondência entre Amoroso Lima e Jackson de Figueiredo, outra carta, também de 1927, expressou com bastante clareza seu estado de espírito e também sua ânsia pelo sentido de sua existência. Essa missiva era o elemento central e demonstrava que seu processo de conversão interior ao catolicismo estava próximo. Vejamos o que ele diz:

Tenho uma mãe que morreria talvez se eu morresse. Tenho uma família que me cerca de tudo o que posso aspirar na vida. [...] Tenho posição de fortuna... Fiz um pequeno nome literário. Tenho tudo, tudo, tudo o que um homem normal pode desejar da vida. [...] No entanto,... sinto-me num beco sem saída. Sinto-me ferido de morte. *Sinto-me velho*. [...] Juro-te que se Deus existe em qualquer parte do universo... só uma coisa lhe peço: a loucura ou a morte (LIMA, 1991, p.138-139).

Uma carta de maio de 1928, enviada por Amoroso Lima a Jackson de Figueiredo, anunciou o teor dos diálogos entre ambos a respeito do comunismo e da Revolução Russa. Nessa carta, Amoroso Lima evocou os escritos de Joseph de Maistre acerca da Revolução Francesa com o objetivo de demonstrar seu caráter e impacto espiritual, elementos que a seu ver estariam presentes igualmente na Revolução Russa e no comunismo:

Ainda há dois dias eu tomei das *Considerações sobre a França* e tudo o que ele diz da R.F. aplica-se à R.R. [...] Nós devemos olhar para esta, de dentro, do fundo, vendo a importância fundamental que ela tem no mundo moderno, como Joseph de Maistre considerou a Revolução Francesa. E não distraída-mmente como uma coisa longínqua. A mocidade sul-americana está toda impregnada de comunismo. É preciso contar portanto com esse fator. Estudá-lo profundamente, como elemento espiritual que é, e não simples ameaça social, de bombas, etc. E o espírito só se cura com o espírito (LIMA, 1991, p.90-91).

A conversão interior⁵ de Amoroso Lima ocorreu após anos de correspondência e de um longo processo de embates, discordâncias, aproximações, no qual os temas liberdade, autoridade, hierarquia, comunismo, liberalismo, fé e catolicismo foram elementos centrais. A conversão interior de Amoroso Lima ao catolicismo, ocorrida em 15 de agosto de 1928, teve impacto profundo em sua vida pessoal e foi decisiva para a melhor organização e implementação de um projeto que teve por objetivo reunir os intelectuais católicos em um grupo que desempenhou papel fundamental para os interesses da Igreja Católica no Brasil dos primeiros decênios do século XX.

Querido Jackson. Conforme lhe disse, recebi ontem a comunhão das mãos do Padre Leonel Franca, que tão bem soube encaminhar-me e facilitar-me esses últimos arrancos do homem velho. Estou portanto de novo na velha Igreja. Que farei por ela? Poderei fazer alguma coisa? São tantas no horizonte, dentro de mim e fora de mim! Tanta coisa a pesar-me sobre a alma! Há momentos em que vejo tudo *insolúvel*. É o que penso neste de agora (LIMA, 1992, p.226-227).

AMOROSO LIMA E O PROJETO POLÍTICO-RELIGIOSO CATÓLICO NOS ANOS 1930

O ano de 1928 esteve marcado não só pela conversão interior de Amoroso Lima ao catolicismo, mas também pela trágica morte, em 4 de novembro, de Jackson de Figueiredo, amigo pessoal e um dos principais responsáveis por essa mudança. A partir desse momento, Amoroso

⁵ Utilizamos aqui a definição de Daniele Hervieu-Léger (1999), de acordo com a qual há três tipos de convertidos: o primeiro deles é o indivíduo que muda de religião; o segundo é o indivíduo que passa a integrar uma religião sem nunca antes ter feito parte de qualquer outra; o terceiro tipo é o convertido interior ou reconvertido, que ativa sua identidade religiosa que até então era apenas formal. Amoroso Lima inscreve-se nesse terceiro tipo, sendo um convertido interior.

Lima assumiu a direção do Centro Dom Vital e da revista *A Ordem* e liderou os intelectuais católicos que já faziam parte dos dois órgãos. Passou ainda a defender gradativamente uma maior inserção da Igreja no domínio social e político por meio do fortalecimento e também da criação de instituições católicas, tais como o grupo Ação Católica, a Liga Eleitoral Católica, o Instituto Católico de Estudos Superiores, a revista *A Ordem* e a rede de escolas católicas presentes em todo o Brasil.

É necessário destacar que o engajamento de Amoroso Lima como líder de todas essas instituições em defesa dos mais diversos interesses relacionados à Igreja Católica foi apoiado pelo cardeal Dom Sebastião Leme, inclusive no que tange ao fortalecimento das relações junto aos poderes políticos oficiais. Desse modo, entre fins da década de 1920 e toda a década de 1930, o processo de reaproximação da Igreja Católica com o Estado foi fortemente marcado por sua articulação aos diversos setores sociais, entre os quais uma “elite” intelectual católica que ocupou papel de destaque à frente da pretendida “revolução espiritual”.

É fato que Amoroso Lima esteve no comando dessa “elite” e defendeu ardorosamente uma visão de mundo fundamentada na crítica ao liberalismo, na condenação ao comunismo e à ideia de revolução, na defesa do primado da autoridade em detrimento da liberdade. Esses pontos contribuíram para a defesa dos interesses e para a aproximação entre a Igreja e o Estado no Brasil e resultaram dos impactos gerados pela conversão interior de Amoroso Lima. A década de 1930 foi um período importante para o desenvolvimento do projeto católico junto à sociedade brasileira, durante o qual Amoroso Lima defendeu posições objetivas diante de questões centrais como as atividades da Liga Eleitoral Católica, o movimento de Ação Católica, um modelo de educação católica e a necessidade de criar instituições católicas de

ensino superior, além de posicionar-se a respeito dos fenômenos do comunismo e do nazismo.

De acordo com Miceli (1988,p.130), o projeto da Liga Eleitoral Católica teve por objetivo, em princípios da década de 1930:

Divulgar as diretrizes e as tomadas de posição da Igreja entre os fiéis e canalizar os votos dos eleitores católicos em favor dos candidatos dos diferentes partidos que estivessem prontos a sustentar as posições católicas em questões delicadas e controversas, como indissolubilidade do casamento, o ensino religioso nas escolas públicas, a assistência eclesialística às forças armadas.

Amoroso Lima integrou a direção e defendeu sua atuação numa perspectiva prática, embora sem vínculo direto com partidos políticos. Suas propostas foram apresentadas no artigo *Os católicos e a política*, no qual o autor atribuiu à liga o papel central de auxiliar na cristianização da sociedade sob orientação da hierarquia da Igreja, atuando como “órgão lateral” subordinado e limitado:

Subordinada, porque depende da Ação Católica, e esta da hierarquia eclesialística. Sua ação é rigorosamente limitada... porque se apresenta apenas como *esclarecedora da consciência católica em matéria eleitoral*, atuando mais por exclusão e por *repercussão*, que por intervenção direta. De outro, porque os muitos assuntos políticos de que ela se ocupa são apenas de ordem social em que há doutrina oficial da Igreja ou determinação de sua autoridade, não havendo liberdade, por parte dos católicos, de opinarem em contrário. [...] Tudo isso coloca a Liga Eleitoral Católica em posição extrapartidária (ATHAYDE, 1934, p.161-162).

Além da atuação no campo político, Amoroso Lima esteve à frente da Ação Católica, a qual foi fundada em 1935 sob orientação do cardeal Leme e com o aval do papa Pio XI, o assim chamado Papa da Ação

Católica, tal como se verifica na carta de Pio XI, de 1936, publicada na revista *A Ordem*:

Dileto Filho Nosso e Veneráveis Irmãos, saudação e Bênção Apostólica. [...] Hemos por bem... dirigir Nossa palavra paterna a ti e aos teus irmãos no Episcopado. Queremos com isto demonstrar uma vez mais o *alto conceito* que fazemos da colaboração que podem os *leigos prestar ao Apostolado da Hierarquia*, não só na defesa da verdade e da vida cristã... como também para que sejam em mãos de seus pastores, instrumentos eficazes de sempre maior progresso religioso e civil. [...] Nós estamos intimamente persuadidos de que a Ação Católica é uma grande graça de Nosso Senhor, quer em relação aos fiéis, que ele chama a colaborar mais de perto com hierarquia, quer em relação aos Bispos e Sacerdotes que, sempre, para mais larga e eficazmente desempenhar o seu sagrado ofício, encontrarão nas fileiras da Ação Católica almas generosas e prontas à *coadjuvação* decidida (PIO XI, 1936, p.5-6).

O projeto de Amoroso Lima consistia em integrar os leigos nas atividades sacramentais e sociais da Igreja Católica e colocá-los em contato com o clero, mas sempre submetidos à hierarquia eclesiástica, dado que Amoroso Lima identificava a supressão da hierarquia na Igreja como fruto da Reforma Protestante e como definitivamente maléfica para a sociedade, razão pela qual a Ação Católica deveria desempenhar o papel urgente de recolocar os leigos em sua “verdadeira posição no corpo da Igreja”:

Os deveres são recíprocos. De parte dos leigos é mister a convicção, não só teórica, mas prática de que a direção superior da Ação Católica pertence *sempre à hierarquia eclesiástica*. [...] Há pois um dever fundamental de *acatamento* e de *obediência*, que precisa ser compreendido como o verdadeiro espírito da Igreja. Por isso, o mesmo que cabe aos leigos, para com o clero, essa subordinação à sua orientação superior, cabe também a este os mais graves deveres para com aqueles (ATHAYDE, 1935, p.154-156).

Resumidamente, para Amoroso Lima, a Ação Católica tinha, em última instância, a tarefa estratégica e técnica de consolidar as atividades dos leigos e da Igreja para a construção de uma nova sociedade brasileira, por ele definida como *Idade Nova*, o que ocorreria por meio do “emprego de métodos delicadíssimos de atuação social, por infiltração direta em toda linha, em vez do ataque em massa e em ligação com o Estado e a Política” (LIMA, 1935, p.112-113).

Outro meio de implementação do projeto católico de Amoroso Lima junto à sociedade brasileira foi a educação. Mas, para compreendermos suas posições na década de 1930, é necessário termos clareza de que elas tiveram por base também a crítica metafísica ao racionalismo moderno. Em virtude da participação nas aulas de Henri Bergson no Collège de France ainda em 1913, Amoroso Lima tomou de empréstimo do filósofo a crítica segundo a qual o mundo estava sob uma crise espiritual⁶. Portanto, Amoroso Lima colocou em prática o projeto católico para a educação no Brasil com base na crítica ao mundo moderno e na crença na existência de uma crise espiritual. Nesse projeto, ele defendeu a ampliação da influência da Igreja nos setores público e privado, em todos os níveis. Em maior profundidade, trabalhou para fortalecer a inserção das disciplinas de Filosofia, Teologia e Metafísica nos currículos de ensino, pois, a seu ver, elas contribuiriam para a formação de uma nova sociedade, baseada no cristianismo e no catolicismo. Essa defesa do ideário católico era especialmente relevante no período, já que o Brasil viveu, ao longo da década de 1930, um avanço significativo do protestantismo, das ideias

⁶ Faltam ainda pesquisas que estudem a influência dos escritos de Henri Bergson sobre Amoroso Lima.

anarquistas e do movimento comunista, considerados inimigos por Amoroso Lima.

O projeto educacional de Amoroso Lima e da Igreja Católica ganhou força com a criação do Instituto Católico de Estudos Superiores em 1932, o qual foi responsável pela formação de uma parte significativa dos quadros católicos que atuaram, no período posterior, na defesa da Igreja e de seus interesses. Nas palavras de Amoroso Lima, sua organização pedagógica foi pensada de forma “prática” em torno de um currículo com três matérias obrigatórias (Sociologia, Filosofia e Teologia) e três facultativas (Introdução ao Direito, à Matemática e à Biologia), estas últimas oferecidas para os alunos das faculdades de Direito, Engenharia e Medicina. As três disciplinas obrigatórias tiveram peso maior, pois Amoroso Lima considerava-as fundamentais para pensar criticamente a realidade concreta e, em última instância, chegar à “realidade substancial” de Deus.

A sociologia para mostrar que queremos partir da realidade sensível, da realidade social, da posição do homem na sociedade de nosso tempo e de todos os tempos, onde se processa a sua vida de relação. [...] A filosofia para mostrar... que os estudos metafísicos são fundamentais para o equilíbrio e a solidez do pensamento, em qualquer ordem de conhecimento. [...] A teologia, enfim, para compreendermos que o pensamento não desemboca no vácuo e que, ao contrário, parte sempre de uma realidade sensível para chegar a uma realidade substancial (ATHAYDE, 1932, p.424).

Amoroso Lima pressionou o governo de Getúlio Vargas para que este atendesse aos interesses e às reivindicações da Igreja Católica. Em 1935, foi nomeado para o Conselho Federal de Educação, aderindo formalmente à política educacional governista, embora tenha permanecido sempre na defesa de seus interesses próprios e dos

católicos. Segundo Otto Maria Carpeaux (1978, p.74-76), Amoroso Lima aceitou a nomeação “porque podia nessa função ser útil às reivindicações da Igreja”. O presidente sabia que Amoroso Lima tinha inclinações para o campo educacional e, ao pensar no importante apoio da Igreja Católica a seu governo, nomeou-o, em fins de 1937, reitor da Universidade do Distrito Federal.

Amoroso Lima aceitou o cargo, mas, alegando necessidade de *independência*, demitiu-se em 1938 e logo fundou o núcleo do que veio a ser a Universidade Católica do Rio de Janeiro (CARPEAUX, 1978, p.77-78). Na proposta de Amoroso Lima, o objetivo da universidade era humanizar a vida profissional com base em uma educação cristã e formar elites que deveriam estar “unidas de espírito ao sentimento das massas” e ser “uma fonte de renovação cultural, de elevação espiritual e de cristianização” da pátria (LIMA, 1941, p.327-331). Ainda para Amoroso Lima, “católicas não quer dizer confessionais, mas universais e verdadeiras, formando espíritos e não apenas ornando espíritos; fazendo homens de caráter e não pedantes; unindo os corações às inteligências e não hipertrofiando a memória e mutilando os temperamentos” (LIMA, 1941, p.332).

Outro tema importante para o projeto de Amoroso Lima na década de 1930 foi o socialismo/comunismo. Nesse período, sua visão esteve influenciada por sua primeira conversão interior e pelos escritos de Jackson de Figueiredo. Ambos o levaram a condenar o comunismo severamente. Sua posição mudou somente em princípios da década de 1940. Mas, nos anos 1930, Amoroso Lima combateu o socialismo/comunismo e associou-o ao que ele considerou ser uma hipertrofia da coletividade, fundada na elaboração de teses que tinham

expressão no anti-espiritualismo, no anti-nacionalismo e no anti-familiarismo. A seu ver, o socialismo tinha como metas:

O combate a toda filosofia do Espírito, a negação direta ou indireta da alma humana imortal, (incompatível com aquela supremacia da massa sobre o homem) e toda ordem sobrenatural dos valores. [...] O combate à ideia e ao amor da Pátria, substituída pela Humanidade. E, finalmente, a supressão da Família, meio de afirmação da liberdade do ser humano contra a tirania da massa ou do Estado, e sua substituição pela ideologia de Classe (LIMA, 1936, p.73).

Parece-nos fundamental destacar que Amoroso Lima criticou o socialismo e o comunismo na década de 1930 e fez o mesmo em relação ao nazismo, por ele considerado abominável pelo fato de defender que uma raça pretensamente pura poderia ser “erigida como dogma” acima do Estado e mesmo ser exaltada em linguagem religiosa. Isso seria, em sua opinião, uma espécie de “materialismo de sangue”:

Esse racismo só poderia ser alcançado pela renovação violenta do pangermanismo e pela instauração de um movimento de ‘nacionalização das massas’... por golpes de ‘fanatismo’ e de ‘histeria’, que são erigidos por Hitler em virtudes cívicas (LIMA, 1938, p.378).

Amoroso Lima vê o perigo nazista já em 1938, antes, portanto, do início da Segunda Guerra Mundial, como o resultado da tentativa alemã de possuir um sentido “original” de civilização “perfeita”, algo considerado absolutamente condenável perante os princípios cristãos:

O nacionalismo assume em Rosenberg a sua feição mais brutal. O Estado deixa de ser fruto da família, através da Nação, para ser resultado de uma simples união militar. O cristianismo passa a ser, nessa monstruosa filosofia da história, o desorganizador da unidade germânica, a Nação Alemã

assume o caráter de guia da humanidade, no século XX. O Estado é posto a serviço da Nação (LIMA, 1938, p.379).

A INFLUÊNCIA DO FILÓSOFO JACQUES MARITAIN SOBRE AMOROSO LIMA

As premissas conservadoras de Amoroso Lima, decorrentes de sua primeira conversão interior e expressas em sua atuação política e social, foram gradativamente rompidas na década de 1940 por meio de sua segunda conversão. Essa *reconversão* foi fundamentada em sua relação com o filósofo Jacques Maritain e conduziu-o ao desenvolvimento de um projeto político-religioso de natureza progressista e democrático, orientado para a defesa da liberdade em detrimento da autoridade, próximo dos comunistas e crítico em relação à ditadura de Getúlio Vargas no Brasil. Resultou ainda na participação da criação do PDC, originário da democracia cristã inspirada nos escritos de Maritain.

De forma mais precisa, o longo processo da segunda conversão de Amoroso Lima teve início com sua leitura da obra *Humanismo integral* (1936), na qual Maritain definiu a liberdade como uma das características centrais de uma nova cristandade e como “autonomia das pessoas em oposição à idéia medieval da força ao serviço de Deus” (1942, p.191-213). Nessa obra, o filósofo propôs a criação de uma “comunidade fraterna” inspirada numa ação prática “profana cristã” em favor do bem comum. A ação “profana” nesse projeto tinha como fundamento maior comportar o pluralismo religioso de crentes e não crentes na cidade temporal. Maritain afirmou isso com clareza: “não exige essa obra comum absolutamente de cada qual [...] a profissão do cristianismo” (1942, p.198-199). Se considerarmos que a relação entre católicos e não católicos sempre foi um ponto problemático para a Igreja no Brasil, poderemos compreender por que as inclinações de Maritain

para o campo do pluralismo religioso não foram bem recebidas pela hierarquia da Igreja e mesmo por grande parte dos leigos, fossem eles intelectuais ou não.

Podemos afirmar que foi a partir de 1942 que Amoroso Lima reformulou suas posições em favor da liberdade e da democracia. Esse momento foi decisivo para uma segunda “conversão interior” ou “reconversão” ao catolicismo, que se concretizou efetivamente em 1944 como resultado de um *processo de ruptura* em relação a valores e posições conservadores decorrentes de sua primeira “conversão interior”, em 1928. Para a consolidação desse processo, os fatores fundamentais foram o cenário da Segunda Guerra Mundial, a ampliação dos contatos pessoais com Jacques Maritain e notadamente as leituras das seguintes obras do filósofo francês: *Les droits de l’homme et la loi naturelle* (1942), *Christianisme et démocratie* (1943), *Principes d’une politique humaniste* (1944).

Em *Les droits de l’homme et la loi naturelle* (1942), há uma definição semelhante à constituição da comunidade fraterna proposta por Jacques Maritain, pensada em oposição aos regimes de força vigentes durante a Segunda Guerra Mundial, mas ainda vinculada à ideia de uma “sociedade cristã”. O trecho abaixo demonstra claramente por que Jacques Maritain foi fonte das novas leituras e inspiração para Amoroso Lima e muitos outros intelectuais católicos em todo o mundo. Maritain propunha o:

Bem comum revertido sobre as pessoas; autoridade política dirigindo os homens livres para este bem comum; moralidade intrínseca do bem comum e da vida política. Inspiração personalista, comunitária e pluralista da organização social; *ligação orgânica da sociedade civil com a religião*, sem opressão religiosa nem clericalismo, em outros termos, sociedade

realmente, não decorativamente cristã. [...] Obra inspirada pelo ideal de *liberdade e fraternidade*, e tendendo para a instauração de uma sociedade fraternal em que o ser humano seja libertado da escravidão e da miséria (MARITAIN, 1967, p.54).

Maritain criticou severamente tanto o comunismo quanto o totalitarismo, mas vislumbrou uma possibilidade de *redenção e conversão nos comunistas*. A seu ver, o comunismo tinha por objetivo promover a “redenção universal” da humanidade e o nazismo (de base “irracionalista e biológica”) rejeitava tal universalismo e tencionava impor, por meio da força, a hegemonia de uma raça considerada superior. Jacques Maritain propôs a criação de um novo mundo fundado no princípio personalista e humanista integral, superior ao totalitarismo fascista, ao comunismo e à civilização capitalista, considerados decadentes (MARITAIN, 1942, p.270-272).

Contudo, na teorização de Maritain, a realização desse mundo novo seria possível unicamente com o auxílio de novas elites, compostas, por sua vez, por outras elites operárias e camponesas, mas também acessíveis a integrantes da classe dirigente do regime outrora em vigor (MARITAIN, 1942, p.86-92). No Brasil, uma parte significativa dessas elites idealizadas por Maritain foi reunida em torno de Amoroso Lima e da Igreja Católica.

Com base na leitura das obras de Jacques Maritain, no conhecimento das atrocidades da Segunda Guerra Mundial e na percepção da contraditoriedade da permanência do regime ditatorial no Brasil, Amoroso Lima mudou sua postura e passou a ver o comunismo como aliado na luta contra o nazifascismo. Foram decisivos para essa mudança os escritos de Maritain em *Cristianismo e democracia*, de 1943, nos quais o filósofo francês notadamente modificou sua posição em

relação aos comunistas: passou a ver a possibilidade de conversão e de redenção do “ateísmo e dos erros espirituais do comunismo”. Maritain acreditava que existia a possibilidade de restauração geral do pensamento e da ação democrática do povo russo, integrando-o “ao respeito das coisas da alma, ao amor da liberdade e ao sentimento da dignidade da pessoa, não seguramente a ortodoxia marxista e a disciplina do Partido Comunista, mas numerosos comunistas de sentimento e muitos daqueles que a revolta contra as injustiças sociais [inclinava ao comunismo]” (1957, p.94-95).

Segundo Maritain, não era nas “alturas da teologia”, mas nas profundezas da consciência e da existência profana que o cristianismo atuava como fermento, na maioria das vezes incorporando “formas heréticas” e parecendo negar-se a si mesmo. Para Maritain, o espírito cristão e a democracia estavam ameaçados em suas existências “por inimigos implacáveis, fanáticos da raça e do sangue, do orgulho, da dominação e do ódio”, por isso era chegado o momento de promover a fusão entre “os pedaços da chave do paraíso e os metais da terra”. Afinal, dizia ele:

[...] não coube a crentes inteiramente fiéis ao dogma católico, coube a alguns racionalistas proclamarem na França os direitos do homem e do cidadão. Coube a alguns puritanos na América o último golpe à escravidão. Coube a comunistas ateus abolirem na Rússia o absolutismo do lucro privado (MARITAIN, 1957, p.45-47).

Mais ainda, o que deve ser considerado aqui é o impacto para os católicos do mundo todo dessa afirmativa categórica de Jacques Maritain em favor da democracia, citando principalmente eventos como a Revolução Francesa e a Revolução Russa, episódios

historicamente condenados pela Igreja. Sem dúvida, esse posicionamento claro de Maritain teve efeitos decisivos no pensamento e na conduta de Amoroso Lima, sobretudo em relação ao comunismo, como observamos no texto de 1945, citado a seguir:

Maritain em “Cristianismo e democracia” diz que as posições possíveis em relação ao comunismo são três: querer exterminar os comunistas pela violência e pelos campos de concentração; deixar-se dominar por eles...; e finalmente reconhecer “que os comunistas não são o comunismo, e que adquiriram inequivocamente..., o direito de estar presentes ao trabalho de reconstrução como companheiros de combate. [...] Exige também se aceite francamente a cooperação dos comunistas e sua participação na tarefa comum, guardando, entretanto, a seu respeito uma completa autonomia (LIMA, 1957, p.1945, p.167).

A SEGUNDA CONVERSÃO DE AMOROSO LIMA AO CATOLICISMO: PRESENÇA DE MARITAIN

Amoroso Lima definiu-se por uma democracia cristã ao estilo de Jacques Maritain e não por uma democracia liberal, entendida por ele como o sustentáculo do mundo burguês. Esteve atento às posições de Maritain, especialmente aquelas tomadas a partir de 1943, segundo as quais o sentido da guerra não poderia ser “apenas terminar de uma vez por todas com o fascismo, o racionalismo, o militarismo”, mas criar um mundo novo onde os nacionalismos cederiam lugar à construção de uma “comunidade internacional organizada”. Tal comunidade portaria a “dignidade espiritual” necessária como “alma da democracia” para o bem comum coletivo (MARITAIN, 1957, p.43-44).

O texto de 1944 foi o primeiro passo do processo de reconversão. Em “Adeus à mocidade”, Amoroso Lima fez um “convite à meditação” ao

refletir sobre sua trajetória de vida e ao observar o que considerava ser sua insignificância face aos acontecimentos trágicos da Segunda Guerra Mundial. Sua declaração, após 16 anos como convertido ao catolicismo e diante de todo o empenho desenvolvido à frente das diversas instituições católicas nos anos 1930, foi a expressão mais absoluta desse sentimento interior:

Mas quem pode fugir ao remorso, na hora em que honestamente se volta para o passado e vê o pouco que fez e tudo o que poderia ter feito se fosse realmente fiel ao seu destino? Como deixar de sentir a insignificância de tudo isso, em face do vulto imenso dos acontecimentos que nos cercam? (ATHAYDE, 1944, p.1-7).

A segunda conversão de Amoroso Lima representou a tomada de decisão e o abandono do conservadorismo, simbolizando sua entrada na vida adulta, no caminho da liberdade e da democracia por uma via progressista. Esse caminho progressista serviria de inspiração para muitos intelectuais que, na década de 1960, viriam a fazer parte do movimento da Teologia da Libertação.

Outro artigo de Amoroso Lima, igualmente de 1944, demarcou de forma decisiva o rompimento com a crítica aos valores do mundo moderno. Intitulado “Bernanos”, nele Amoroso Lima tratou da relação do escritor francês com o Brasil e também de sua própria mudança promovida pelo abandono de vaidades, de arrogâncias pessoais, “oportunismos e decisões insinceras”. Para Amoroso Lima, o momento era de uma nova disponibilidade para “todos os caminhos”:

É a disponibilidade à experiência, ao ensinamento dos fatos, às lições dos acontecimentos desses últimos vinte anos, desde que as duas revoluções fascista e comunista tentaram dividir o mundo em dois blocos irreduzíveis.

Devemos voltar à disponibilidade, para saber aproveitar o trágico depoimento da agonia, não pela morte, mas pela vida, não pelo apego a posições insustentáveis e anacrônicas, mas por uma sadia participação na construção de um mundo novo (ATHAYDE, 1944, p.507).

Assim, concretizou-se em 1944 a segunda conversão de Amorososo Lima ao catolicismo, dessa feita em direção ao catolicismo progressista, no qual a liberdade ocuparia papel central. O impacto da filosofia de Maritain sobre Amorososo Lima e sua segunda conversão foi expresso com clareza decisiva em 1945. Embora extenso, o fragmento abaixo merece destaque por ser categórico:

Há vinte anos que quase outra coisa não faço senão traduzir em português o que posso aprender do pensamento desse homem admirável dos nossos tempos. Há vinte anos que acompanho de perto, pelo coração e pelo entendimento, a marcha acidentada desse espírito pelo arquipélago agitado dos tempos modernos e nunca me arrependi senão do que não tenho sabido aproveitar dos seus ensinamentos. [...] O partido de o amar, de o defender, de o seguir, está tomado há muito tempo [e] espero para sempre...; [...] Como todo pensador realmente cristão, é no Cristo, fonte de toda ciência e de toda sabedoria, e não em si próprio, que ele vai buscar o melhor que nos dá. [...] O que sempre mais me prendeu a Maritain foi justamente essa humildade espontânea e profunda, tão diversa do falso publicanismo e tão adequada a esse sentido autêntico do cristianismo, que nos salva dos “Führen” segundo o mundo, para nos levar ao único Salvador, que não é “deste mundo”. [...] O que sentimos é a mais íntima ligação entre inteligência e experiência, entre a Fé rigorosamente intelectualista, uma visão profundamente mística das relações do homem com a Verdade, e uma observação muito objetiva dos nossos tempos (ATHAYDE, 1945, p.98-104).

Por fim, vale registrar que a importância de Jacques Maritain sobre a intelectualidade católica brasileira do período em estudo foi significativa a ponto de Amorososo Lima organizar um número inteiro da

revista *A Ordem* em homenagem ao filósofo. Nesse número, escreveram, além do próprio organizador, alguns dos intelectuais mais expressivos do catolicismo brasileiro do momento e mesmo do exterior, nomeadamente: Alfredo Lage, Afrânio Coutinho, Edgar de Godoi da Mata-Machado, Fábio Alves Ribeiro, Gustavo Corção, H. J. Hargreaves, João Camilo de Oliveira Torres, Luis Delgado, Pe. Orlando Machado, Silvio Elia, Etienne Gilson, Dom Tomaz Keller, Dom Clemente Isnard e Dom Basílio Penido.

O PROJETO DE CRIAÇÃO DO PARTIDO DEMOCRATA CRISTÃO NO BRASIL

Segundo Olivier Compagnon (2003, p.97-98), Amoroso Lima teve contato com as obras mais progressistas de Jacques Maritain somente em 1939, quando teria reduzido a herança intelectual de Jackson de Figueiredo sobre si e adotado o rumo das ideias democráticas. Uma das teses centrais de Compagnon consiste em demonstrar que Maritain foi lido equivocadamente na América Latina pelo menos até 1936, ano de sua visita à Argentina⁷. Segundo o historiador, até 1936, a maior parte dos leitores desta parte do continente americano tivera acesso apenas a obras mais antigas, as quais possuíam forte relação com o nacionalismo maurrasiano. Compagnon classifica essa recepção e interpretação como “*le modèle malgré lui*” (2003, p.63-74).

Amoroso Lima foi um importante “maritainista”, visto que teve contato direto com as obras de Maritain desde os anos 1920, interpretando-as, também, por meio de sua correspondência e de contatos pessoais com o filósofo francês. Amoroso Lima foi alfabetizado

⁷ De acordo com Carpeaux (1978, p. 80-81), antes de ir à Argentina, Maritain “fez uma conferência no Centro Dom Vital; e, por convite de Tristão de Athayde, foi recebido, em sessão solene, pela Academia Brasileira de Letras”, o que revela o grau de intimidade entre ambos.

nas línguas alemã e portuguesa e também conhecia profundamente o idioma francês, em virtude de sua formação como crítico literário e dos estudos desenvolvidos na França em oportunidades diversas. Assim, ele conheceu as obras de Jacques Maritain em suas versões originais assim que publicadas e acompanhou sua mudança para o campo da política e da liberdade, iniciada já com a aparição de *Humanismo integral*, em 1936. Entretanto, mesmo ao tomar conhecimento do teor e das mudanças propostas por Maritain nessa obra, Amoroso Lima recebeu-as com cautela e adotou-as no curso de um *longo processo interior de revisão de valores*, de conflitos internos e do abandono de ideias conservadoras que integravam sua visão de mundo. Esse processo foi concretizado somente em 1944 e não no ano de 1939.

Portanto, a referência feita por Compagnon à relativa dificuldade com a língua francesa ou à leitura das obras originais de Maritain aplicava-se, a nosso ver, aos católicos da América Latina de um modo geral, mas não à elite intelectual ligada a Amoroso Lima, ao Centro Dom Vital e à revista *A Ordem*. Essa elite era qualificada e detentora de amplo capital cultural, e seus mem- bros, Afrânio Coutinho, Silvio Elia e Fábio Alves Ribeiro, foram algumas de suas importantes expressões e leitores atentos de Maritain*.

É oportuno destacar que Jacques Maritain não sugeria, em 1930, a criação de um partido político, mas com o passar dos anos, com os acontecimentos decorrentes do cenário de guerra e com as mudanças em suas perspectivas em relação à liberdade e à democracia, sua atuação prática e sua filosofia política voltaram-se para tal caminho e

* Prova disso são os artigos lançados na revista *A Ordem*: COUTINHO, Afrânio. Humanismo Integral Cristão. *A Ordem*, Rio de Janeiro, s/n, p. 436-441, nov./dez. 1936; ELIA, Silvio. Jacques Maritain, mensageiro da Idade Nova. *A Ordem*, Rio de Janeiro, s/n, p. 151-158, fev. 1937.

inspiraram tal projeto. Sua viagem à Argentina em 1936 e sua passagem pelo Brasil são indicativos desse caminho em desenvolvimento.

A respeito da criação de um partido político católico na América Latina, o historiador Áureo Busetto (2002, p.25-27) estudou as primeiras medidas tomadas para a reorganização do movimento que levou à “expansão da democracia cristã” nessa região, à semelhança do que ocorreu na Europa Ocidental, onde a democracia cristã ganhou espaço, por exemplo na Itália, com o partido *Democrazia Cristiana Italiana* (DCI), que conquistou o governo em 1945; na França, em 1949, onde se formou o *Mouvement Républicain Populaire* (MRP). Busetto demonstrou que esse processo ocorreu na América Latina a partir da realização do Primeiro Congresso da Democracia Cristã na América, realizado no mês de abril de 1947 em Montevidéu, Uruguai. Os militantes e políticos católicos que organizaram e lideraram o evento tiveram a iniciativa de elaborar uma “estratégia de ação conjunta” que viabilizasse a disseminação da democracia cristã na América Latina. Entre seus líderes estavam o uruguaio Dardo Regules, o chileno Eduardo Frei Montalva, o argentino Manuel V.Ordoñez e o brasileiro Amoroso Lima. Esse grupo redigiu o documento fundador do *Movimento*, sempre inspirado nos escritos mais recentes de Jacques Maritain, sobretudo aqueles que tratavam de pensar o chamado *humanismo integral* em sua dimensão mais ampla (BUSETTO, 2002, p.28).

Já em 1945, portanto dois anos antes da realização do Congresso de Montevidéu, a hierarquia da Igreja Católica no Brasil havia permitido a seus fiéis militarem em partidos que não estivessem em divergência com “as exigências superiores do bem comum e da consciência católica”. Foi nesse momento que Amoroso Lima publicou o artigo “Sugestões para o programa de um partido político”, no qual delineou as bases do

que viria a ser futuramente o PDC, sob inspiração incontestável de Maritain:

Popular, porque a ascensão das massas é o maior fenômeno social de nossos tempos. Democrático, porque essa ascensão se traduz, politicamente, por uma participação crescente do Povo no governo das nações. Cristão, porque essa ascensão das massas e essa instauração de uma democracia de direito e de fato, só se podem operar beneficentemente, se repousarem sobre uma base ética, racional e evangélica (LIMA, 1945, p.105-106).

Segundo Busetto (2002, p. 68-70), Amoroso Lima auxiliou na criação do PDC, mas não ocupou cargo efetivo imediatamente. Preferiu permanecer como secretário da Liga Eleitoral Católica, segmento político com respaldo da hierarquia da Igreja Católica. Por fim, a criação do partido em julho de 1947 foi o resultado prático da recepção da obra de Maritain na América do Sul e do impacto de suas ideias ao longo das décadas de 1930 e 1940 sobre a intelectualidade católica.

CONCLUSÃO

Demonstramos, ao longo deste texto, que houve uma mudança nas ideias e nas posturas de Amoroso Lima entre 1928 e 1946, no curso de um processo que o levou do conservadorismo à via progressista. Esse processo só pode ser compreendido, num primeiro momento, se considerada sua relação com o intelectual católico Jackson de Figueiredo e, por seu intermédio, com os escritos de teóricos como Joseph de Maistre e Charles Maurras. O segundo momento desse processo deve ser compreendido no curso do distanciamento de Amoroso Lima do ideário conservador, sobrepujado pelo contato pessoal e com as ideias e as obras do filósofo francês Jacques Maritain.

Maritain representou uma nova voz do neotomismo dentro da Igreja Católica no século XX, com maior ascensão a partir da década de 1930, a partir de quando procurou romper com a crítica reducionista ao mundo moderno, até então feita por ele em razão de sua relação com o movimento da *Action Française*. Maritain passou a aceitar como válidas as contribuições do “mundo moderno”, mas sempre com base na premissa de que tais contribuições deveriam ser redimensionadas em proveito da construção de uma nova sociedade, por ele concebida como, ao mesmo tempo, unitária e pluralista. Em seu projeto, essa nova sociedade seria constituída por uma pluralidade de confissões de fé e de opiniões políticas e admitiria posições políticas não católicas.

Segundo Olivier Compagnon (2003) as ideias de Maritain influenciaram os intelectuais católicos no Brasil durante grande parte do século XX, sobretudo o laicato, por meio do movimento denominado Ação Católica. Essa constatação foi igualmente feita pela historiografia brasileira, notadamente por Riolando Azzi (2003), que avançou ao demonstrar que houve, no Brasil das décadas de 1920 a 1940, forte resistência por parte da hierarquia da Igreja Católica aos escritos maritanianos, especialmente àqueles voltados a defender princípios democráticos não muito desejáveis pelos quadros da Igreja.

Amoroso Lima foi um intelectual com ideias formuladas de maneira original e consolidadas ao longo de sua formação de vida, de forma que as teorizações e posturas de Maritain, na França, muitas vezes lhe pareciam rupturas drásticas frente a cenários e acontecimentos da conjuntura histórica vivida no Brasil. Assim, é correto afirmarmos que Amoroso Lima respondeu às posições do filósofo francês por meio de mudanças que operaram de forma gradual, complexa, com conflitos consigo mesmo e com as posições da hierarquia

da Igreja Católica no Brasil. Cada posicionamento novo de Maritain representava uma ruptura para si próprio e igualmente para seu discípulo brasileiro Amoroso Lima.

Entre o final dos anos 1920 e o início da década de 1940, estiveram em primeiro plano de análise para Amoroso Lima o contexto do governo autoritário de Getúlio Vargas e o nazifascismo. Após sua conversão interior ao catolicismo em 1928, suas posturas e posições foram fundamentadas nos seguintes elementos: a defesa da autoridade, da ordem, da hierarquia, da restrição da liberdade, suas posturas frente à “revolução de 1930”, sua defesa da Ação Católica, da Liga Eleitoral Católica, de uma educação católica, e por fim, sua crítica ao comunismo. Tudo isso permite explicar a dificuldade de Amoroso Lima em posicionar-se prontamente ao lado de Maritain, frente aos cenários e movimentos como o comunismo, o nazifascismo, a Guerra Civil Espanhola, etc.

Mas sua dificuldade foi igualmente fruto da complexidade da obra de Jacques Maritain, a qual estava em mudança diante do cenário europeu. O trajeto que Jacques Maritain fez ao sair da *Action Française* e ao caminhar para a democracia foi importante para o processo de conversão e de mudança de muitos católicos pelo mundo todo, mas alguns mais rapidamente do que outros.

Noutro sentido, observamos que a obra de Maritain adquiriu, com o passar dos anos, uma formulação mais clara de como cristãos e não cristãos poderiam conviver juntos em uma sociedade democrática e pluralista. Essa questão apareceu com recorrência em suas obras a partir do rompimento com a *Action Française* e consolidou-se nas décadas de 1930 e 1940. O problema da igualdade jurídica de direitos, proposta por Maritain em relação a outras confissões e mesmo aos

comunistas, foi formulado do ponto de vista teórico e obviamente ainda não havia sido vivenciado na prática. Mas essa foi uma questão que Maritain esteve disposto a enfrentar, o que o colocou em situação difícil no meio católico e o tornou alvo de muitas críticas. A inovação proposta pela ideia maritaniana da “igualdade jurídica de direitos” contribuiu para que alguns críticos o acusassem de defensor do liberalismo religioso e amigo dos comunistas.

Por outro lado, o caráter inovador de suas proposições frente ao panorama tanto europeu quanto brasileiro contribuiu para uma apropriação cautelosa de sua obra, a exemplo da leitura feita por Amoroso Lima, que precisou de tempo para “digerir” as ideias democráticas e pluralitárias postuladas pelo filósofo francês, pois elas estavam em conflito com toda a base conservadora de seu pensamento, herdado da relação com Jackson de Figueiredo. Desse modo, a influência de Jacques Maritain sobre Amoroso Lima ou, como queiram, a apropriação por parte deste último das ideias de Maritain, constituiu um longo processo no decorrer das décadas de 1930 e 1940 e expressou-se nos escritos de Amoroso Lima de forma fragmentada. A maior dificuldade de de Lima foi compreender, aceitar e colocar em prática o chamado de Jacques Maritain concernente à necessidade de construir uma sociedade onde cristãos e não cristãos pudessem conviver em condições amplas de igualdade de direitos. A aceitação e a adoção de uma postura mais progressista e democrática por parte de Amoroso Lima ocorreram somente a partir de fins de 1942.

Para que o intelectual católico brasileiro pudesse chegar à questão democrática proposta por Maritain, foi necessário superar uma relação complexa, difícil, de conflito interior. Na realidade, a Igreja Católica no Brasil precisava de uma intelectualidade católica militante no dia a dia

e Amoroso Lima, como líder católico, precisava dar respostas imediatas às necessidades da Igreja e tomar posições que, muitas vezes, não podiam se apresentar em um caminho que fosse muito distante daquele desejado pela hierarquia ou que representasse uma ruptura. Isso pelo menos até por volta de 1942. Entretanto, com o passar dos anos, tendo aceitado melhor as formulações de Jacques Maritain e revisto suas concepções, valores e posturas frente à conjuntura nacional e internacional, Amoroso Lima passou a defender posições mais progressistas em favor da liberdade, além de democráticas e autônomas em relação à Igreja. Suas novas posturas expressaram-se de forma prática, por exemplo, por meio da condenação do Estado Novo, do totalitarismo e da defesa da liberdade e da soberania popular.

Foi no curso de um amplo espectro de mudanças sociais, políticas, religiosas e culturais, ocorridas no Brasil das primeiras décadas do século XX, que o intelectual Amoroso Lima atuou decisivamente em prol de um projeto de organização e sistematização das forças políticas em torno da Igreja Católica. Dentro desse projeto, o Centro Dom Vital, a revista *A Ordem*, a Ação Católica e a Liga Eleitoral Católica ocuparam papel fundamental, ao lado de uma rede de instituições educacionais católicas e, mais tarde, com a fundação do PDC.

Por fim, se foi em 1928 que Amoroso Lima converteu-se ao catolicismo por meio do contato com Jackson de Figueiredo e caminhou em direção ao pensamento conservador e autoritário, podemos dizer que foi em torno de 1946 que ele fez uma nova conversão, possibilitada por sua relação com outro intelectual, o filósofo Jacques Maritain, mas agora rumo a uma nova disponibilidade, progressista e em favor da liberdade e da democracia.

REFERÊNCIAS

- _____. Adeus à mocidade. *A Ordem*. Rio de Janeiro, n.01-02, p. 1-8, jan.
- _____. *Aproximações & Conversões: o intelectual Alceu Amoroso Lima no Brasil das décadas de 1928-1946*. São Paulo: Alameda, 2012.
- _____. Bernanos. *A Ordem*. Rio de Janeiro, s/n, p. 505-516, nov./dez. 1944.
- _____. Clero e Laicato. *A Ordem*. Rio de Janeiro, n. 61, p. 154-156, mar. 1935.
- _____. Comunismo, reacionarismo, integralismo. *A Ordem*, Rio de Janeiro, s/n, p. 166-174, set. 1945.
- _____. *Correspondência. Harmonia dos contrastes*. Tomo II, Rio de Janeiro: Academia Brasileira de Letras, 1992.
- _____. *Cristianismo e Democracia*. Rio de Janeiro: Agir, 1957.
- _____. Discurso do professor Alceu Amoroso Lima. *A Ordem*. Rio de Janeiro, n. 4, p. 327-333, abr. 1941.
- _____. *Intelectuais à brasileira*. São Paulo: Cia das Letras, 2001.
- _____. Le catholicisme français au Brésil: l'influence de Jacques Maritain sur Alceu Amoroso Lima. In: MATTOSO, K. de Queirós, DOS SANTOS, I. Muzart-Fonseca et ROLLAND, D. (Dir.), *Modèles politiques et culturels au Brésil*. Emprunts, adaptations, rejets. XIXe et XXe siècles. Paris: Publications de la Sorbonne, 2003b. p. 271-291.
- _____. Maritain. *A Ordem*. Rio de Janeiro, s/n, p. 91-115, fev. 1945.
- _____. O nacionalismo cristão. *A Ordem*. Rio de Janeiro, s/n, p. 367-391, out. 1938.
- _____. O Socialismo. *A Ordem*. Rio de Janeiro, n. 71, p. 62-79, jan. 1936.
- _____. Os Católicos e a Política. *A Ordem*. Rio de Janeiro, n. 55, p. 159-167, set. 1934.
- _____. *Os direitos do homem e a lei natural*. 3.ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1967.

- _____. Sugestões para o programa de um partido político. *A Ordem*, Rio de Janeiro, s/n, p. 105-120, jul./ago. 1945.
- AMOROSO LIMA, Alceu. A Idade Nova e a Ação Católica. *A Ordem*. Rio de Janeiro, n.66, p. 103-113, ago. 1935.
- AMOROSO LIMA, Alceu; FIGUEIREDO, Jackson de. *Correspondência. Harmonia dos contrastes*. Tomo I, Rio de Janeiro: Academia Brasileira de Letras, 1991.
- ATHAYDE, Tristão de. Instituto Católico de Estudos Superiores. *A Ordem*. Rio de Janeiro, s/n, p. 415-425, jun.1932.
- AZZI, Riolando. *Os Pioneiros do Centro Dom Vital*. Rio de Janeiro: EducaM/ CAAL, 2003.
- BUSETTO, Áureo. *A democracia cristã no Brasil: princípios e práticas*. São Paulo: Unesp, 2002.
- CARPEAUX, Otto Maria. *Alceu Amoroso Lima*. Rio de Janeiro: Graal, 1978.
- COMPAGNON, Olivier. *Jacques Maritain et l'Amérique du Sud. Le modèle malgré lui*. Paris: Presses Universitaires du Septentrion, 2003a.
- COUTINHO, Afrânio. Humanismo Integral Cristão. *A Ordem*, Rio de Janeiro, s/n, p. 436-441, nov./dez. 1936.
- ELIA, Silvio. Jacques Maritain, mensageiro da Idade Nova. *A Ordem*. Rio de Janeiro, s/n, p. 151-158, fev. 1937.
- IGLESIAS, Francisco. Estudo sobre o pensamento reacionário: Jackson de Figueiredo. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. 2 (II), 109-158, jul. 1977.
- MARITAIN, Jacques. *Humanismo integral*, uma visão da nova ordem cristã. São Paulo: Cia Editora Nacional, 1942.
- MICELI, Sérgio. *A Elite Eclesiástica Brasileira*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1988.
- PIO XI, Papa, *Ação Católica Brasileira*, *A Ordem*, Rio de Janeiro, s/n, p. 5-6, jan. 1936.
- RODRIGUES, Cândido. *A Ordem – uma revista de intelectuais católicos, 1934-1945*. Belo Horizonte: Autêntica/Fapesp, 2005.

SIRINELLI, Jean François. Os intelectuais. In: RÉMOND, René (Org.) *Por uma história política*. Rio de Janeiro: UFRJ/FGV, 1996, p. SIRINELLI, Jean François. Os intelectuais. In: RÉMOND, René (Org.) *Por uma história política*. Rio de Janeiro: UFRJ/FGV, 1996. p. 231-269.

VILLAÇA, Antônio Carlos. *Alceu Amoroso Lima*. Rio de Janeiro: AGIR, 1985.

WINOCK, Michel. *O Século dos Intelectuais*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000.

6

DRUMMOND E A MÁQUINA DO MUNDO MODERNO

Alécio Donizete ¹

poema-epígrafe

Carlos conhecia os segredos, embora nem todos,
da caixa preta de Minas... da Caixa preta
da máquina do mundo esplêndida,
esplendida a ele na estrada entre as montanhas.
aquela estrada levava à Itabira,
e levava Itabira ao centro de universos

movidos pela curiosidade, nós o seguimos
e isso durou praticamente um século
descalços com os pés dele, calçados com sapatos dele:
serras, planícies, relvas, vales e os morros
de Itabira, antes de serem aplainados.
fomos de ferro com ele, e fomos também
de outros metais sublimes e desconhecidos.

em cemitérios abandonados, o fogo fátuo
não era somente fantasmas coloniais,
nem só gases nobres ou pobres nitrogênios
era dor e alegria na forma de poesia,
as línguas de um fogo sempre escapável

Carlos nos mostrou riachos e cachos de bananeiras de minas:
- como podem elas retirar do chão tão bruto
e denso de minérios, tamanha sensualidade?

¹ UFMT

*e apresentou-nos mais: o canto do Martim-pescador
sua técnica apurada de perfurar lagoas sem deixar cicatrizes.*

*E assim por diante: a serra do rola-moça,
igrejas de ouro preto, fazendeiros do café,
fazendeiros do leite, fazendeiros do ar.
depois saímos de lá, fomos ver o mar ausente de Minas,
o cristo redentor, o maracanã, o tédio dos escritórios,
a lagoa Rodrigo de Freitas; fomos nós e todos os Josés, viajamos
naquele trem que ainda sai de Itabira para o mundo.*

*para calçar aqueles sapatos, para andar nos passos
de Carlos, não bastava ser mineiro. era preciso um corpo ao mesmo tempo leve e de
ferro;*

*era preciso uma alma
atenta aos motores das dragas e aos redemoinhos
- ventos conduzindo as folhas para o juízo final delas,
e conduzindo toda aquela limalha para o juízo nosso
- Carlos ainda nos levou a palmilhar as calçadas
irregulares dos hospícios urbanos;
era preciso andar sobre pequenos verdes
nascidos nas frinchas do cimento armado,
sem machucá-los, nós andamos...*

(Alécio Donizete)

1. INTRODUÇÃO

O presente texto trata de alguns aspectos da obra de Carlos Drummond de Andrade e de sua relação com a modernidade, o modernismo, a Semana de Arte Moderna, a partir do poema *A máquina do mundo*² presente no livro “Claro Enigma”, de 1951. Mantivemos à

² Para não confundir o leitor, os títulos de poemas presentes no texto estão todos marcados em itálico enquanto os títulos de livros estão colocados entre aspas.

vista o pano de fundo daquela Semana, de fevereiro de 1922, e sua importância no contexto sociopolítico e cultural do poeta e do Brasil no século XX. Destacamos, todavia, o Drummond maduro, da segunda fase daquele movimento vanguardista. Em 1922, Carlos Drummond de Andrade contava 20 anos apenas e sua participação naquele evento decisivo – embora ele tenha se tornado ícone do modernismo brasileiro – foi a de um expectador à distância.

Nossos objetivos giram em torno de melhor compreender o sentido de algumas questões. Pode Drummond ser tratado como um poeta-pensador modernista? Qual a relação de sua obra com a modernidade em geral e com a semana de Arte moderna? Como o pensador-poeta encara o modelo de ‘modernização’ ao qual o Brasil esteve (e está) submetido? Para tratar de tais temáticas, sem pretender esgotá-las, não enfatizamos os trabalhos do jornalista, nem do contista, ou mesmo – a não ser de passagem – a sua imensa correspondência. Lançamos mão, isto sim, do cotejo de poemas, trechos variados de sua obra poética,³ com os quais dialogamos, aproximando, na medida do possível, o foco em *Claro Enigma*. Neste livro encontra-se o memorável poema *A Máquina o mundo*, o qual inspira o título deste trabalho, e, ao nosso ver, oferece uma importante chave de leitura de Drummond, poeta-pensador, quando o tomamos na perspectiva da modernidade brasileira.

Carlos Drummond de Andrade dispensa apresentações. Proporcionais à vastidão de sua criação jornalístico-literário-filosófica são sua fortuna crítica e, também, o interesse geral sempre despertado. Poeta, contista, cronista, cidadão brasileiro, Carlos confunde – talvez

³ Os trechos ou a íntegra dos poemas de Drummond citados são da Coletânea “Nova reunião” reeditada pela Companhia das letras em 2009, contando ao todo 23 livros. Optamos por sempre indicar no corpo de nosso trabalho o poema e o livro no qual ele se encontra, dispensando, para estes casos a nota de rodapé. Outras citações e referências estão normalmente identificadas e indicadas.

com algum propósito – sua biografia com a história do século XX brasileiro. Por isso, escolhemos, como método, não afastar a profundidade e a intensidade de sua obra, de autor modernista, da conjuntura social e política na qual esteve inserido.

Dispensamos, ademais, as elucubrações polêmicas, ou não, sobre o quanto há de filosofia na poesia de Drummond, ou, o quanto sua obra poética é ou não é filosófica. Compreendemos Drummond como mineiro de Itabira, itabirano do Brasil, cidadão pensante do mundominas – expressão utilizada por ele; sua obra cria e recria mundos, pensa e faz pensar. E, se, de um lado, a trajetória de vida pessoal se mistura a fundo com o processo de modernização pelo qual o Brasil passou naquele século, de outro, sua obra retrata as alegrias e principalmente as adversidades de todo o processo.

Este texto está dividido em cinco tópicos, além da introdução. Neles tratamos de: 01) apresentar Drummond como um poeta reflexivo, atento à conjuntura político-literária, resultante tanto da Semana de Arte Moderna como das revoluções e convulsões sociais do período; 02) destacar alguns traços biográficos de Carlos Drummond de Andrade, relacionando-os com sua obra, sobretudo o livro “Claro Enigma”, onde se encontra o poema *A Máquina do mundo*, objeto central deste trabalho; 03) dialogar brevemente com alguns autores e apontar dois elementos importantes, a saber, a inspiração direta de nosso texto nos estudos de José Miguel Wisnik⁴ sobre Carlos Drummond e, principalmente, a nossa metodologia de conversar a todo momento com o poeta, deixando-o falar por meio de seus versos; 04) situar o livro *Claro Enigma*

⁴ Wisnik publicou em 2018 um livro essencial: “Maquinação do mundo: Drummond e a mineração”. Embora não seja citado aqui, este estudo e mais as aulas do professor Wisnik foram de longe a maior inspiração para nosso texto.

no interior da Obra de Drummond, destacando a noção de enigma e sua importância para se falar, em termos nossos, de “a Máquina do mundo moderno”; 05) ler trechos escolhidos do poema *A Máquina do mundo* confrontando o Drummond “maduro” e cético com o poeta irônico da primeira fase, ainda aquecida pelos vapores daquela Semana de Fevereiro de 22.

2. POETA-PENSADOR, PENSADOR-POETA

... Perdoe o desabafo, que a você, inteligência clara, não causará escândalo. O Brasil não tem atmosfera mental; não tem literatura; não tem arte; tem apenas uns políticos muito vagabundos e razoavelmente imbecis ou velhacos. Entretanto, como não sou nem melhor nem pior do que os meus semelhantes, eu me interesso pelo Brasil. Daí o aplaudir com a maior sinceridade do mundo a feição que tomou o movimento modernista nacional, nos últimos tempos: feição francamente construtora, após a fase inicial e lógica dos falsos valores (carta de Drummond a Mário de Andrade, 22 de novembro de 1924).

Falar de Carlos Drummond de Andrade numa perspectiva filosófica não é novidade. Mas se falar em Filosofia Brasileira com maiúsculas em certos ambientes ainda pode gerar ligeiro desconforto, tratar Drummond como poeta pensador pode causar algum espanto. Mesmo, assim, sem polemizar, é preciso levar em consideração alguns elementos gerais da questão.

Em sentido lato, os grandes poetas são, também, grandes pensadores, embora o contrário não se possa dizer sempre. E, mais, talvez aqueles sejam os únicos aprovados pelo crivo de Bertrand Russell. Este filósofo britânico decifrou um simples e determinante truque da filosofia: começar por algo tão simples que ninguém ache digno e terminar em algo tão complexo que ninguém entenda. Contudo, os

grandes poetas, e Drummond é um deles, sabem dignificar o simples sem torná-lo complexo e ao mesmo tempo simplificam o complexo sem banalizá-lo. Isso poderia parecer apenas retórica, mas os grandes leitores de poesia, interessados, também, em filosofia, o confirmam. Vide Heidegger, Hegel, Unamuno, Benedito Nunes etc. Nós brasileiros, fomos brindados com a sorte de um poeta-filósofo ter nascido em Minas e ser ao mesmo tempo de Minas e do mundo, do mundominas.

Recordo um ensaio chamado “Poesia e Metafísica” da fenomenóloga espanhola Maria Zambrano. A autora se refere aos poetas-filósofos e vale a pena reproduzir todo o trecho:

Dos filósofos alguns há que têm o olhar raso, laminador, e tentam reduzir tudo a simples superfície, às dimensões estritas por eles consideradas admissíveis. O que não se ajusta nem cabe na sua arbitrária fórmula do real pressupõe-se, por uma espécie de dictatus voluntarista, que não existe, que não tem relevância, que é fictício, espúrio ou sem valor. Pretendem ser exatos, mas é provável que, com frequência, apenas se lhes obscureça e escape a densidade, a riqueza, a convolução misteriosa do universo físico ou humano nos seus pressupostos mais fundos e nos seus acenos mais discretos e insinuantes. Outros, pelo contrário, aprontam olhos para os matizes, não só para os âmagos de luz, mas também para os espaços de sombra, para recantos só alumbrados e nunca passíveis de uma elucidação plena; mais atentos, portanto, às múltiplas fimbrias das coisas, à circulação e ao fervilhar relacional da ordem dos seres que suscita vibrações ou entidades emergentes, insusceptíveis de uma elucidação meramente física ou outra, exigindo antes uma panóplia de instrumentos de análise e um feixe miscigenado de vários tipos de discurso (ZAMBRANO, 2008, p. 2).

De nossa parte, tratamos com naturalidade a relação poesia-filosofia em geral e, particularmente, em Drummond. Com naturalidade quer dizer sem justificativas, todavia sem ignorar as dificuldades

impostas (aos poetas) pela cultura intelectual do Ocidente ao longo de seu desenvolvimento. A mesma Maria Zambrano esclarece isso:

Apesar de que em alguns mortais afortunados, poesia e pensamento tenham se dado ao mesmo tempo e paralelamente, apesar de que em outros mais afortunados ainda, poesia e pensamento tenham trabalhado numa só forma expressiva, a verdade é que pensamento e poesia se enfrentam com toda gravidade ao longo de nossa cultura (ZAMBRANO, 1996, p. 13).

Desde Platão a relação entre poetas e filósofos tem sido um tanto tensa; felizmente nem uns nem outros se calaram. Do idealismo platônico ao racionalismo moderno, dentro ou fora da cidade, “esses homens afortunados” sempre nos espantaram com os resultados de seus próprios espantos: analisaram, definiram, criaram mundos, decifraram e recifraram a realidade e seus enigmas. Assim, nossa leitura de Drummond se inscreve nesse registro da honesta investigação da condição humana. De todos os livros do poeta Itabirano, julgamos *Claro Enigma*, de 1951, como o mais filosófico. Aqui, trataremos dele e, em específico, do poema “*A Máquina do mundo*”. O intuito será examinar de perto os enigmas do poeta e de sua obra. De resto, trata-se de obra ilustrativa de todo o século XX marcado inapelavelmente no Brasil pela Semana de Arte Moderna.

3. TRAÇOS BIOGRÁFICOS E VISLUMBRES DA MÁQUINA DO MUNDO

A vastidão da obra de Carlos Drummond de Andrade permite várias entradas
(José Miguel Wisnik)

Seria possível e muito apropriado traçar uma biografia de Drummond por meio de seus próprios poemas. No posfácio ao livro “O observador no escritório”, Humberto Werneck nos recorda a verdadeira

obsessão de Drummond pela busca de uma identidade. Isso de forma direta teria levado o poeta a valorizar e registrar sua saga pessoal. Além do livro mencionado acima há a série *Boitempo*, de 1968, “*Boitempo II (Menino antigo)*”, de 1973 e “*Boitempo III (esquecer para lembrar)*”, de 1979, na qual uma autobiografia, talvez não autorizada, surge de dentro das páginas. Para alimentar e avivar suas memórias e vivências escreveu ainda diários, dos quais alguns foram posteriormente rasgados, segundo informações de sua filha única Maria Julieta Drummond de Andrade.

Logo no livro de estreia “*Alguma Poesia*”, de 1930, já encontramos o poeta, em tom fabuloso, é verdade, tratando do seu nascimento:

*Quando nasci, um anjo torto
desses que vivem na sombra
disse: vai, Carlos! Ser Gauche na vida*

O fabuloso fica por conta do anjo, mas o *gauche* é altamente biográfico; é traço de personalidade perene. Outro poema, para ficar apenas nos mais conhecidos, este, de “*Sentimento do Mundo*”, de 1940, dá uma ideia geral da trajetória de Drummond. Nascido em pequena cidade do interior mineiro, filho de fazendeiros decadentes e funcionário de Estado, formado na capital, no curso de Farmácia, o *Eu lírico* se apresenta sem grandiloquência:

*Alguns anos vivi em Itabira.
Principalmente nasci em Itabira.
Por isso sou triste, orgulhoso: de ferro.
Noventa por cento de ferro nas calçadas.
Oitenta por cento de ferro nas almas.
E esse alheamento do que na vida é porosidade e comunicação.*

...

Tive ouro, tive gado, tive fazendas.

Hoje sou funcionário público.

Itabira é apenas uma fotografia na parede.

Mas como dói.

A lista de poemas autobiográficos é imensa e se estende por toda a obra. Lembre-se, por exemplo, *Revolução de 30*, texto ao qual retornaremos posteriormente. Este poema é uma narrativa da participação do poeta no movimento daquele ano, ao lado dos “revolucionários”. Recorde-se, ainda, *América*, poema de 1945, incluído no livro “A rosa do povo”. Nele, novamente aparecem Itabira, os pais e os tios, e agora, também, a mãe preta, esta figura tão necessária, se porventura quiséssemos escrever uma biografia do Brasil:

Uma rua começa em Itabira, que vai dar no meu coração.

Nessa rua passam meus pais, meus tios, a preta que me criou.

Passa também uma escola — o mapa —, o mundo de todas as cores.

Voltando ao posfácio de Humberto Wernek, acima mencionado, o autor, analisando os diários de Drummond, ou a parte sobrada deles, deixa evidente uma personalidade conflituosa, pelo menos quanto à sua participação enquanto “animal político” ou cidadão brasileiro:

Esses anos todos alimentando o que julgava ser ideias políticas socialistas e eis que se abre o ensejo para defendê-las. Estou preparado? Posso entrar na militância sem me engajar num partido? ... Nunca pertencerei a um partido, isto eu já decidi... Resta o problema da ação política em bases individualistas, como pretende a minha natureza. Há uma contradição insolúvel entre minhas ideias ou o que suponho minhas ideias, e talvez sejam apenas utopias consoladoras, e minha inaptidão para o sacrifício do ser particular, crítico e sensível, em proveito de uma verdade geral, impessoal, as vezes

dura, senão impiedosa. Não quero ser um energúmeno, um sectário, um passional ou um frio domesticado, conduzido por palavras de ordem. Como posso convencer a outros, se não me convenço a mim mesmo? Se a inexistência, a malícia, a crueza, o oportunismo da ação política me desagradam, e eu, no fundo, quero ser um intelectual político sem experimentar as impurezas da ação política? Chega, vou dormir (ANDRADE, 2020, p. 236).

Não sabemos dizer se o poeta foi dormir ou não, ou por quanto tempo teria dormido. “*Era tempo de partido, tempo de homens partidos*” como ele retrata em versos. Agia, então, mesmo sob dúvidas, como intelectual comprometido, posicionava-se. Em “A Rosa do povo”, há um longo poema chamado *Nosso tempo*; nele Drummond deixa escancarada sua posição um tanto socialista, anotada em diário:

O poeta

*declina de toda responsabilidade na marcha do mundo capitalista
e com suas palavras, intuições, símbolos e outras armas promete ajudar
a destruí-lo
como uma pedreira, uma floresta,
um verme (ANDRADE, 2020, p. 237).*

Entre estes versos quase revolucionários de 1945 e o poderoso encontro com *A Máquina do mundo* em 1951, como veremos, há um enorme salto no amadurecimento humano e literário do poeta. São anos decisivos para Drummond e para o mundo e o poeta sabia como poucos assimilar e capturar o sentimento da época, o “*Sentimento do mundo*”.

Reforçamos não ser escopo deste texto aprofundar a análise da vida pessoal de Drummond. Apresentamos, isto sim, a título de recurso argumentativo esporádico, elementos da sua biografia relacionados à Semana de 22, e principalmente lampejos do contexto sociopolítico

vivido pelo autor. Nesta perspectiva e vinculado ao propósito do texto, merece destaque seu ativismo de artista modernista, aqui retratado ao longo de quase todos os parágrafos deste texto. E ainda, como vimos e ouvimos de sua própria boca, isto é, de seus versos compilados, em grande medida, o poeta foi ativo participante, *do tempo presente, da vida presente*. E se sua saga de cidadão – autor, homem e funcionário público de carreira do ministério da Educação – é intensificada no período anterior à guerra e, sobretudo durante ela, era de se esperar também o impacto disso em sua obra. E o impacto veio: seja no avanço forçado da compreensão do mundo político, seja no recrudescimento do rigor linguístico, ou ainda – e isto nos parece o mais importante – no alcance, na poesia, de uma maturidade pouquíssimas vezes encontrada na literatura brasileira. Deste último ponto enfatizamos a conspícua conciliação entre pensamento e poesia: “Claro Enigma” será o melhor exemplo disso. E neste mesmo sentido, no interior do livro, o poema *A máquina do mundo* se sobressai. Assim, quando tratamos de nos aproximar para espiar de perto a tessitura complexa deste poema, é necessário enfatizar a luta do poeta, não só com palavras, mas também contra ditadores e mineradoras. Drummond nasceu em Itabira, tal como a Companhia Vale do Rio Doce, mas com 40 anos de diferença – ele, em 1902, ela, em 1942. E, tendo acompanhado de tão perto a moderna *Máquina* funcionando contra as árvores e rochas, Drummond amadurece desencantado com o “desencantamento do mundo” para lembrar a expressão weberiana. Sua poesia é reflexiva e complexa, reflete Itabira olhando e depois recordando o pico do *Cauê*. Seu pensamento é suficientemente sensível: pensa o mundo de cima das montanhas e o sente desde dentro delas – “triste, orgulhoso: de ferro”.

Drummond faleceu em agosto de 1987; a Vale continua viva, embora não se possa dizer o mesmo do Rio Doce. Pareceria estranho associar a biografia de um homem à de uma Companhia de mineração, se não fosse esse o caso. A modernização do Brasil durante o século XX, todo ele atravessado pela poesia de Drummond, dificilmente se compreenderia sem a instalação, o desenvolvimento e as atualizações de empresas como a Vale do Rio Doce. A criação da Companhia, em 1942, está ligada a um acordo entre Brasil, Estados Unidos e Inglaterra, feito durante o auge da Segunda Guerra Mundial, da qual o Brasil hesitava em participar diretamente. Itabira, era à época, detentora das maiores reservas de minério de ferro já encontradas, ferro necessário não somente para atender às gigantescas demandas da crescente industrialização da Europa e dos EUA, mas, sobretudo, naquele momento, à produção de armas. Com o acordo realizado, americanos passaram a colaborar na implantação do projeto siderúrgico em nosso país. Milhões de dólares vinham do estrangeiro, a Companhia desenvolveu-se e Itabira passou a ter papel fundamental no cenário mundial, não por causa da sua poesia, mas por causa do seu ferro. Em 1973, no auge da Ditadura Militar, a Vale, então CVRD, à maneira dos sádicos, e como a tripudiar, lança um cartaz de propaganda onde se lia, em cima, em letras garrafais:

HÁ UMA PEDRA NO CAMINHO DO DESENVOLVIMENTO BRASILEIRO.

E abaixo, em letras bem menores, havia o seguinte texto:

“nosso caminho sempre esteve cheio de pedras, mas esta tem um significado particular. Com ela alcançamos esta semana 20 milhões de toneladas de minério de ferro exportadas... é a comprovação de que nossos objetivos de

desenvolvimento estão sendo atingidos. Somos especialistas em transformar pedras em lucros para a nação. É de mais pedras como esta que o Brasil precisa”

Não custa registrar novamente. A pedra alegada no texto do *outdoor* é o Pico do Cauê. Montanha visível de todo e qualquer lugar de Itabira, inclusive pela janela do menino Carlos. Toda ela arrebatada em vagões também de ferro. Ficaria apenas uma vala no chão e um sentimento de derrota na alma do poeta.

Urge ainda mencionar o poema mais glorioso de Drummond, citado ironicamente na propaganda. A Vale bem poderia escrever “tinha um poeta no meio do caminho’... enfim, como se sabe a Companhia e os seus mentores venceram e o poeta *gauche* se recolheu. Contudo, seria lícito indagar: quem venceu? Alguém venceu?

Drummond – de cuja casa se via pela janela o famoso Pico do Cauê, condenado a vir abaixo nas primeiras décadas de atividade da mineradora, dada a voracidade das máquinas – cantará, em versos imortais, os conflitos trazidos ao mundo moderno pela necessidade incontornável de submeter a natureza ao mito do progresso. Nessa perspectiva lembrem-se poemas como *Confidencias de itabirano*, *A Montanha pulverizada* e *A máquina do mundo*. A respeito deste último, adiantamos: possui o efeito de manter profunda relação com a tradição ocidental e ao mesmo tempo toda a força expressiva e crítica, tributária da vanguarda, herdeira da semana de 22. Acrescente-se ainda seu caráter inovador de intertexto, tudo isso levando críticos e estudiosos a colocá-lo entres os maiores já escritos em nossa língua.

Eis o desencantamento do mundo e a promessa de progresso econômico-científico realizada, porém não acompanhada do progresso ético-político; eis a dominação seguida de sujeição da natureza e do

dilema “industrialização ou morte”; eis a velocidade exigida das engrenagens e das pessoas e os ruídos incessantes a interferirem cada vez mais na transparência da comunicação humana. Enfim, a *Máquina do mundo* moderno estava instalada. Parece ilusório não aderir a ela, impossível não se deixar seduzir: Drummond, no entanto, hesitará, como veremos.

4. LEITURA DIALOGADA

... estou quase a afirmar que uma certa classe de espíritos, de formação e educação nitidamente universalistas, tem solene direito de sobrepor as suas conveniências mentais às dessa mesma confusa e anônima cambada de bestas. (carta de Drummond a Mário de Andrade, 22 de novembro de 1924)

... Tudo errado. Primeiro não existe essa oposição entre nacionalismo e universalismo. O que há é mau nacionalismo: o Brasil para brasileiros – ou regionalismo exótico.” (Resposta de Mário à carta de Drummond)

Nossa leitura, antes de ser uma análise, é um diálogo. Principalmente diálogo com o autor, por meio da coloquialidade de seus versos. Mas também é diálogo, direto ou indireto, com seus leitores. Assim, deixar-nos-emos iluminar por alguns reconhecidos estudiosos de Drummond e suas importantes contribuições. Entre estas ressaltamos “Coração partido”, de Davi Arrigucci Jr. e “Drummond, o *Gauche* no tempo”, de Afonso Romano de Sant’ana. Ao lado deles há “Verso Universo em Drummond” de José Guilherme Merquior e ainda os clássicos: “Formação da literatura brasileira”, de Antônio Candido e “História concisa da literatura brasileira”, obras seminais. Por fim, guia-nos, sobretudo, o livro recente de José Miguel Wisnik publicado em 2018 com o título “Maquinação do mundo: Drummond e a mineração”. Não é propósito nosso, nem poderia ser, em tão pouco espaço, esmiuçar

a imensa fortuna crítica de Drummond. Consideramos os textos supracitados suficientes para os interessados em iniciar diálogo mais longo com o Autor. Sobre Wisnik e seu livro, acima mencionado, são inspirações, não procedemos à análise de seu trabalho. Apenas o recomendamos ao leitor desejoso de aprofundar temas aqui frequentados. Fica assim entendido: a letra é nossa, Wisnik nos dá a melodia.

Davi Arrigucci Jr., em seu meticoloso trabalho, cujo subtítulo é *uma análise reflexiva da poesia de Drummond*, apresenta um poeta meditativo, vinculado a problemas filosóficos e debruçado sobre os destinos do mundo, particularmente do Brasil. Destacando o papel da memória e da experiência pessoal, o autor de “Coração partido” menciona o lirismo contido de Drummond como um mescla de “drama e pensamento”. Em plena segunda Guerra Mundial, um pouco antes ou um pouco depois, Carlos Drummond de Andrade, marcado indelevelmente pela vanguarda modernista faria da poesia reflexão, e da reflexão sobre os horrores da guerra, poesia. O poeta assumiria seu próprio tempo como “tempo de homens partidos” e, em seu estudo, Davi Arrigucci mostra a evolução e o amadurecimento da reflexão drummondiana ao longo deste tempo. Partindo das características mais evidentes da Semana de 22 tais como a ironia, o poema piada, a sátira e a valorização da linguagem cotidiana, Drummond, segundo Arrigucci, já se apresenta desde o início como um “eu todo retorcido”. Ou seja, o poeta meditativo de “Sentimento do Mundo”, o Crítico político de “A Rosa do povo” e o “pensador” enigmático de “Claro Enigma” sempre estiveram presentes. Para Arrigucci, na poesia de Drummond, o pensamento tem papel fundamental enquanto definidor do estatuto da atitude básica do sujeito lírico. Assim, o x do problema, expressão usada por Arrigucci: “é o modo

como a reflexão, que espelha na consciência o giro do pensamento refletindo sobre si mesmo se une ao sentimento e a sua expressão poética” (ARRIGUCCI JR, 2002, p.16).

Afonso Romano, em “Drummond, o *Gauche* no tempo”, dedica-se a tensionar ainda mais as ambiguidades expostas ou veladas daquele “eu retorcido” ao qual se referia Arrigucci. No caso de Romano, este tensionar visa a compreensão das contradições vividas e descritas pelo poeta, auto identificado como *gauche*. Se este termo quer dizer, meio por fora, meio à margem de tudo, o cidadão Drummond e o próprio poeta o desmentem. Romano discute a importância decisiva atribuída ao tempo presente, pelo menos pelo poeta das décadas de 40 e 50. “O tempo é minha matéria, o tempo presente, os homens presentes, a vida presente”. Estes versos de Drummond figuram como epígrafe e perpassam todo o texto. Ser *gauche* no tempo já parece em si um despropósito: ou se é *gauche*, ou se é presente no tempo ou na vida de seu tempo. Drummond era as duas coisas, mas como? Eis o enigma. Segundo Afonso Romano de Sant’ana, particularmente neste estudo, a decifração do enigma de Drummond (ou o “x do problema”), a certa altura: “identificou-se com o decifrar o enigma de todo homem, e o meu próprio” (SANT’ANA, 1992, p. 10).

5. O CLARO ENIGMA

A complexidade reflexiva da obra de Drummond não a impede de ser pródiga em versos que se tornaram parte do linguajar comum. (José Miguel Wisnik)

Em 1951, Drummond publica “Claro Enigma”, em cujo título já vem exposta toda essa carga de ambiguidade e toda urgência de reflexão inerentes. Ao lado disso, é interessante notar: em 1948 havia saído o

livro “Novos Poemas”, cujo último poema curiosamente se chama *Enigma*. Lembremos, mais uma vez e retroativamente, de “A Rosa do povo”. Neste livro, saído no ano do fim da Grande guerra, encontramos o poeta em sua fase menos gauche, diríamos, ou mais comprometido com o mundo, para quiçá corrigir o desastre. Este é o livro no qual Drummond mais repete a palavra mundo; ao todo mais de 40 vezes. Como se sabe, mundo é uma das palavras mais utilizadas pelo autor, daí inclusive o estranhamento apontado por Romano de Sant’ana em “Drummond, o Gauche no tempo”. Para se ter uma ideia do significado disso, José Miguel Wisnik destacou, numa de suas aulas, o fato de um outro grande poeta contemporâneo, João Cabral, ter usado, em toda sua obra, a palavra mundo apenas duas vezes. E, ainda, uma delas, lembra Wisnik, encontra-se num poema, de Cabral, dedicado a Drummond. Ora, Drummond é o poeta do *mundo, mundo, vasto mundo*, versos publicados em “Alguma Poesia, do “Longínquo” 1930, livro de estreia. Todavia, se lá o poeta se refere ao termo “mundo” por sete ou oito vezes, sendo quatro delas num único poema, no qual se revela o autor vanguardista ecoando brados da Semana de arte moderna: *Mundo, mundo, vasto mundo, se eu me chamasse Raimundo, seria só uma rima...* representados estão aí, e exemplarmente, a ironia, o humor e a crítica social marcantes da primeira fase do modernismo. Contudo o “mundo” de Drummond vai se ampliando em tamanho e significado.

Exemplo curioso e intrigante no sentido, de como o tempo vai transformando o homem e a obra, é o poema *Outubro de 1930*. O texto, como se sabe, foi escrito em 1931, um ano depois da inusitada experiência. Nele, é feita uma espécie de recriação da participação do poeta nas Forças Revolucionárias Mineiras, durante a Revolução de 30. Intrigante é, em 1942, Drummond tê-lo incluído na reedição de *Alguma*

Poesia, o livro de 1930. Lembremos: em 1934 sai “Brejo das Almas” e em 1940, “O Sentimento do Mundo”. O tom de “Alguma poesia”, embora imerso na vanguarda modernista, seria muito ameno para caber nele o poema? Em 42, então, tendo já visitado outras formas literárias e, também, outros mundos, Drummond dispõe-se a revisitar o livro de estreia e incluir nele um poema eivado de figuras com densa complexidade. “... *homens estão se matando / com as necessárias cautelas. / Pelo Brasil inteiro há tiros, granadas, / literatura explosiva de boletins, / mulheres carinhosas cosendo fardas / com bolsos onde estudantes guardarão retratos...*”

O poeta havia saído literalmente da pequena cidade e da “vida besta” de Itabira, rumo às capitais Rio de Janeiro e Belo Horizonte, onde cursou a faculdade de Farmácia e depois entrou para o serviço público, agora saía, literariamente, para o “mundominas” e deste para alçar-se a uma universalidade poucas vezes alcançada na literatura brasileira. Em 1940, já nos inícios da guerra, lança “Sentimento do mundo”, como se vê com o “mundo” figurando no próprio título. Enfim, se tomarmos em conjunto seus primeiros vinte livros, encontraremos “mundo”, a palavra, mais de 300 vezes. O recorde do termo *mundo*, como já dissemos é de “A Rosa do povo”, por motivos já mencionados. Este livro traz o Drummond menos gauche e mais engajado politicamente. Nele o poeta se refere reiteradamente ao mundo com certa voracidade e doses incomuns de esperança. O gauche estaria apenas hibernando em alguma geleira próxima de Moscou?

O poeta da tensão constante entre a certeza da solidão e a necessidade da comunicação, e ainda das contradições criativas está de volta em “Claro Enigma”; o poeta interiormente reflexivo, o poeta-pensador enigmático investigado pelos autores supracitado retorna ao

campo de batalha, ou campo “da batalha” entre o sentir o mundo sem compreendê-lo de todo e o pensar poeticamente o mundo. O enigma é um enigma, e a tautologia não é gratuita; desvendá-lo significa destruí-lo, mas pode significar também destruir-se. Eis o drama poético-filosófico drummondiano, segundo nossa percepção. Como aderir ao desencantamento do mundo, oriundo da racionalização moderna sem perder a criatividade da narrativa mítica e sem obnubilar a dimensão do sentimento? Como encampar as benesses do mundo industrializado: sua velocidade, seu individualismo despersonalizado, a ausência de silêncio, enfim, o barulho de seu progresso, sem renunciar à poesia? Situada entre aparentes paradoxos, a obra de Drummond alcança a maturidade na forma de reflexão filosófico-poética ou de poesia reflexiva; seja, na forma de uma Enigma. Essa maturidade da obra e do autor também pode ser descrita como uma visão pessoal profunda da condição humana. E poderíamos, sem hesitação, referir-nos, então, à condição (humana) do homem moderno: “iluminado” pela razão, cientificamente realizado, e acelerado, progredindo rumo à tragédia da incomunicação, rumo à guerra atômica e à hecatombe ambiental, cujos efeitos o poeta não deixou de notar. O inevitável amadurecimento de sua relação com o mundo leva o poeta gaúcho ao encontro de sua máquina, a *Máquina do mundo*. Por este encontro não se passa ileso; o poeta não passou, como veremos mais tarde, ao analisar trechos do poema. Por ora, fixemos a importância desse período pós-guerra e desse livro estruturante, fundamental para toda obra Drummondiana. “Claro enigma” possuiria um teor mais metafísico, complexo e talvez com o mais elevado tom filosófico-poético alcançado na poesia brasileira. O desencantamento do mundo e sua máquina moedora de rochas e de poesia encontra o poeta itabirano ainda encantado com a visão do pico

do Cauê. Descendo a pé por uma estrada pedregosa de Minas, essa tensão se revela, mas, paradoxalmente, revela-se como Enigma. O encantamento/desencantamento do mundo requer ao mesmo tempo espanto e reflexão. O Drummond de então parece já consciente de algumas consequências não apenas para o ambiente natural ameaçado, mas também para as formas de vida não condizentes com aquela “ordem”, seja econômica ou científica, aquele modelo de “progresso”. Em “O Ser e o tempo da poesia”, Alfredo Bosi expressa em forma de discurso o mesmo quadro denunciado por Drummond em versos. Diz-nos o grande historiador da literatura brasileira:

Quanto à poesia, parece condenada a dizer apenas aqueles resíduos de paisagem, de memória e de sonho que a indústria cultural ainda não conseguiu manipular para vender." (BOSI, 1977, p. 133)

Retomemos “Claro Enigma”. Como já dito, o segundo termo do título do livro já aparecia como título de um poema no livro anterior, e não sem motivo, o último dos poemas do livro. Uma espécie de anúncio, em 1948, do livro a ser publicado em 51. É fato, termos como enigma, enigmático e afins aparecem várias dezenas de vezes em toda obra poética de Drummond. Contudo, figura essa única vez como um título. Ademais, o poema *Enigma*, de 1948, de cujo corpo retiramos alguns trechos reproduzidos abaixo, nos parece ainda mais enigmático quando visto nessa relação com a temática de outro livro. O poeta-pensador no limiar de sua maturidade reflexiva, prepara-se para o definitivo encontro com a *Máquina do mundo*, e já sabe: não seria simples. No poema *Enigma*, como era de se esperar, não se vê nada claramente. A não ser a integridade e a inteireza da obra poética drummondiana prestes a experimentar momentos decisivos. O poema retorna à

“pedra”. Mas não a mesma pedra ironicamente sutil, jocosa e, talvez, opaca, a um só tempo. Em enigma a pedra aparece quase transparente. É uma pedra viva com vultos em seu caminho. A situação se inverte completamente: *As pedras caminhavam pela estrada. Eis que uma forma obscura lhes barra o caminho* (ANDRADE, 2009, p. 237)

Considerando a importância da *pedra* para o poeta itabirano, seja enquanto minério garantindo a modernização do mundo, seja enquanto palavra edificando seu mais conhecido e controverso poema, não se pode minimizar a força dos dois versos iniciais de *Enigma*. As pedras vão pela estrada e são barradas por uma forma escura. Para vindicar o lugar pomposo da pedra, não necessariamente nas serras de Minas, mas na poesia de Drummond, lembremos aquela primeira pedra:

Tinha uma pedra no meio do caminho

Tinha uma pedra

No meio do caminho tinha uma pedra

Nunca me esquecerei desse acontecimento

Na vida de minhas retinas tão fatigadas

Nunca me esquecerei que no meio do caminho

Tinha uma pedra

Tinha uma pedra no meio do caminho

No meio do caminho tinha uma pedra

Traduzido e retraduzido para muitos idiomas, conhecido e discutido em praticamente todo ambiente literário nacional, a “pedra no meio do caminho” ganhou extraordinária notoriedade. Tantos foram os textos sobre ele, muitas foram as críticas e as interpretações dissonantes; ímpar o sucesso do texto, talvez seja mesmo inédito o lugar alcançado. Em 1970, para comemorar seus 40 anos de publicação,

Drummond decidiu publicar algo inédito, um livro chamado, por ele, de biografia de um poema. Ali encontramos todas as formas de leitura e apreciação saídas na imprensa nacional e internacional. Sua fortuna crítica particular, obviamente não se encerra em 1970, mas aqui interessa ressaltar o diálogo interior do poeta retratado no diálogo interno à sua obra. Em 1948 a pedra é abalroada, mas por quem? Voltando ao Enigma verificamos a reação das pedras. Elas simplesmente param diante do incompreensível. Embora haja esforço não absorvem o acontecido, apenas assimilam sua patética condição submissa.

“As pedras detêm-se. No esforço de compreender, chegam a imobilizar-se de todo. E na contenção desse instante, fixam-se as pedras — para sempre — no chão, compondo montanhas colossais, ou simples e estupefatos e pobres seixos desgarrados”

E todo “esforço de compreender” fora inútil. O enigma permanece. Poderíamos dizer agora sem receio de cair em plágio: tinha um enigma no meio do caminho. E indiferente à reação das pedras a coisa permanece:

“Mas a coisa sombria — desmesurada, por sua vez — aí está, à maneira dos enigmas que zombam da tentativa de interpretação. É mal de enigmas não se decifrarem a si próprios.”

E assim, pedras inteligentes e sensíveis, deparamos com o Enigma. A *Máquina* está ativada. Todavia, só iremos encontrá-la definitivamente três anos mais tarde, no próximo livro. Aqui vimos a maldade implícita no enigma cuja principal característica é não decifrar a si mesmo. E quando depararmos com a *Máquina do mundo*, ainda mais sofisticadamente enigmática – pois, aparentemente clara – poderemos

recusá-la? Poderemos escolher não decifrar? Poderemos continuar vivendo após a recusa? Poderemos, enfim, suportar a vida sem decifrá-la?

Antes, porém, de penetrar no “Claro Enigma”, façamos o dever de casa. O leitor atento de Drummond, antes de iniciar o cotejo dos versos de “A Máquina do mundo”, precisa ainda reler os últimos trechos de *Enigma*, o poema. Sem isso, em nosso ponto de vista, é difícil entender como uma máquina pode ser tão grande, e sendo tão grande, ser invisível; mas, também, compreender como um Enigma poderia ser Claro. Vejamos o último trecho do poema *Enigma*, de 1948. Observemos aí outras características típicas e irredutíveis do enigma em questão. E mais, sua abrangência, seu poder de devastação e sua tremenda capacidade de “paralisar o mundo”. Mas entre suas funções mais aterrorizantes está, sem dúvida, a de “fixar por igual as árvores” e ameaçar a nossa “capacidade de se corresponder e se completar”:

“Carecem de argúcia alheia, que os liberte de sua confusão amaldiçoada. E repelem-na ao mesmo tempo, tal é a condição dos enigmas. Esse travou o avanço das pedras, rebanho desprevenido, e amanhã fixará por igual as árvores, enquanto não chega o dia dos ventos, e o dos pássaros, e o do ar pululante de insetos e vibrações, e o de toda vida, e o da mesma capacidade universal de se corresponder e se completar, que sobrevive à consciência. O enigma tende a paralisar o mundo.”

Entre as prerrogativas do enigma a mais danosa é a tendência a paralisar o mundo. Mas não se trata de parar as máquinas, estancar sua velocidade, ao contrário, elas se tornam cada mais velozes. Aqui está perigosamente em jogo é a capacidade humana de se comunicar como humanos, eis a paralização em vista.

Logo a seguir veremos como estes efeitos remetem diretamente à *Máquina do mundo*. Antes cabe realçar: tanto quanto um surto invisível de eventos a destruir montanhas e florestas o enigma é antes de tudo o demolidor da transparência e da clareza da linguagem. Ele trava o avanço das pedras, fixa as árvores e os pássaros e até os ventos, mas também e, sobretudo, a capacidade universal de se corresponder. Nesse sentido é impossível não lembrar os versos de *Canção amiga*, poema também publicado em 1948.

*Eu preparo uma canção
em que minha mãe se reconheça,
todas as mães se reconheçam,
e que fale como dois olhos.
Caminho por uma rua
que passa em muitos países...*

Os versos acima contrastam visivelmente com o hermetismo. Contrastam com o auto decantado lado gauche. Os versos acima apelam a uma comunicação sem ruídos nem obstáculos. Contrastam ainda, diretamente, com as confissões do Itabirano: “oitenta por cento de ferro nas almas. Do que na vida é porosidade e comunicação”

Esses contrastes remetem ao conflito central irradiado em toda a obra, aqui já referido: a necessidade humana de comunicar-se e a quase impossibilidade da transparência; a luta com as palavras se trava, no sentido de resolver esse dilema. Em *A Máquina do mundo*, como pretendemos mostrar adiante, este também é um ponto crucial. A Máquina do mundo moderno não confrange e destrói apenas a natureza física, carregando montanhas de um continente para outro. Ela se põe entre o humano e o outro humano, e com sua engrenagem, ao mesmo

tempo opaca e invisível, impede-nos de sentir enquanto mina nossa capacidade de conversar e interagir, a não ser com máquinas e como máquinas.

6. A MÁQUINA DO MUNDO

Ninguém duvida que Drummond abriu a avenida central da modernidade urbana e Cosmopolita da poesia brasileira. (José Miguel Wisnik)

A atenção especial dedicada a “Claro Enigma” deve-se à sua centralidade no interior de toda a obra. Esta posição central, ao nosso ver, se verifica tanto cronologicamente quanto no sentido da profundidade das ideias e temas abordados pelo autor. Drummond estreia em livro, no ano de 1930, como já foi dito, mas durante a maior parte da década de 20 ele colaborou em jornais e revistas. Assim, considerando a morte do poeta em 1987, o ano de lançamento de “Claro Enigma” encontra-se a meio caminho. Por outro lado, como veremos, o amadurecimento intelectual e poético do autor se engendra paulatinamente. Os primeiros poemas vanguardistas cheio de humor, crítica social direta e ironias afeitas ao movimento de 22 dão lugar ao autor precocemente célebre, ao jornalista atento à conflituosa conjuntura política da década de 30, ao funcionário público eficientíssimo, primeiro secretário do então Ministro da Educação, Gustavo Capanema. Os livros se sucedem e a jovialidade irresistível e fervor vanguardista dos primeiros anos vão ser enriquecidos pela visão de si como cidadão do mundo, como mostram seus livros da década de 40. Em “Claro Enigma”, tudo de antes é conservado e a tudo são acrescentadas doses generosas do mais fino trato com a palavra, da

problematização diligente do próprio fazer poético, e principalmente da contenda existencial e da relação *eu-mundo*.

A própria epígrafe do livro – uma citação de Paul Valéry – já traz, no mínimo, um desconforto ao leitor ainda encantado com os longos, potentes e comprometidos poemas de “A Rosa do povo”. Drummond abre o livro com a frase “os acontecimentos me entediam”. E o tom será evidentemente tributário do *Enigma*, de “Novos Poemas”, e desviante em relação aos livros marcantes do período da guerra. Ademais, não se trata da decifração, mas da constatação: “próprio do enigma não se decifrar nunca”. A própria *Máquina do mundo* – o poema – embora lúcida e dona de si, aparecerá nesse contexto, também ela enigmática, reproduzindo ecos de toda a obra de um poeta entregue à meditação filosófica, tanto quando dado às alegres brincadeiras com palavras. O embate com o mundo moderno e sua necessidade de triturar as pedras, a busca pessoal e existencial e ainda a procura pela rima adequada se equivalem. Assim, a *Máquina do mundo* e seu enigma, tal como veremos a seguir na análise do poema, esteve sempre presente na escrita de Drummond.

O poema *A Máquina do mundo* é o penúltimo texto do livro. É composto em decassílabos, ou seja, versos de dez sílabas poéticas. São trinta duas estrofes de três versos cada. Sua estrutura remete aos clássicos como *A Divina Comédia*, de Dante, por exemplo. Isso já evidencia um Drummond ainda modernista, sim, mas em outra fase outra: os ecos da Semana de 22 estão mais suaves e a rebeldia cede espaço à brutalidade serena dos “homens partidos”. Drummond olha para o futuro, mas também para o passado enquanto tenta entender o enigma da engrenagem moderna:

*E como eu palmilhasse vagamente
uma estrada de Minas, pedregosa,
e no fecho da tarde um sino rouco*

*se misturasse ao som de meus sapatos
que era pausado e seco; e aves pairassem
no céu de chumbo, e suas formas pretas*

*lentamente se fossem diluindo
na escuridão maior, vinda dos montes
e de meu próprio ser desenganado,*

*a Máquina do mundo se entreabriu
para quem de a romper já se esquivava
e só de o ter pensado se carpia.*

Outra vez as pedras no caminho. Mas agora se trata de pedras numa estrada cercada pela “escuridão maior vinda dos montes” e de um caminhar lento acompanhado ao fundo pelo som do ferro vindo do sino; isso tudo à tardinha. Então, quase como num transe, a *Máquina do mundo* se apresenta; apresenta-se, mas não se revela; revela-se, mas não se apresenta de todo: é um enigma. Reparemos nos últimos versos acima: a máquina *se entreabriu*. Entreabrir-se não é “abrir-se” como algo separado, posto à frente ou distinto de mim. Entreabrir-se supõe algo acontecendo não para mim, mas comigo, ou seja, com o poeta. E ele, como afirma, esquivava-se para não deparar com ela, fugia, evitava. Só mesmo de pensá-la já “se carpia”, quer dizer, se lamentava.

Não reproduziremos aqui todo o texto, nem se faz necessário. Faremos a leitura de trechos chaves do começo, meio e fim. Dando, assim, ideia do seu sentido na perspectiva adotada no texto. A saber, o

poeta e o pensador estão em crise em sua relação com o mundo. Alfredo Bosi em *Histórica concisa da literatura brasileira* diz:

O Drummond “poeta público” de *A Rosa do povo* foi a fase intensa, mas breve, de uma esperança que nasceu sob a resistência do mundo livre à fúria nazifascista, mas que logo se retraiu com o advento da guerra fria. A civilização que se forma sob nossos olhos, fortemente amarrada ao neocapitalismo, à tecnocracia, às ditaduras de toda sorte, ressoou dura e secamente no eu artístico de Drummond” (BOSI, 1994, p. 441)

A vanguarda modernista, marcada, entre nós, pela Semana de 22, propunha-se a tirar a literatura do atraso. Trazer para a literatura os avanços, conquistas e o progresso do mundo moderno, beneficiando-se econômica, cultura e moralmente das maravilhas da

moderna industrialização. Na ótica do poeta esse projeto frustrou-se, no todo ou em parte, e os frutos do iluminismo se revelaram amargos ou, no mínimo de gosto ambíguo. A arte e o pensamento de certa forma foram engolfados pela ação da máquina, sem metáfora. A sociedade viu-se, “*amarrada ao neocapitalismo e à tecnocracia*”. O progresso chegou à arte e em particular à literatura, mas já não é a literatura nem a arte a precisar de reparos, e sim o próprio progresso, ou a ideia feita sobre ele.

O *Enigma*, poema tratado aqui anteriormente, é o último na ordem, deixando, como dizíamos, a impressão de ser o primeiro do livro seguinte, dada a familiaridade entre os dois. Já *A máquina do mundo*, não é o poema a fechar o livro, não é o último, mas o penúltimo; e isso não nos parece gratuito. Depois dele há um poema bastante emblemático chamado *Relógio do Rosário*. E é significativo seu conteúdo e sua posição no conjunto. Assim para esboçar uma interpretação, mesmo despretensiosa, de *A máquina do mundo*, julgamos necessário lançar um

rápido sobre *Relógio do Rosário*. Seus versos se referem à igreja do Rosário e à sua aconchegante praça. O tom é absurdamente triste e até sombrio, faz lembrar das confidências de itabirano: “*Itabira é apenas uma fotografia na parede / Mas como dói!*” A igreja do Rosário, como se sabe, e sua torre e seu relógio precisaram ser interditados como muitos outros edifícios na cidade. A atividade das companhias mineradoras foi implacável não apenas com as montanhas ao longe: seu ribombar incessante ao fazer tremer a terra ia comprometendo as estruturas das construções. Não à toa poema *Relógio do Rosário* fecha o livro *Claro Enigma*, disposto estrategicamente bem ao lado de *A máquina do mundo*, sujeito aos impactos tanto quanto à toxidade do pó por sobre ele.

Assim começa:

*“Era tão claro o dia, mas a treva, / do som baixando, em seu baixar me leva /
pelo âmago de tudo, e no mais fundo / decifro o choro pânico do mundo, / que se
entrelaça no meu próprio choro, / e compomos os dois um vasto coro.”*

E assim termina não só o poema, mas o livro:

*“a provar para nós mesmos, que vivendo / estamos para doer, estamos doendo.
/ Mas, na dourada praça do Rosário, / foi-se, no som, a sombra. O columbário /
já cinza se concentra, pó de tumbas,
/ já se permite azul, risco de pombas.*

E o tom enigmático perdura: “*era tão claro o dia, mas a treva...*” E não poderia ser de modo distinto. “*Claro Enigma*” termina com cinza sobre tumbas. Mas raras vezes a poesia brasileira alcançou tamanha clareza sobre uma questão, a saber – para voltar a Alfredo Bosi –, a falsa objetividade da tecnocracia. Reparemos bem a sutileza e a força do título *Claro Enigma*. Não, não é um poema-piada; não é uma ironia leve sobre

a realidade acachapante. É, talvez, a melhor descrição do *modus operandi* da *Máquina*: a falsa transparência ocultando a opacidade total. Em outras palavras, está claro: já não podemos compreender nada; e por isso já não podemos duvidar de nada. No entanto, como se vê no trecho do poema logo abaixo, absolutamente tudo se promete transparente e visível. Mesmo aquilo do interior das almas procurado “dentro” e não achado agora está disponível.

*assim me disse, embora voz alguma
ou sopro ou eco ou simples percussão
atestasse que alguém, sobre a montanha,
a outro alguém, noturno e miserável,
em colóquio se estava dirigindo:
“O que procuraste em ti ou fora de
teu ser restrito e nunca se mostrou,
mesmo afetando dar-se ou se rendendo,
e a cada instante mais se retraindo,
olha, repara, ausculta: essa riqueza
sobrante a toda pérola, essa ciência
sublime e formidável, mas hermética,
essa total explicação da vida,
esse nexo primeiro e singular,
que nem concebes mais, pois tão esquivo
se revelou ante a pesquisa ardente
em que te consumiste... vê, contempla,
abre teu peito para agasalhá-lo.”*

Antes de seguir com a leitura, recordemos rapidamente o poeta sempre inquieto e insatisfeito com a dificuldade de comunicar-se. No poema *Segredo*, de “Brejo das almas”, Drummond, ciente da dificuldade, já lamentava: “a poesia é incomunicável. / Fique torto no seu canto. Não ame.” Ou mesmo o Drummond quase panfletário de “A Rosa do povo”

dizendo: “*calo-me, espero, decifro*”. A despeito disso, a máquina, mesmo permanecendo invisível, abre-se, e diz algo, “*embora voz alguma...*” Ora, quem pode acessar tanta objetividade, se é assim tão limpidamente comunicável, então, não é poesia; pois “*a poesia é incomunicável. Fique torto no seu canto. Não ame*”. Como veremos adiante, frente à máquina: Drummond dirá nada muito distinto do verso acima.

Uma breve pausa na leitura objetiva do poema e um retorno mais breve ainda a Camões pode dimensionar melhor o esplendor da estrutura maquinica com a qual nos deparamos. Em “Os lusíadas” o poeta clássico já contemplava a Máquina do mundo. Ele a imortalizou nesses versos;

Vês aqui a grande *Máquina do mundo*,
 Etérea e elemental, que fabricada
 Assim foi do Saber, alto e profundo,
 Que é sem princípio e meta limitada.
 Quem cerca em derredor este rotundo
 Globo e sua superfície tão limada
 É Deus: mas o que é Deus, ninguém o entende
 Que tanto o engenho humano não se estende.
 (CAMÕES, 2000, canto X, 80)

A *Máquina do mundo* ptolomaica, aqui evocada, é circular e ascendente. As esferas se sucediam uma a uma, e aumentavam a cada vez em complexidade. Era o mundo da época, e com base em seus mapas eles conquistaram o globo. Há muitas diferenças entre as duas máquinas – a de Camões e a de Drummond –, apontemos uma: Como se lê, Camões, através de Ptolomeu, ascendia de uma esfera a outra até um limite intransponível: o limite era Deus. Entretanto a máquina não é de Deus, é “do mundo”. Poder-se-ia dizer: sim, mas o mundo, segundo

Camões, é de Deus, pois o engenho humano não se estende até aí. Logo, se o mundo é de Deus, a Máquina do mundo e sua engenharia, sua parafernália também o são. Contudo, é possível ainda argumentar: o mundo pode ser de Deus, isso é uma incógnita. Todavia, a máquina do mundo, para todo efeito, é criação dos homens, vide Aristóteles e seu mundo sublunar, Platão e seu *mundo das ideias*, Ptolomeu etc. Assim poderíamos passar às semelhanças entre as duas máquinas. Ficaremos, porém, em apenas uma: tanto numa quanto na outra, predomina a nossa incapacidade de compreender. Segundo Camões, o humano engenho não se estende até tão alto, ou seja, não se pode compreender a máquina, pois não se é passível de se entender a peça-chave do sistema. Para Drummond, por sua vez, não se pode compreender, mas neste caso, talvez seja, pelo excesso de clareza e de brilho: de uma verdade absoluta ou de falsidade alienante. O excesso? Eis aí: *“essa riqueza sobrando a toda pérola, essa ciência sublime e formidável, mas hermética, essa total explicação da vida”*. Mas não se detém nisso. Na continuação do poema de Drummond, como veremos abaixo, uma completa aniquilação da alma se processa, dada a grandeza o esplendor e eficiência prometidos pela máquina

As mais soberbas pontes e edifícios, / o que nas oficinas se elabora, / o que pensado foi e logo atinge / distância superior ao pensamento, / os recursos da terra dominados e as paixões e os impulsos e os tormentos / e tudo o que define o ser terrestre / ou se prolonga até nos animais / e chega às plantas para se embeber / no sono rancoroso dos minérios

Os recursos da Terra dominados, soberbas pontes e tudo o mais em velocidade “superior ao pensamento”. Plantas e animais, assim como as paixões e impulsos, tudo se submete. Tudo embebido no sono dos

minérios: sono letárgico, sem sonhos, pois sem alma; o sono rancoroso. Não há como esquecer Herbert Marcuse no texto do prefácio a *Eros e Civilização*:

Na sociedade afluyente, as autoridades raramente se veem forçadas a justificar seu domínio. Fornecem os bens; satisfazem a energia sexual e agressiva de seus súditos. Tal como o inconsciente, cujo poder destrutivo representam com tanto êxito, estão aquém do bem e do mal, e o princípio de contradição não têm lugar na sua lógica. (MARCUSE, 1972, P. 19)

A Máquina do mundo moderno, talvez também seja circular ou concêntrica – *dá volta ao mundo* – como veremos logo abaixo e suas hierarquias ardilosamente, como o deus de Camões – nunca se mostram – “ciência sublime e formidável, mas hermética”. E segue-se a descrição da máquina a expandir infinitamente sua grandeza:

*dá volta ao mundo e torna a se engolfar / na estranha ordem geométrica de tudo,
/ e o absurdo original e seus enigmas, / suas verdades altas mais que tantos
monumentos erguidos à verdade;*

A pergunta não se cala: toda a terrível estrutura com sua tremenda força de persuasão será capaz de seduzir o poeta?⁵ Como se vê na sequência do texto, o *eu* lírico começa a reagir, já se preparando para tomar, mais adiante, a atitude mais enérgica.

*Mas, como eu relutasse em responder
a tal apelo assim maravilhoso,
pois a fé se abrandara, e mesmo o anseio,*

⁵ Este ponto é controverso: a maioria dos intérpretes aceitam a atitude do *eu* lírico como não aceitação da “proposta” da Máquina. Em todo caso, há uma minoria para a qual o poeta tende a ceder, se não ao esplendor, ao menos, ao arbítrio da máquina, pois nada haveria a ser feito.

*a esperança mais mínima — esse anelo
de ver desvanecida a treva espessa
que entre os raios do sol inda se filtra*

*e como se outro ser, não mais aquele
habitante de mim há tantos anos,
passasse a comandar minha vontade*

Neste momento, o poeta reluta, luta contra a coisa, contra aquela força impelindo ao apagamento de si, ao “sono dos minérios”, enfim, a ser, também ele, coisa. No livro *A Rosa do povo*, de 1945 já dizia: *mas eu não sou as coisas e me revolto. Tenho palavras em mim buscando canal, são roucas e duras, irritadas, enérgicas, comprimidas há tanto tempo, perderam o sentido, apenas querem explodir.*

Enfim, toda tensão provocada pelo encontro inusitado, ao mesmo tempo, opressivo e sedutor, com algo tão poderoso, grande e alto, deve caminhar para o desfecho ainda em aberto. A proposta se desenha irrecusável: tudo aquilo tão duramente procurado pelo poeta – “*em ti ou fora de ti*”, dizia a máquina –, e mais a “*riqueza sobran-te*” e toda “*explicação o da vida*” apresentam-se agora ao alcance dos olhos e da mão. Jesus de Nazaré não foi persuadido pelas encantadoras promessas do demônio. Ora, mas isso não conta: Jesus era deus. E Drummond tinha dado o recado já em 1930: *Meu Deus, por que me abandonaste? Se sabias que eu não era Deus. Se sabias que eu era fraco.* Ainda no campo da sedução, recorde-se Ulisses: ele também não se deixou levar pelo canto das sereias. Contudo, sabemos bem o porquê. A Drummond, não sendo ele deus nem tendo a prerrogativa de tapar ouvidos e olhos, resta lutar. E essa luta, embora parecida com a outra – a luta com palavras – possui caráter distinto. No poema chamado justamente *O Lutador*, do livro *José*, de 42, Drummond escreve: *Lutar com palavras / é a luta mais vã. Entanto*

lutamos / mal rompe a manhã. Mas a máquina é mais capciosa; reúne em si todas as técnicas das sereias e toda a artimanha do demônio, e, sobretudo, seu poder de alienar, de controlar desejos e vontades: é como se houvesse um ser alheio tomando decisões em nome do Eu; o eu lírico ou qualquer outro. “*não mais aquele habitante de mim há tantos anos*” diz o poeta”. E a estrofe termina explicando claramente o poder da estrutura maquínica: é como se ela “passasse a comandar minha vontade”

*baixei os olhos, incurioso, lasso,
desdenhando colher a coisa oferta
que se abria gratuita a meu engenho.*

Enfim, a decisão está tomada: baixar os olhos e desdenhar da Máquina, de tanta promessa fácil e de tanta claridade objetiva e gratuita. Baixar os olhos não significa atitude humilde. Desdenhar requer conhecimento de causa e mais ainda convicção. Mas, mesmo convicto, a dificuldade no plano existencial não se deslinda. O Claro Enigma permanecerá. Como, também, prossegue o pessimismo e o ceticismo, tão familiar aos leitores de Drummond. O enigma perdura porque a estrutura – invisível – segue indestrutível. O poema avança em mais duas estrofes. Diante da recusa do poeta, a *Máquina* se mostra imperturbável em seu curso; o poeta também segue seu caminho, “a estrada pedregosa”, mas a ele resta refletir avaliando suas perdas.

*a treva mais estrita já pousara
sobre a estrada de Minas, pedregosa,
e a máquina do mundo, repelida,*

se foi miudamente recompondo,

*enquanto eu, avaliando o que perdera,
seguia vagaroso, de mãos pensas.*

Talvez a questão pudesse ser abordada de modo mais simples: a *Máquina do mundo* não é metafísica, muito pelo contrário, como se viu no prefácio de Marcuse, antes mencionado. A recusa não se dá em plano abstrato – como o da máquina camoniana, pilotada por Deus –, mas no campo político, concreto. Recusar, neste caso, é atitude de um poeta literariamente maduro, filosoficamente cético em relação ao modelo de progresso proposto, enfim, desesperançado e triste com o mundomas, contudo, sem desistir de lutar. Lutar com palavras, que seja.

REFERÊNCIAS

ANDRADE, Carlos Drummond de. *O observador no escritório*; posfácio de Humberto Werneck. 1a ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

ANDRADE, Carlos Drummond. *Nova reunião (23 livros de poesia)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

ARRIGUCCI JR, Davi. *Coração partido*. São Paulo: Cosac & Naify 2002.

BOSI, Alfredo. *O ser e o tempo da poesia*. São Paulo: Cultrix 1977.

_____. *História concisa da literatura Brasileira*. São Paulo, ed. Cultrix 1994.

CAMÕES, Luís de. *Os Lusíadas*. Prefácio de Álvaro Júlio da Costa Pimpão; apresentação de Aníbal Pinto de Castro - 4.a ed. - Lisboa: Ministério dos Negócios Estrangeiros. Instituto Camões 2000.

CANDIDO, Antônio. *Formação da literatura brasileira: momentos decisivos*. Belo Horizonte: Itatiaia 2000.

MARCUSE, H. *Eros e civilização. Uma interpretação filosófica do pensamento de Freud*. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Zahar 1972.

MERQUIOR, José Guilherme. *Verso universo em Drummond*. São Paulo: Ed. Realizações 2012

MOISÉS, Massaud. *História da literatura brasileira* (volume III: o modernismo). São Paulo: Ed Cultrix 2000.

_____ *A análise literária*. São Paulo: Ed Cultrix, 2014.

SANT'ANA, Afonso Romano de. *Drummond, o Gauche no tempo*. Rio de Janeiro: Ed. Record 1992

SANTIAGO, S. (Org.) Carlos & Mário: Correspondência completa entre Carlos Drummond de Andrade e Mário de Andrade. Rio de Janeiro: Bem-te-vi, 2002.

ZAMBRANO, Maria. *Poesia e Metafísica* (tradução de José Bento). Covilhã: Universidade da Beira Interior, 2008.

ZAMBRANO, Maria. *Filosofia y Poesia*. Cidade do Mexico; Fondo de Cultura Econômica 1996.

WISNIK, José Miguel. *Maquinação do mundo: Drummond e a mineração*. São Paulo: Companhia das Letras 2018.

SOBRE OS AUTORES

Alécio Donizete da Silva

Graduado em Filosofia pela Universidade Federal do Paraná (1996) e mestre também em Filosofia pela mesma Universidade. Concluiu o mestrado em (2004), apresentando a dissertação: Rousseau e o Estatuto da Linguagem. É Doutor em Difusão do Conhecimento pela UFBA (Universidade Federal da Bahia) com a seguinte tese: A Razão Poética no ?Grande Sertão: Veredas?: um diálogo entre Guimarães Rosa e Maria Zambrano. Desde maio de 2011 é professor da disciplina de Filosofia e Educação na Universidade Federal do Mato Grosso. Atua nas seguintes áreas: Filosofia e Educação com pesquisas em Rousseau, Anísio Teixeira e Paulo Freire; Ensino de Filosofia com ênfase no conceito de Didática filosófica e na formação de professor; Filosofia latino-americana (onde investiga o conceito de ?alteridade? em Enrique Dussel a partir de diálogo com Emanuel Levinas); Filosofia e Literatura no Brasil a partir das obras de Oswald de Andrade e Guimarães Rosa. email: aleciodonizete.silva@gmail.com

Cândido Moreira Rodrigues

Professor Associado - História Contemporânea - Universidade Federal de Mato Grosso. Pós-Doutoramento em História Contemporânea pela Université Bordeaux-Montaigne. Doutor em História pela Universidade Estadual Paulista (UNESP/SP). É um dos líderes da Rede de Pesquisa História e Catolicismo no Mundo Contemporâneo (RHC) e líder do Grupo de Pesquisa História, Política e Contemporaneidade. Áreas de atuação: História Contemporânea, Catolicismo no Brasil do século XX; Intelectuais e Catolicismo; Direita Francesa.

email: candidomr77@gmail.com

Filipe Ceppas de Carvalho e Faria

Filipe Ceppas é formado em Filosofia pela UnB (1993), possui mestrado em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (1997), doutorado em Educação também pela PUC-Rio (2003). Realizou estágios pós-doutorais na Universidade Paris VIII e na

Unicamp. É professor associado da Faculdade de Educação da UFRJ e trabalha na formação de professores, em especial dos licenciandos em Filosofia, com as disciplinas Prática de Ensino de Filosofia e Didática Especial de Filosofia. É professor do PPGF-UFRJ, onde pesquisa temas relacionados à filosofia contemporânea, ensino de filosofia e educação. Recentemente, tem se dedicado a repensar a filosofia antropófaga de Oswald de Andrade em diálogo com as teorias antropológicas. Atua no Mestrado Profissional do CEFET-Rio (PPFEN), assim como no PROF-FILO (núcleo UFT). Foi coordenador do GT Filosofar e Ensinar a Filosofar da ANPOF, de 2008 a 2012. Coordena atualmente o Laboratório de Ensino de Filosofia Gerd Bornheim da Faculdade de Educação da UFRJ (LEFGB-FE/UFRJ) e o Núcleo de Pesquisa em Filosofia Francesa Contemporânea do Programa de Pós-Graduação de Filosofia da UFRJ (NuFFC-PPGF-UFRJ/CNPq). Participa como membro pesquisador do Laboratório de "Recherche sur la Philosophie Pratique et Appliquée" (L.R.Ph.P.A.) da Universidade do Egeu (Rodes-Grécia), na rede "Philosophie de l'Éducation en Praxis".
email: filcepps@gmail.com

Paulo Margutti

Possui graduação em Filosofia pela UFMG (1967), mestrado em Filosofia Contemporânea pela UFMG (1979) e doutorado em Filosofia pela University of Edinburgh (1992), com tese sobre Wittgenstein. Foi pesquisador 1A do CNPq de 2003 a 2012, tendo inclusive coordenado o Comitê Assessor de Filosofia entre 2010 e 2012. Foi professor da UFMG de 1978 a 2006, quando se aposentou na categoria de titular. Atualmente, é professor titular da FAJE/MG. Tem experiência nas áreas de lógica, filosofia da linguagem e filosofia no Brasil.
email: pmargutti290@gmail.com

Pedro Duarte de Andrade

Professor, Doutor e Mestre no Departamento de Filosofia da PUC-Rio, onde atua na Graduação, na Pós-Graduação e nas Especializações em "Arte e Filosofia" e "Escritas Performativas". Bolsista de Produtividade em Pesquisa do CNPq e Pesquisador do Programa Jovem Cientista do Nosso Estado da Faperj. Ocupou, no Pós-doutorado, a Cátedra Fulbright de Estudos Brasileiros na Universidade Emory (EUA, 2020). Responsável por parceria institucional entre a PUC-Rio e a Universidade Nova de Lisboa (Portugal, desde 2020). Foi Professor Visitante na Universidade Södertörns (Suécia, 2012) e Pesquisador Visitante na Universidade Brown (EUA, 2004/2006). É autor dos livros "O ensaio como narrativa" (Oca, 2021 - Portugal); "A pandemia e o exílio do mundo" (Bazar do

Tempo, 2020); "Tropicália" (Cobogó, 2018); "A palavra modernista: vanguarda e manifesto" (Casa da Palavra, 2014); e "Estio do tempo: Romantismo e estética moderna" (Zahar, 2011). Organizou o livro "Objeto não identificado: Caetano Veloso - 80 anos" (Bazar do Tempo, 2022). Tradutor dos livros "Pensar sem corrimão" e "Liberdade para ser livre", de Hannah Arendt (Bazar do Tempo, 2021 e 2018). Co-autor, roteirista e curador da série de TV "Alegorias do Brasil", junto com o diretor Murilo Salles (Canal Curta!, 2018). Curador, junto com a escritora Tatiana Salem Levy, da Seção "Arte, Autonomia e Política" da Revista Pessoa (<https://www.revistapessoa.com>). Editor da revista "O que nos faz pensar", do Departamento de Filosofia da PUC-Rio. Líder do Grupo de Pesquisa no CNPq sobre "Arte, Autonomia e Política", do qual é Coordenador no Programa Institucional de Internacionalização da Capes (PRINT). Ex-Coordenador e membro do Grupo de Trabalho em Estética da ANPOF. Membro da Sociedade Portuguesa de Filosofia (SPF), da Brazilian Studies Association (BRASA) e da Associação Brasileira de Estética (ABRE). Ênfase de pesquisa em Estética, Filosofia Contemporânea, Cultura Brasileira e História da Filosofia. email: p.d.andrade@gmail.com

Rodrigo Marcos de Jesus

Professor de Filosofia na Universidade Federal de Mato Grosso/UFMT. Doutor em Educação pela Universidade Estadual de Campinas. Mestre em Filosofia da Religião pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia de Belo Horizonte e licenciado em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais. Coordenador do Curso de Graduação de Filosofia Licenciatura da UFMT. Professor do PROF-FILO (Mestrado Profissional em Filosofia), núcleo UFMT. Integrante da Rede de pesquisa História e Catolicismo no Mundo Contemporâneo, do Grupo Studia Brasiliensia, do Grupo FIBRA (Grupo de Estudos de Filosofia no Brasil/FAJE) e da AFYL (Associação de Filosofia e Libertação - seção Brasil). Foi Coordenador de área do Programa Institucional de Bolsa de Iniciação à Docência/PIBID Filosofia (2012-2017). Exerceu docência na Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUC-MG) e na Faculdade de Educação da Universidade Federal de Minas Gerais (FaE/UFGM). Tem experiência e publicações nas áreas de Filosofia e Educação. Áreas de atuação: Filosofia em geral; Educação; Ensino de Filosofia; Filosofia Brasileira; Filosofia da Religião; Ética.

email: rodrigomarcosdejesus@yahoo.com.br



A Editora Fi é especializada na editoração, publicação e divulgação de produção e pesquisa científica/acadêmica das ciências humanas, distribuída exclusivamente sob acesso aberto, com parceria das mais diversas instituições de ensino superior no Brasil e exterior, assim como monografias, dissertações, teses, tal como coletâneas de grupos de pesquisa e anais de eventos.

Conheça nosso catálogo e siga as nossas páginas nas principais redes sociais para acompanhar novos lançamentos e eventos.



www.editorafi.org
contato@editorafi.org