

José Maurício de Carvalho
Prof. Titular do Departamento das Filosofias e Métodos da Fundação de Ensino Superior
de São João del-Rei - FUNREI

A VIDA É UM MISTÉRIO:
**Contribuição de José Severiano de Rezende à doutrina
tradicionalista**

Editora UEL

Carvalho, José Maurício de. *A vida é um mistério: contribuição de José Severiano de Rezende à doutrina tradicionalista*. Londrina: CEFIL, Ed. UEL, 1999.

ISBN

1. Filosofia Brasileira - História da filosofia.

ISBN
Depósito legal na Biblioteca Nacional
Impresso no Brasil / *Printed in Brazil*
1999

O contrário é o que se dá, porém. O talento verdadeiro, ainda quando se eleva e refulge nas radiações do gênio, não repele, nunca repeliu a fé; as letras, por mais esclarecidas que sejam, ainda mais a enobrecem e realçam pelos séculos afora; e a ciência, como a irmã serviçal, vai sempre de braços dados com a fé, com ela estuda, com ela trabalha, com ela combate, com ela triunfa, e, sem ela, apenas fica sendo aquela ciência tímida e intumesciente (...). O que é verdade é que todos os grandes talentos e todos os grandes caracteres pertencem ao catolicismo, e onde quer que se encontrem reunidos, num indivíduo, talento e caráter, é matemático que nele tudo quanto é mister para ser católico.

José Severiano de Rezende (*Eduardo Prado*)

Mefistófele

Eras que o pó cobriu de um sono rude e opaco,
Trazem, do tempo vão, sombras turvas de amantes,
E eis porque tremo, e inquiri o ermo lúgubre, e estaco,
Nas furnas mortas, onde há sigilos errantes.

O antro reza orações e eu, sentindo-as, aplaco
as tentações que o mal me punha na alma dantes
E a treva muda sopra ao meu ouvido fraco
Um nome que fremiu nos séculos distantes.

Nome oculto, nem sei se existiu para o mundo,
Porque ela aqui baixou na agrura dos cilícios
E viu que o instinto é mau, o homem vil, o ouro imundo.

Nome que o ideal ungiu contra todos os vícios
Deixa abrir-se ao meu sonho, ébrio de amor fecundo,
O esplendor dos teus céus e dos teus precipícios.

José Severiano de Rezende (*Mistérios*)

Penso nesta atualidade ignara e fátua, em que a Ciência é um catálogo de hipóteses e um repertório de monomanias e admiro os Magos(...). Esses, sim, possuíam a Ciência; iniciados no mistério das coisas, os Magos eram sábios que conheciam as leis do céu e os arcanos da terra.

José Severiano de Rezende (*O meu Flos Sanctorum*)

Aos Doutores Ubiratan Borges de Macedo e Tiago Adão Lara, estudiosos do pensamento católico e do tradicionalismo brasileiro.

À Academia de Letras de São João del-Rei, criando cultura e resgatando o exame dos autores são-joanenses.

À Academia Mantiqueira de Estudos Filosóficos (Barbacena), vivendo e pensando a humanidade do homem neste final de milênio.

SUMÁRIO

Prefácio	7
Nota introdutória	9
Introdução	11
Capítulo 1	
Principais ciclos do tradicionalismo brasileiro	16
1.1. O primeiro ciclo é luso-brasileiro	16
1.1.1. A intervenção pombalina	16
1.1.2. Proposta moral de Pascoal José Melo Freire (1728-1798)	18
1.1.3. O principal representante do tradicionalismo doutrinário é Gama e Castro (1795-1873)	19
1.1.4. A contribuição de Silva Lisboa, Visconde de Cairu	21
1.2. O segundo ciclo	22
1.3. O terceiro ciclo é republicano	23
1.3.1. A separação da Igreja com o Estado	24
1.4. O quarto ciclo é principalmente cultural	29
Capítulo 2	
O movimento tradicionalista	31
2.1. O tradicionalismo em França	34
2.2. O tradicionalismo na Itália	42
2.3. O tradicionalismo na Espanha	43
2.4. Considerações finais	43
Capítulo 3	
A questão acadêmica, uma crítica à escola positivista	46
3.1. O episódio escolástico e o comportamento dos estudantes no dia a dia da escola	48
3.2. O episódio quixotesco cai na imprensa	50
3.3. O debate na imprensa torna-se uma contenda com os líderes estudantis	51
3.4. O desfecho	56
Capítulo 4	
O tradicionalismo político Segundo Severiano de Rezende	61
4.1. O ponto de partida	61
4.2. O catolicismo modelo ou ideal	63
4.3. O catolicismo esclarecido	64
4.4. O catolicismo prático	68
4.5. O catolicismo denodado	71
4.6. A opção monárquica	75
4.7. Considerações finais	79
Capítulo 5	
Mistério e existência, a contribuição de Severiano de Rezende para a doutrina tradicionalista	82
5.1. Proximidade com espiritualismo de Bergson	82
5.2. Existência é mistério	84

5.3. A força da vida acirra o mistério	86
5.4. Entender a força da vida	87
5.5. A triádica essência restaura a harmonia	89
5.6. O amor instaura o compromisso moral	91
5.7. Considerações finais	93
6. Apêndice	
Poemas de José Severiano de Rezende	98
(I - Poemas do Instinto)	
6.1. Impéria	98
6.2. Juventa	98
6.3. A uma mulher adúltera	1
6.4. Inferno interior	102
6.5. Suprema Pugna	102
6.6. Sombra que passa	103
6.7. Vozes interiores	104
(II - Livro da Contrição e da Mágoa)	
6.8. Treno	104
6.9. Cântico à vida	107
(III - Cântico à vida)	
6.10. A Lúcifer	109
(IV - A Lúcifer)	
6.11. Senhor	111
(V - Hino ao homem venturoso)	

Prefácio

Este livro tem um duplo mérito. O primeiro consiste em dar continuidade ao inventário do debate filosófico em Minas Gerais. Nos últimos quarenta anos, a historiografia brasileira consolidou um método de pesquisa que permitiu elaborar as grandes linhas de um quadro evolutivo relativamente completo. O aprofundamento dessa pesquisa exige, sobretudo, que os diversos ciclos antes identificados sejam testados (ou complementados) em cada uma das províncias (e estados). Trata-se de localizar a obra de autores que tenham passado despercebidos nas análises precedentes, bem como de inventariar o debate filosófico em publicações periódicas.

José Severiano de Resende (1871-1931) militou num período histórico em que a cultura brasileira achava-se numa verdadeira encruzilhada, tendo que optar entre duas propostas que se foram tornando cada vez mais nítidas. A primeira seria dar continuidade ao processo de inserção na Época Moderna – de modo mais ou menos amplo e não apenas por um de seus seguimentos, como era o caso do cientificismo que nos fora legado pelo momento pombalino –, em conformidade com a proposta da Escola Eclética, agora desenvolvida e aperfeiçoada pela Escola do Recife, sobretudo na obra de Tobias Barreto (1838-1889). A outra correspondia a capitular diante de alguma das tradições que herdamos de Portugal. Somente o curso histórico iria explicitar precisamente em que consistia aquela herança.

Sob a República, o processo modernizador foi sendo sucessivamente afunilado para, finalmente, reduzir-se ao projeto de desenvolvimento econômico. Os liberais, que passaram a encarnar a modernização em sentido amplo, acabaram fragorosamente derrotados. O embate teórico dominante acabou dando-se entre o que afinal se evidenciou como as duas grandes tradições herdadas de Portugal: o cientificismo e o tradicionalismo. Ultrapassa de muito o período considerado neste livro a crescente simbiose entre essas tradições.

E, assim, chegamos ao que seria o segundo grande mérito do livro: a revisita ao tradicionalismo e identificação da contribuição que Severiano de Resende iria prestar àquele movimento.

José Maurício de Carvalho aproveita a oportunidade para sugerir uma espécie de reordenamento das análises precedentes dedicadas ao tradicionalismo. Identifica quatro ciclos, sendo o primeiro anterior à Independência, isto é, luso-brasileiro. No segundo, a meditação brasileira distingue-se nitidamente da portuguesa. Em Portugal, embora tenha sido inicialmente impulsionado por questões de índole moral – e só subsidiariamente de caráter político – daria preferência ao combate ao liberalismo, sendo o miguelismo o seu principal resultado. No Brasil, avaliando com propriedade as conseqüências desastrosas daquela radicalização (basta ter presente que a propriedade da Igreja acabaria sendo confiscada, por iniciativa de D. Pedro I que nada tinha de radical) a Igreja dá ao tradicionalismo feição eminentemente filosófica. A adesão da alta hierarquia católica ao tradicionalismo político somente ocorreria com a proclamação da República. É o momento de Severiano de Resende. José Maurício de Carvalho aproveita a oportunidade para fixar as características distintivas daquilo que denomina de quarto ciclo, posterior à década de trinta.

Severiano de Resende é nitidamente caudatário do tradicionalismo político, conforme este livro o evidencia. Embora se tratasse da novidade do seu tempo – já que a hierarquia, no Segundo Reinado, dera preferência a formar do lado daqueles que apostavam na estruturação do sistema representativo –, estávamos lidando com uma doutrina relativamente antiga, embora concebida nos tempos modernos. Assim, não residiria neste aspecto o interesse maior no seu estudo.

O que é digno de nota na contribuição do pensador mineiro encontra-se na suposição de que, pela via da introspeção, acabo descobrindo realidades profundas, inacessíveis por outros meios. A par disto, não vota à ciência o desprezo que precedentemente caracteriza a meditação de inspiração católica. Numa primeira aproximação, seria o retorno à perspectiva espiritualista de Maine de Biran (1766-1824), que tanto contribuiu para formar as gerações intelectuais do período imperial. Mais provavelmente, como sugere José Maurício de Carvalho, poderia resultar de eventual contato com o bergsonismo. Severiano de Resende viveria em Paris em duas oportunidades, a primeira nos anos que antecedem a Primeira Guerra e em sua fase inicial. Este de volta ao Brasil, mas quando organiza aquela que viria a ser a sua obra fundamental (*Mistérios*, 1920) estava, definitivamente, na França, onde permaneceria até a sua morte.

Faço votos de que esta nova contribuição de José Maurício de Carvalho seja devidamente apreciada por todos os estudiosos da filosofia brasileira, esperando também que a sua notável capacidade de trabalho seja estímulo a todos os que nos temos devotado à reconstituição de nossa trajetória cultural.

Rio de Janeiro, fevereiro de 1999
Antônio Paim

Nota introdutória

José Severiano de Resende nasceu em Mariana (MG), a 23 de janeiro de 1871, era filho de Severiano Cardoso Nunes de Resende, professor e escritor são-joanense, editor do *Arauto de Minas*, periódico oficial do Partido Conservador no Sexto Distrito Eleitoral de Minas, e de Custódia de Resende. Viveu sua infância e início da adolescência em São João del-Rei (MG), onde desde cedo colaborou nos jornais da localidade. Na adolescência estudou no Liceu Mineiro de Ouro Preto, onde se destacou como aluno brilhante. Concluídos os estudos preparatórios que realizou naquele educandário, dirigiu-se para São Paulo com o objetivo de cursar Direito, o que começou a fazer no ano de 1889. Em 1890, quando era aluno do segundo ano, houve o conhecido incidente envolvendo o Dr. Justino de Andrade, reconhecido mestre que acabou jubilado, tudo indica, por suas simpatias pela monarquia. Severiano defendeu abertamente o mestre e envolveu-se em célebre polêmica na imprensa da época. Desgostoso com os rumos dos acontecimentos, a perseguição ao mestre pelas altas autoridades da República, deixou Santos e voltou para Minas Gerais. Matriculou-se, inicialmente, na Academia Livre de Ouro Preto, porém em março de 1894, com 23 anos de idade, ingressou no Seminário de Mariana. Nesta ocasião teve um conflito público com o pai, que os relatos revelam ter marcado muito Severiano porque ele tinha uma grande admiração pelo pai. Sua rebeldia diminuiu nos anos seguintes. No Seminário foi proibido de escrever poemas e relatos da época revelam que teria queimado vários originais. Ordenado Padre em 18 de dezembro de 1897 trabalhou, primeiramente, em Ouro Preto e Mariana, oportunidade em que dirigiu o jornal *D. Viçoso*. Conflitos na primeira capital do Estado das Minas Gerais trouxeram o jovem padre para São João del-Rei, cidade onde passara a maior parte de sua infância e onde esperava ser melhor compreendido e aceito. Em sua passagem por São João foi capelão da Santa Casa de Misericórdia durante os dois anos que aqui residiu como sacerdote. Novos conflitos o induziram a mudar-se, desta vez para o Rio de Janeiro, onde encontrou antigos colegas, exerceu o jornalismo e passou a freqüentar um círculo de intelectuais. Na capital da República pôde aprimorar sua vida intelectual. É neste período carioca que escreveu *Eduardo Prado e O meu flos sanctorum*, esse último publicado no Porto, em Portugal, no ano de 1908. Na capital levava uma vida exuberante, o que parecia não agradar a hierarquia da Igreja. Foi advertido várias vezes para que mudasse o seu comportamento. E após advertências mais incisivas do então arcebispo D. Joaquim Arcoverde de Albuquerque Cavalcanti (1850-1930), em 1905, foi nomeado o primeiro cardeal brasileiro. Severiano abandonou o sacerdócio e foi viver em Paris como escritor, tradutor e colaborador na folha *Le Brésil*, do *Journal des Nations Américaines*, no qual teve uma coluna semanal de 1929 até sua morte em 1931. Também escreveu dois artigos no *Mercure de France*, na coluna *Lettres Brésiliennes*. Depois de quase uma década em Paris, durante a Primeira Guerra Mundial, em 1915, retornou ao Brasil, residindo algum tempo em Mariana. Naquele momento colaborou com a revista *Vida de Minas*. Pouco depois, regressou novamente a Paris e organizou a sùmula poética que publicou no Porto, em 1920. Este foi seu último livro, intitulado *Mistérios*, que resume o essencial de sua contribuição ao tradicionalismo. Na ocasião em que publicou *Mistérios* revelou que estava preparando outros dois livros: *Idéias e Ideais* e *O livro do sacerdote*, conjunto de estudos de mística experimental. No entanto, nunca os publicou nem foram encontrados os originais destas obras. Ao final da vida fazia retiros espirituais em Paray-le-Monial, conforme noticiou em carta a sua irmã D. Alice Sanzio. Morreu em 14 de novembro de 1931, não sem receber os sacramentos, segundo o testemunho do Padre Natuzzi, jesuíta que o assistiu em seus últimos momentos. Severiano foi sepultado, por providência de sua companheira,

no jazigo da família Gary, em Bram, no Departamento de Aude, ao sul da França. Suas obras principais são: *Cartas Paulistas*. Santos: Diário, 1890; *Eduardo Prado*. São Paulo: N. Falcone e Cia, 1905; *O meu Flos Sanctorum*. Porto: Lello e Irmão, 1908 e *Mistérios*. Lisboa: Aillaud e Bertrand, 1920. Esta última obra foi reeditada pela UFMG em 1971 e *O meu Flos Sanctorum* foi reeditado pela Prefeitura Municipal de São João del-Rei em 1970, ambas as obras publicadas por ocasião das comemorações do centenário de nascimento do pensador. Foram retiradas destes dois últimos livros as referências utilizadas para a composição desta nota.

São João del-Rei, fevereiro de 1999
O autor

Introdução

O tradicionalismo nem sempre mereceu exame meticuloso da parte dos estudiosos da filosofia. Talvez isto se explique pelo fato de os tradicionalistas reservarem à filosofia um papel relativo na compreensão da realidade. No entanto, o movimento não apenas influenciou a filosofia ocidental, sua força se estendeu a outros campos. Isto pede que não o deixemos de lado como se fosse coisa de pouco valor. Há pouco mais de trinta anos Jean Lacroix chamava atenção para o seguinte fato: para entendermos os comportamentos de grande parte da direita francesa, em nosso século, era preciso levar em conta as teses tradicionalistas. Além disto, o estudo do tradicionalismo, explicou, nos ajudaria a melhor avaliar o debate filosófico no século XIX. Foi ainda Lacroix quem demonstrou estar grande parte da denominada reação anticatólica do século XIX influenciada pela identificação apressada entre o pensamento católico e o tradicionalismo. Efetivamente, o pensamento católico não se restringe ao tradicionalismo, embora boa parte dos filósofos de formação católica, pelo menos naquele século, tenha se aproximado do tradicionalismo. As teses tradicionalistas influenciaram muito o pensamento católico até os nossos dias, de modo que não só na vertente mais conservadora da Igreja, mesmo entre os denominados progressistas do catolicismo social, podem-se enxergar características tradicionalistas.

O que é o tradicionalismo? O tradicionalismo é um movimento filosófico com características muito bem conhecidas em nosso tempo: *no plano político* os tradicionalistas são elitistas, historicistas, adversários do liberalismo e preferem a monarquia. Entendem que esse governo, o mais antigo na história da humanidade, é o melhor, embora isto não signifique que sejam defensores do totalitarismo ou apoiem as atrocidades cometidas pelos tiranos. *No plano filosófico* são adversários do racionalismo de Voltaire (1684-1778) e do de Jean Jacques Rousseau (1712-1778), das reformas pombalinas e do materialismo histórico dialético. Aproximam-se do tomismo por respeito à força de seu passado. Defendem o direito natural ainda com base no tomismo e elaboram uma ética pautada em forte apelo emocional. De modo geral, são nacionalistas no sentido de que não se referem a padrões universais senão através das manifestações nacionais, das tradições locais e do folclore. De modo geral, o tradicionalismo revela um organicismo e vitalismo que são marcas típicas do romantismo. Os tradicionalistas costumam dividir os pensadores entre filósofos e religiosos que apostam numa ordem transcendente e os demais que não a consideram. Esses últimos são aqueles que não entendem o fundamento de tudo quanto há, além da razão humana, podendo apenas ser revelado por Deus, entendido como ponto de referência último. A revelação é o caminho pelo qual a razão defronta-se com as grandes verdades da humanidade.

Ubiratan Borges de Macedo, nascido em 1927, valeu-se dos estudos de Karl Mannheim (1893-1947) para aprofundar o entendimento da filosofia tradicionalista. Ele explicou que era preciso diferenciar o tradicionalismo como vertente filosófico-política da simples atitude psicológica de defesa dos costumes de uma sociedade. Podemos encontrar defensores do livre mercado, da razão humana, e dos mais diversos valores modernos como a ciência experimental, o trabalho, a sexualidade, entre aqueles que defendem a manutenção de certos costumes em nível familiar ou nos negócios. Esta atitude psicológica não faz deles tradicionalistas. O tradicionalismo é uma doutrina filosófica e política que faz apologia da antiga ordem medieva como alternativa aos movimentos revolucionários que se espalharam no ocidente a partir do século XVIII, especialmente da Revolução Francesa. Eram, pois, contrários ao liberalismo e adversários das revoluções. Não basta, contudo, ser uma coisa ou outra, é preciso

reagir contra os dois aspectos para estar entre os tradicionalistas. Houve pensadores como Edmund Burke, autor de *Reflexões sobre a revolução francesa* (1790), que eram severos críticos da Revolução Francesa e nem por isto podem ser tomados por tradicionalistas. Melhor é designá-los de conservadores para diferenciá-los dos tradicionalistas.

Tendo por base a distinção acima apresentada, como podemos entender a diferenciação sugerida por Ubiratan Macedo? Ele intentou mostrar que não basta uma atitude de hostilidade às mudanças ou uma preferência pela preservação de certos valores tradicionais para alguém se tornar um tradicionalista. O tradicionalismo é um movimento filosófico e político contrário ao racionalismo moderno, ao espírito revolucionário e ao liberalismo, características, pois, muito bem delineadas. Poderíamos dizer que todo tradicionalista é conservador, mas nem todo conservador é tradicionalista. Esta distinção é fundamental para entendermos as regras do jogo político que se deu durante o período imperial no Brasil.

A distinção acima apresentada parece importante enquanto nos ajuda a entender que no Brasil, durante o império, o Partido Conservador era muito mais aferrado aos valores passados do que o Liberal, defensor da centralização política, mas politicamente foi tão liberal quanto ele.

Entre os estudiosos brasileiros ajudaram a caracterizar o tradicionalismo não só o já mencionado Ubiratan Borges de Macedo, mas também Tiago Adão Lara (nascido em 1930), autor de *Tradicionalismo católico em Pernambuco* (1988), Dinorah D'Araújo Berbert de Castro, *O tradicionalismo em D. Romualdo Antônio de Seixas* (1983), Casiano Cordi, *O tradicionalismo na Velha República* (1984), Anna Maria Moog Rodrigues, *A Igreja na República* (1981) e Francisco Pinheiro Lima Júnior, *Três compêndios de filosofia* (1973). Estes pesquisadores nos auxiliaram a pensar dentro de certo balizamento, que procuramos seguir neste trabalho, a saber: o tradicionalismo é uma corrente filosófica moderna, o movimento se fez presente no Brasil a partir de meados do século passado e atingiu significativa parcela de nossa intelectualidade.

Desde meados do século XVIII a modernização pombalina significou um contato dos intelectuais portugueses e brasileiros com as idéias modernas, especialmente com a ciência experimental e suas regras. A geração pombalina teria confiado que a apropriação do saber, baseado na ciência moderna, seria capaz de mudar o perfil da sociedade luso-brasileira, não apenas arejando os paradigmas de compreensão da natureza, mas também modificando os costumes e melhorando o desempenho econômico da sociedade. Inúmeros trabalhos demonstraram que, se as reformas pombalinas foram suficientes para mudar o perfil da Universidade Portuguesa e abri-la para a ciência experimental, os outros objetivos não foram alcançados. Tivemos oportunidade de revelar em *Caminhos da moral moderna, a experiência luso brasileira* (1995), obra integrante da coleção reconquista do Brasil, que os ideais humanos se formulam na esfera da moralidade e que não podem ser estabelecidos perdendo-se os laços com a filosofia. Revelamos que o desafio maior de nossa intelectualidade parece ser o de constituir uma moral laica e consensual, superando os resquícios do contra-reformismo. José Esteves Pereira, em seus trabalhos *Alcipe e as expressões de poesia didascália e de neotonianismo moral no século XVII* (1993) e *Pensamento filosófico em Portugal, conhecimento, razão e valores nos séculos XVIII e XIX* (1986), denominou de neotonianismo moral a confiança de que o treinamento científico se traduziria em um modelo ideal, com valor ético, possível de ser transmitido através de práticas educativas, inclusive o teatro, sem qualquer fundamentação filosófica. Entenderam os moralistas do período poder, desta forma, modificar a sociedade. Esteves explicou que o resultado não foi o esperado. Também tivemos ocasião de indicar, no livro anteriormente mencionado, que ao deixar intacta a discussão moral proposta pelos contra-reformistas,

os moralistas do pombalismo não conseguiram levar adiante o projeto de alterar os costumes e as práticas econômicas da sociedade lusitana e, por decorrência, a brasileira.

A compreensão de toda esta problemática muito deve a Antônio Paim (nascido em 1927), não apenas porque ele coordenou a maior parte dos trabalhos de pesquisa aqui mencionados, mas porque traçou os contornos do debate que se estabeleceu no Brasil como decorrência da herança pombalina. O esforço para manter a moral católica e simultaneamente abrir-se aos problemas da filosofia moderna, notadamente a necessidade de explicar a questão da liberdade da consciência, explica o sucesso do ecletismo que o filósofo examinou em extensa obra intitulada *Escola Eclética* (1996). No entanto, em outros trabalhos, especialmente na *História das idéias filosóficas no Brasil* (5. ed., 1997) e no *Estudo do pensamento filosófico brasileiro* (2. ed., 1986), ele já comentara os motivos do sucesso do sistema eclético. Entretanto, o ecletismo não se manteve, como ordinariamente ocorre com os sistemas filosóficos que são sempre superados. Maine de Biran criticara o papel secundário que os tradicionalistas atribuíam à filosofia e o fez em nome da autonomia do pensar e da dignidade da pessoa humana. O ecletismo não foi suplantado justamente por causa da fragilidade de sua tematização moral, expressa, no Brasil, pela despreocupação em fundamentá-la da parte de seu principal representante – Domingos Gonçalves de Magalhães (1811-1882) – e, na França, devido à solução proposta por Victor Cousin (1792-1867). A fragilidade do discurso moral do ecletismo propiciou, no Brasil, tanto a retomada da crença na moral científica conduzida, então, pelos positivistas, quanto a reativação da opção tradicionalista.

O que dizer do desenvolvimento do tradicionalismo no Brasil? Acompanhando o que as pesquisas revelaram sobre a evolução do tradicionalismo brasileiro podemos identificar quatro ciclos mais ou menos bem delineados. O primeiro assume a feição luso-brasileira e abrange as décadas imediatas depois de Pombal, em meio à crise geral de que resultou a vinda da Corte para o Brasil. Para compreender este ciclo é importante ter idéia dos rumos do chamado debate contra-reformismo que o precedeu. O seu primeiro articulador foi Pascoal José de Melo Freire (1738-1798) e o principal resultado foi o Miguelismo, que traduz a recusa ao sistema representativo. José da Gama e Castro (1795-1873) tornou-se o principal teórico deste ciclo. Essa posição não durou muito tempo no Brasil em virtude da atuação de Dom Romualdo Antônio de Seixas (1787-1860), que orientou a alta hierarquia da Igreja para apoiar a monarquia representativa. O tradicionalismo assumiu, nesta fase, uma feição filosófica. Estamos, pois, no segundo ciclo. O terceiro ciclo começou com a República. A alta hierarquia da Igreja aderiu ao tradicionalismo político, orientando o melhor de seus esforços para revogar as leis da República: separação entre a Igreja e o Estado, combate ao casamento civil, laicização dos cemitérios, etc. Foi o momento em que a hierarquia da Igreja inclinou-se por um Partido Católico. É justo situar, neste ciclo, José Severiano de Rezende. Sua tematização filosófica e política mostram um personagem da parte inicial deste ciclo republicano. Até 1930 a atuação dos tradicionalistas foi principalmente política, depois da década de trinta emergiu um quarto ciclo com feição abertamente intelectual; nele o problema da fé católica assumiu uma dimensão cultural, revelada na criação de institutos de ensino superior.

Complementando esta referência aos ciclos experimentados pelo tradicionalismo brasileiro, devemos também destacar, na ampliação de nosso entendimento da superação do empirismo mitigado, o trabalho de José Carlos Rodrigues: *Idéias filosóficas e políticas em Minas Gerais no século XIX* (1982). Nesta obra, José Carlos delineou as grandes tendências do debate filosófico ocorrido em Minas Gerais no século XIX. Ele descreveu a tentativa de utilizar o espiritualismo de Storchenau como estratégia

para a superação do empirismo mitigado. Esta parece ser a razão de uma abertura ao espiritualismo entre os pensadores católicos de Minas. A familiaridade com o espiritualismo será importante para entender os rumos teóricos percorridos por Severiano de Rezende.

Como entender o pensamento de José Severiano de Rezende no contexto das idéias tradicionalistas estudadas no Brasil e em Minas Gerais? Não há dúvida de que Severiano adotou um espiritualismo, que foi trabalhado para se aproximar das teses fundamentais do tradicionalismo. Ele desejou utilizar certo conhecimento moderno para justificar o papel da razão e descobrir um sentido para a vida humana. Ao fazê-lo, assim nos parece, seguiu a orientação da hierarquia da Igreja Católica que repudiara a atitude anti-racionalista dos tradicionalistas de primeira hora. No entanto, mesmo adotando um espiritualismo, que hesitaríamos em classificar de tomista, o seu pensamento político é claramente tradicionalista, incorporando as principais teses do tradicionalismo político. Além de sua posição política, suas idéias educacionais francamente anti-positivistas, revelam influência tradicionalista, tomista e da orientação da hierarquia da Igreja Católica.

O principal da contribuição de Severiano de Rezende ao tradicionalismo ficou concentrado no seu livro de poemas intitulado *Mistérios*. Esta obra foi escrita, ou pelo menos organizada em seu período parisiense. Todos os seus outros livros: *Cartas paulistas*, *Flos Sanctorum*, e *Eduardo Prado*, elaborados no Brasil, representam a organização de teses conhecidas do tradicionalismo filosófico e político. O que há inovador em seu livro de poesias é uma formulação espiritualista. De onde ele retirou estas idéias? Não conseguimos chegar a uma conclusão definitiva, deixo o problema em aberto para novos estudos, porém guiei-me pela seguinte hipótese: pareceu-me que uma certa tradição espiritualista entre os mineiros, identificada no estudo de José Carlos Rodrigues, ajuda a explicar uma abertura para o espiritualismo. Houve, conforme nos mostrou José Carlos, uma tradição espiritualista em Minas no século XIX que não pode ter-se perdido completamente.

Devemos considerar, também, que Severiano desejou ficar do lado da hierarquia católica, que desde o Pontificado de Gregório XVI (*Mirari vos e Singulari vos*, de 1832 e 1834) combatiam o fideísmo, posição confirmada posteriormente no Concílio Vaticano I (1869-1870). Sabemos que uma nova leitura do tradicionalismo, temperada pelas advertências da Igreja, ajudou a preparar a Encíclica *Aeterni Patris* (1879) e alimentou o surto tomista do final do século passado e da primeira metade deste século. Neste espírito, Severiano firmou posição em defesa da capacidade de a inteligência humana demonstrar verdades fundamentais na ordem da razão, inclusive da clássica demonstração da existência de Deus. Para assumir este aspecto do tomismo, Severiano procurou valer-se da seguinte estratégia: mergulhando no interior de si, o homem descobre uma ordem e uma harmonia que o universo esconde daqueles incapazes desta jornada interior. Somente após descobri-la em si é que seria possível observar a ordem universal e a harmonia no universo. Esta harmonia era reveladora da presença de Deus, apresentado como fiadora da ordem cósmica. O universo não haveria de possuir uma ordem se uma inteligência superior não o houvesse planejado e criado. O universo é, pois, um testemunho da existência de Deus.

Não se pode desconhecer que os poemas integrantes do livro *Mistérios* foram escritos, ou pelo menos organizados, em um período no qual o pensador viveu em França. Provavelmente, o mergulho no interior do homem partindo do conhecimento científico para chegar ao espírito, trajetória metódica e onde ele mais se afasta do tomismo, tenha acompanhado o surto espiritualista francês capitaneado por Henri Bergson (1859-1941). Esta observação completa a hipótese formulada anteriormente. A tradição espiritualista mineira despertou-lhe para o projeto de Bergson. De fato há

semelhanças bem visíveis entre eles. O filósofo francês elaborou um sistema que repousa sobre a intuição concebida como o único meio de conhecimento e de duração da vida. Bergson retomou a tradição inaugurada por Maine de Biran, partindo da ciência para descobrir o espírito. Há, no pensamento de Bergson, a mesma preocupação de Severiano de libertar a biologia e a vida instintiva do cientificismo positivista. Ele desejou dar à vida um significado mais que materialista e atingir um sentido nitidamente espiritualista na existência humana. Há também a referência a Blaise Pascal (1623-1662), presente no pensamento de Severiano e no de Bergson. A referência a Pascal foi usada, por ambos, com o intento de combater o evolucionismo em nome de um impulso vital, expressão metafísica de toda a realidade. Bergson entendeu existir uma essência interna nos seres, uma dimensão íntima que não seria descoberta pela inteligência voltada para fins práticos, o que seria, contudo, revelada pelo conhecimento concreto e absoluto (intuição). Seria esta proximidade com Bergson o que explicaria o percurso espiritualista de Severiano? A força da tradição espiritualista de Minas favoreceu esta aproximação com Bergson? Difícil responder de modo conclusivo, mas há boas razões para acreditar em ambas as assertivas que tomei como hipótese neste trabalho.

Construindo as bases do seu espiritualismo, Severiano cuidou de acondicioná-lo às posições clássicas do tradicionalismo, eis aí o principal de sua contribuição. Os temas tradicionalistas abordados são: visão orgânica da sociedade, preferência pela monarquia entendida como uma forma natural de governo muito mais adequada à nossa realidade nacional, defesa da doçura do exercício da autoridade governamental que assumia a feição paterna ou a forma do Estado benevolente, repúdio às mudanças históricas processadas através de revoluções e golpes, como ocorreu na implantação da República; ridicularização das tentativas republicanas de organizar a sociedade civil, condenação da confiança positivista numa razão que excluía a fé, combate à epistemologia positivista que reduzia a realidade ao dado sensorial; defesa da Igreja Católica como baluarte da moral sem a preocupação de realizar, neste campo, um exame racional dos problemas, adoção do modelo de vida dos santos como paradigma moral, escorando-se, portanto, no emocional.

O texto que se segue foi organizado do seguinte modo: no primeiro capítulo procuramos caracterizar os principais ciclos do tradicionalismo brasileiro, no segundo examinamos as principais teses do tradicionalismo filosófico, bem como indicamos as singularidades assumidas pelo movimento em alguns dos principais países europeus, no terceiro acompanhamos o episódio que ficou conhecido como questão acadêmica, episódio que culminou com o afastamento do magistério do Dr. Justino de Andrade, no quarto apresentamos as teses políticas de Severiano. O quinto e último capítulo, o mais representativo das inovações propugnadas por Severiano, foi dedicado ao exame de suas contribuições ao tradicionalismo.

Capítulo 1

Principais ciclos do tradicionalismo brasileiro

1.1. O primeiro ciclo é luso-brasileiro

1.1.1. A intervenção pombalina

Portugal viveu de modo muito singular a herança deixada pela filosofia medieval. Joaquim de Carvalho referiu-se ao período que vai de Pedro da Fonseca ¹(1528-1597) até o momento da intervenção pombalina com o nome de Segunda Escolástica. Esta distinção é muito importante, conforme assinalou Antônio Paim, porque permite distinguir

a grandiosa sistematização empreendida por Tomás de Aquino no século XIII sem lhe atribuir a condição de simples prolongamento da chamada escolástica decadente dos séculos XIV e XV. Ao mesmo tempo torna patente que não se esgota com a escolástica barroca (1550-1650), assim batizada por Ferrater Mora para ressaltar a peculiaridade desta primeira fase da Contra-Reforma, cuja influência sobre a filosofia moderna já foi comprovada à saciedade (Paim, 1984:206).

As sucessivas gerações de contra-reformistas haviam continuado o debate aberto pela moral tomista, tendo como referência que as virtudes esperadas levariam à salvação. Neste modelo ético o “fim maior do homem é a perfeição, esta contém em si a verdadeira felicidade” (Pacini, 1979:118). Pudemos identificar pelo menos três gerações diferentes que deram a essa interpretação ética uma tonalidade muito singular. A primeira procurou inseri-la na preocupação renascentista, atribuindo-lhe um sentido humanista que contribuiu para abrandar o rigor das máximas medievais. Contudo, na medida em que o racionalismo construtivista se sobrepôs ao jusnaturalismo escolástico, a discussão moral voltou-se quase exclusivamente para o projeto restrito, destinado ao controle de qualquer efeito não intencional da conduta, ou melhor, a anunciar que a “conquista da virtude na terra seria um requisito essencial à obtenção da paz interior após a morte” (Paim, 1992:14). O propósito moral perdeu em amplitude de horizontes. A evolução do debate moral entre o que denominamos de primeira e segunda geração indica um sentido preciso. Os moralistas da segunda geração tentaram abafar a espontaneidade da vida em nome de uma racionalização do fenômeno humano. O que representava para Aristóteles² (384-322 a.C.) vida interior e para René Descartes³

¹ - Pedro da Fonseca, teólogo jesuíta e filósofo português, nasceu em Cortiçada, próximo a Crato em 1528 e morreu em Lisboa no ano de 1599. Foi um lógico de destaque. Autor de *Comentários aos livros de metafísica de Aristóteles, o estagirita*, obra escrita em latim.

² - Aristóteles, filósofo grego, nasceu em Estagira no ano de 384 a C. e morreu na cidade de Eubéia no ano de 322 a C. Foi preceptor de Alexandre, o Grande. Seu sistema filosófico mostra a natureza como um imenso esforço de elevar-se das coisas até o pensamento. Escreveu uma vasta obra abordando diferentes campos do saber humano como lógica, política, história natural, metafísica. Seu pensamento influenciou Santo Tomás de Aquino. Suas obras fundamentais são: *Organon*, onde elaborou as bases da chamada lógica formal, *Ética a Nicômaco*, onde estruturou o seu eudemonismo e desenvolveu a idéia de justo meio, *Retórica*, *Poética*, *Política*, *Física e Metafísica*.

³ - René Descartes, filósofo, matemático e físico francês, nasceu em Touraine, França no ano de 1596 e morreu em Estocolmo em 1650. Descartes foi militar e lutou em várias guerras na Europa. São atribuídas a ele a criação da geometria analítica e a descoberta dos princípios da ótica geométrica. Sua física mecanicista e a teoria dos animais-máquinas assentaram as bases da ciência moderna. Suas obras fundamentais são: *Princípios de filosofia* (1644), *As paixões da alma* (1649), *Regras para a conduta do espírito* (1628), *Discurso do método* (1637). Nestes últimos livros desenvolveu um método de investigação e uma metafísica

(1596-1650) é fenômeno passivo do espírito, foi condenado como sinônimo de rebeldia. As paixões confundiam o homem e alteravam o seu propósito. Os contra-reformistas, notadamente os da segunda geração, foram primorosos na demonstração do que significa a renúncia das coisas do mundo. Depois deles há todo um esforço para demonstrar que a existência humana teria um sentido, mesmo que tendo para tanto de se valer de uma inserção no projeto político de seu povo. Se a vida humana individual continuava sem uma razão maior do que a obtenção da salvação, o esforço de aprimoramento humano tinha como finalidade o desenvolvimento do Estado⁴. É neste contexto que situamos a ética pombalina.

A ética pombalina já foi bastante estudada. Não há dúvida de que ela patrocinou um tipo de concepção científica que enfrentou a metafísica tomista articulada pelos jesuítas⁵, encerrando a mencionada Segunda Escolástica. Vamos olhar o pombalismo, a seguir, especialmente por seu conteúdo ético. Pombal entrou na discussão sobre o significado da riqueza. Seria ela um mal, uma ocasião de pecado ou apenas ruim pelos seus efeitos? Ele escolheu essa última alternativa. Era exatamente esta a postura dos primeiros contra-reformistas. Pombal apenas deu uma linguagem mais moderna ao conceito de razão de estado, mediatizado pela idéia de progresso que o iluminismo francês colocara à disposição dos novos tempos. Além disso, reconsiderou o princípio herdado do aristotelismo de que o bem do estado é preferível ao individual, no que acompanhou Frei Heitor Pinto. Também propugnou um modelo de estado, igualmente postulado pelo mesmo sacerdote e pelo Frei Amador Arrais, para quem era o rei a cabeça e o povo os membros. Insistiu na benignidade da ação da autoridade e na justiça desta mesma autoridade de modo absolutamente idêntico ao utilizado pelo Frei Amador Arrais. Atribuiu à justiça e ao bem comum, citando Aristóteles, o papel de objetivos da ação governamental, como fizeram os mesmos contra-reformistas, defendeu os pobres contra a ação dos ricos, tese também cara a Amador Arrais e Heitor Pinto. Este último entendera que a essência divina era o fundamento da justiça, logo o objetivo da ação do príncipe era tirar os vícios, plantar virtudes, reformar costumes e melhorar vidas.

Como suporte teórico desta disputa, Pombal retomou a tese do direito natural nela distinguindo o papel da razão humana e da verdade revelada. Este conceito de natureza humana foi buscado nas teorias pufendorffio-wolfiana, em voga no momento, mas se sustentava, em última instância no tomismo. A prova disto é a hierarquia dos valores do homem, primeiro para com ele próprio, depois para com os outros homens e finalmente para com Deus, seguindo o mesmo esquema proposto por Santo Tomás de Aquino (1225-1274).

Assim, apesar da importância da introdução da ciência moderna, e por consequência de uma espécie de newtonianismo moral⁶, o que fica evidente foi que o

que marcam uma decisiva mudança. Seu método lhe permitiu afastar-se das conclusões da escolástica, definindo uma clara lógica da dedução que vai do simples ao mais complexo. *Meditações metafísicas* (1641), na qual constrói a metafísica seguindo o seguinte método: parte-se da dúvida metódica abandonando todo conhecimento sem sustentação, deixando apenas a certeza do pensamento dubitativo. Daí deduz a própria existência daquele que pensa.

⁴ - Para um aprofundamento maior deste debate moral pode-se ter como referência o livro *Caminhos da moral moderna; a experiência luso-brasileira*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1995 e o artigo *Meditação sobre os caminhos da moral na gênese do tradicionalismo luso-brasileiro*, publicado na revista *Cultura*, 2 (10): 75-90, 1995. Lisboa, UNL.

⁵ - Cf. LIZ TEIXEIRA, António Ribeiro. Curso de direito civil português ou comentário às instituições do Senhor Pascoal José de Melo Freire sobre o mesmo direito. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1848.

⁶ - 6. A idéia de newtonianismo moral foi desenvolvida por José Esteves Pereira para indicar uma confiança no aprimoramento moral das pessoas advinda da implantação da ciência moderna e da prática da

Marquês não alterou o propósito da moral contra-reformista. Ele estabeleceu uma ponte com a primeira geração de contra-reformistas, banindo apenas o afunilamento do debate ou distorção promovida pela segunda geração. A reforma esteve longe de eliminar a herança contra-reformista. Ao contrário, Pombal pareceu acreditar que as mudanças decorriam da incorporação do utilitarismo cognitivo e hábitos econômicos desenvolvidos pela nova fidalguia formada na mentalidade cientificista. Assim permitiu que uma nova leitura do direito natural como produto da razão fosse usada na defesa dos antigos ideais, ensejando o aparecimento do tradicionalismo. Cuidaram os moralistas do pombalismo, especialmente Bento José de Souza Farinha (1740-1820), de resguardar a fundamentação divina do direito natural. Conceberam a justificativa para o ideal moral contra-reformista ficar intacto, tanto no que se referia à definição da ética pelo caráter eudemonista, como na condenação das ações espontâneas das quais resultavam a ambição, deleite e avareza, isto é, riqueza e sexo.

1.1.2 Proposta moral de Pascoal José de Melo Freire (1728-1798)

A insuficiência da ética pombalina exigiu que fosse retomada a questão do sentido da vida terrena, ainda que, para justificá-la, subordinando-a a um projeto transcendente. No entanto, era preciso fazê-lo com uma argumentação capaz de se impor e fazer frente à filosofia moderna. Na proporção em que o significado da liberdade, como realidade efetiva de optar, foi recuperado teoricamente, redirecionou-se a preocupação ética. Entendeu-se, então, o ser do homem como o resultado da avaliação constante da memória coletiva. O filósofo foi o articulador de uma visão do tempo como algo mais do que mera seqüência numérica, anunciando que a obrigação moral progride em direção a uma forma. Melo Freire, através da análise histórica, procuraria explorar o esforço humano de avizinhamo com Deus. Trata-se de superar a finitude humana pela infinitude de um apelo transcendente.

Espraiando-se da moral para a política, como fizeram os contra-reformistas da primeira geração inspirados no aristotelismo tomista, Melo Freire procurou dar um ordenamento jurídico ao edifício legal pombalino, reconstituindo o significado da inspiração metafísica que fundamenta a primazia do absoluto e a preponderância do bem. Ao fazê-lo deu uma significação própria ao vínculo entre a moral e a jurisprudência, contrariando a solução kantiana e dos liberais de modo geral. Para ele a codificação legal exprimiu a universalidade do fenômeno moral, além de preservar a liberdade concreta. A meditação melo-freiriana deposita na lei o ser do homem. Toda a sua vida social e cultural ali se concretiza.

Segundo Melo Freire, os códigos garantem a liberdade do homem e a objetividade da moral. Ele colocou a gênese da liberdade pessoal e a objetividade da moral na história nacional e não na consciência subjetiva. O peculiar foi que para ele esse processo adquiriu um significado moral, pois do mesmo modo que a consciência singular atua na criação das normas éticas, os códigos constituem uma razão coletiva. Essa consciência coletiva dos valores não é algo que se consolide abruptamente e nem se compara a um produto material, que depois de pronto pode ser integralmente transmitido às gerações seguintes. As idéias e valores como produção espiritual não podem ser entregues em si mesmos, constituindo um extrato histórico que precisa ser conservado, organizado e aprimorado. Desse modo, a consciência nacional recupera

metodologia experimental. Para um conhecimento mais detalhado leia o artigo de Esteves Pereira intitulado *Alcipe e as expressões de poesia didascálica e do neotonianismo moral no século XVIII* publicado em *Cultura*. 7: 11-24, 1993. INL, Lisboa.

para si os valores, feitos heróicos que ela própria criou. É a maneira melo-freiriana de entender as teses do idealismo alemão de Fichte e de Hegel. Do primeiro retomou a idéia do processo de elaboração da consciência como resultado da recuperação de um algo de si posto por ela própria e do segundo o caráter histórico desse processo.

Em nome da organicidade da consciência coletiva, ele combateu a noção de pacto social, que é a base de uma moral laica e negociada, assumindo o anti-contratualismo e justificando a autoridade do monarca pela divina. Melo Freire retornou, no espírito do pombalismo, às teses dos primeiros contra-reformistas. Acrescentou à justificação daqueles padres moralistas o fato de que o monarca representava os altos valores da nação, cuja independência se fez por conquista e sangue. Está em evidência a idéia de que no estado natural unem-se os homens para compor a sociedade pela progressiva incorporação da família, da propriedade e do estado. É, portanto, o mesmo tema de Robert Filmer (1588-1653) e Thomas Hobbes⁷ (1588-1679), mas sua inspiração primeira eram os contra-reformistas, além da volta ao direito tradicional. Nestas fontes se baseou Melo Freire para contradizer o naturalismo hobbesiano, segundo o qual “o homem é o lobo do homem” (Hobbes, 1988), razão pela qual em seu estado natural a sociedade humana era tipificada por uma guerra generalizada de todos contra todos. A lei como produto da razão de todo o povo era a expressão da vida. O processo de racionalização da cultura evoluiu e ganhou um tratamento sistemático sob influência do hegelianismo.

Melo Freire não somente dera um sentido ético ao direito, mas esforçou-se para racionalizar as instâncias jurídicas, realizando um trabalho magistral para resolver a problemática colocada pela última geração de contra-reformistas. O ponto essencial foi a procura de estabelecer as condições de liberdade retiradas da vida concreta e histórica do povo lusitano, considerada ocasião privilegiada para o estabelecimento do significado temporal da vida. Nesse projeto há a intenção de preservar as virtudes da moral contra-reformista, o domínio pelo indivíduo das paixões e a conquista da felicidade depois desta vida, tema central da ética contra-reformista. No entanto, a argumentação empregada era moderna e fica claro o propósito em justificar, de modo racional, o sentido da vida terrena.

O Código de Melo Freire indicou o caminho para vários tradicionalistas, o eixo teórico foi a ênfase na ação do homem no mundo, trazendo à tona a reativação do arquétipo nacional. Ficou intacto o eixo moral herdado do contra-reformismo, ainda que ele tivesse sido adaptado para propiciar a preservação da liberdade individual e a separação institucional da Igreja e do Estado.

1.1.3 O principal representante do tradicionalismo doutrinário: José da Gama e Castro (1795-1873)

Gama e Castro pode ser considerado o autor mais importante deste ciclo, pois formulou um projeto político conhecido como Miguelismo. Herdando algumas teses desenvolvidas pelos moralistas do pombalismo, ele elaborou um projeto filosófico e político consistente.

⁷ -. Thomas Hobbes, filósofo inglês, nasceu em Wespport, Malmesbury no ano de 1588 e morreu em Hardwich Hall em 1679. Como preceptor de uma família rica viajou por toda a Europa, tendo contato com a obra dos principais pensadores de seu tempo. Escreveu: *Elementos de lei natural e política* (1640), uma grande obra dividida em três seções: sobre o corpo, sobre o homem e sobre o organismo social e político; *De cive* (1642), cujo material utilizou para escrever sua obra mais conhecida, o *Leviatã* (1651). Publicou também *De corpore* (1655) e *De homine* (1668).

O eixo principal do pensamento de Gama e Castro é uma filosofia da história que trabalha a idéia de conhecimento imediato e tradição. Para ele a humanidade viveu desde tempos muito remotos um lento processo de aprendizagem sobre as formas de organização social e política. Essa experiência acumulada tinha uma justificativa racional que completava a matéria de exame e reflexão possível de ser elaborada em nível individual. Foram as lições lenta e dolorosamente aprendidas no correr do tempo que livraram a humanidade da bestial selvajaria em que se encontrava em tempos remotos. Por detrás deste processo de elevação moral estava a mão de Deus, uma presença constante e providencial que corrigia os abusos da humanidade, ora infundindo-lhe medo, ora estimulando a associação e o respeito às normas, ora apontando-lhe as vantagens da aplicação da justiça.

Tiago Lara percebeu neste modo de Gama e Castro olhar o desenvolvimento histórico a influência, ainda que distante, de Giambattista Vico⁸ (1668-1744) Por que motivo chegou a tal conclusão? Porque observou que o recurso de valer-se da tradição correspondia ao esforço de fazer uma interpretação racional do curso histórico, desenvolver um método que não era oposto ao esforço moderno, embora também não significasse um abandono da referência última a um princípio fundante da ordem universal: Deus. No sentir de Gardiner, este fora justamente o propósito de Vico ao interpretar, de modo singular, a idéia de Providência divina. Para o filósofo italiano era necessário reconhecer o papel assumido pela Providência que se manifestava sob a forma de natureza. Era ela que conduzia o homem. Cabia

à idéia de Deus o papel de refrear a ávida natureza do homem primitivo através do medo que inspira. O movimento das concepções imaginativas para os racionais; das condições fundadas sobre princípios de justiça; da aceitação do privilégio para o reconhecimento do direito – que na opinião de Vico se exemplifica em todas as nações – pode ser considerado de modo semelhante (Gardiner, 1984: 15).

Como Gama e Castro desenvolveu suas idéias? Ele retomou a idéia proposta por Melo Freire, pelo Marquês de Penalva (1754-1818) e, não só por eles, de que explicar a origem da vida social utilizando-se da idéia de um pacto social era uma fantasia. A natureza do homem o levava a associar-se, como também fazem as formigas e as abelhas, naturalmente. Explicou que a forma de governo natural, desde a antiguidade, era a monarquia e que esta somente foi substituída, em algumas sociedades, com o uso da força e para atender a certos princípios pouco justificáveis. Cabia às sociedades elaborar as leis e regulamentar a relação natural entre o príncipe escolhido para dirigi-la e a sociedade em geral. Explicou este aspecto Reis Torgal nos seguintes termos:

As relações entre os diferentes membros da sociedade não se fizeram, apareceram já feitas: de uma parte um chefe para governar; da outra membros para obedecer; no primeiros direitos indefinidos, nos outros obrigações determinadas (Reis Torgal, 1973:151).

Como o próprio Melo Freire já o fizera, Gama e Castro condenou o processo revolucionário. Este fora um ponto comum e muito forte que uniu os tradicionalistas que olhavam com horror os acontecimentos na França revolucionária. Entenderam ambos que a história avança cumprindo um plano bem definido, baseado numa racionalidade maior que dirigia os acontecimentos da história. Gama e Castro deu-se conta de que

⁸ - 8. Giambattista Vico, historiador e filósofo italiano, nasceu em 1688 na cidade de Nápoles e lá morreu no ano de 1744. No seu trabalho mais conhecido *Princípios de uma nova ciência relativa à natureza comum das nações* (1725), distinguiu, na história dos povos etapas bem definidas de desenvolvimento. Nomeou-as de idade divina, idade heróica e idade humana.

esta interpretação do curso histórico exigia uma explicação do motivo pelo qual as revoluções se instauravam. Como justificar a presença das revoluções no meio de um processo cuidadosamente elaborado e dirigido por Deus? Ele explicou que se tratava de um castigo de Deus, ou melhor, de uma forma de ensinamento. Tratava-se de uma estratégia pedagógica de educação da humanidade, do mesmo modo que Deus em outras oportunidades se valera do medo para instigar os homens a se reunir e a adotar certos padrões de comportamento, valia-se, de vez em quando, das revoluções para mostrar-lhes qual seria o resultado das mudanças bruscas no plano que Ele dirigia cuidadosamente séculos afora. Desta forma, pensava Gama e Castro, a monarquia, após o embate revolucionário, seria restaurada, pois passado o calor do combate podia a razão voltar a funcionar de modo sereno. Estas considerações não podiam deixar de reconhecer que era a monarquia a forma de governo que mais benefícios trazia à humanidade. Gama e Castro não acreditava que a monarquia absoluta tivesse sido para sempre eliminada da história de Portugal e apostava seriamente na sua restauração. A lei que regia a história era a da evolução lenta e gradual e não a das revoluções. O resultado destas últimas não podia prevalecer de modo definitivo. Conforme explicou Tiago Lara:

A revolução não pode ter o destino da história. A Providência Divina pode soltar as rédeas e deixar a história caminhar a galope, mediante o processo artificial que é a revolução, mas, logo, voltará a puxá-las e o cavalo voltará à sua marcha natural. O natural é a evolução (Lara, 1988:71).

Cada povo, independente de passar por momentos mais ou menos turbulentos, encontrará com o passar dos anos a sua forma natural de organização que a história se encarregará de reconstituir. Enquanto a irracionalidade governar muitos males virão, mas ela não ficará durante muito tempo, aos poucos a calma e a racionalidade se imporão. Gama e Castro pôde, deste modo, apostar numa razão coletiva, histórica, que se sobrepunha à razão individual e às suas justificativas.

1.1.4. A contribuição de Silva Lisboa, Visconde de Cairu

Cairu tem grande importância como um dos primeiros estudiosos do liberalismo no Brasil. Durante um certo tempo “esteve seguro do caráter ético-normativo das doutrinas econômicas a cuja divulgação dedicou o melhor de suas energias” (Paim, 1998:237). Seus estudos da obra de Adam Smith⁹ (1723-1790) tiveram ampla repercussão na sociedade brasileira e não podem ser menosprezados. No entanto, os acontecimentos de sua maturidade fizeram dele um simpatizante do anti-liberalismo de Roma, tornando-se, então, defensor da monarquia, o que não foi levado adiante pelos tradicionalistas do ciclo seguinte graças à atuação de D. Romualdo, que será examinada no item seguinte.

Ainda que não se considere o Visconde como um tradicionalista típico, estando ele, conforme observou Paim, “entre os que souberam antever que se impunha buscar a nova Lei da Cidade” (idem:240), parece-nos importante mencionar sua discussão moral, porquanto ela iria apontar na direção mais tradicional em política. O entendimento do debate de Silva Lisboa ajudará a dimensionar melhor a contribuição de D. Romualdo, que iniciou um outro ciclo do tradicionalismo brasileiro.

⁹ - Adam Smith, economista e moralista escocês, nasceu em Kirkcaldy em 1723 e morreu em Edimburgo no ano de 1790. Sua obra mais conhecida é *Pesquisa sobre a natureza e as causas da riqueza das nações* (1760). O trabalho como fonte única das riquezas, o valor baseado na oferta e na procura, o comércio livre de qualquer proibição e a defesa da concorrência são os princípios fundamentais que ele defendeu em sua obra

Em sua fase conservadora, ao final da vida, o Visconde organizou uma tábua de valores que funcionavam como o esqueleto racional de sustentação da ética. Dividiu-a inicialmente em virtudes **individuais**, como *a ciência, a temperança, a coragem*; as **domésticas**, como *a economia, o amor paterno, materno, filial*; **sociais** como *a justiça*. Além deste grupo, que regulava o relacionamento em sociedade, e se baseava na razão natural, havia aquelas que se relacionavam com Deus: a esperança, a fé e a caridade, isto é, as denominadas **teológicas**. Foi nelas que o Visconde se amparou para tratar de assuntos relativos à origem do homem e ao seu destino último, o futuro, a morte, as limitações humanas, a dor, o sentimento de fracasso, a insegurança, enfim, tudo aquilo que na provisoriedade do cotidiano nos demanda o mais dramático quadro de indagações. Completando o quadro vinham as chamadas virtudes **fundamentais** entre as quais se destacavam *a piedade, a veracidade, a tolerância* no meio de uma centena de outras.

Concluída a tábua das virtudes, distinguiu dois tipos de obrigação moral, uma natural ou universal, associada ao que entendia constituir a natureza humana, outra pública, relativa ao bem comum que dá crédito ao Estado. Foi neste ponto que julgou importante considerar a consciência moral. Por consciência moral entendeu o fato do espírito, ser responsável pelo remorso ou sentimento de culpa e também pela alegria moral, espécie de reação ao cumprimento dos deveres. Para Cairu, consciência moral era o que propiciava a concordância com as normas humanas ou reveladas. Quanto à forma, ela expressava-se através de juízos práticos e de princípios revelados pela tradição cristã. A revelação exprime-se na tradição e ocupa lugar de destaque na moral de Silva Lisboa. É ela a fonte de certeza, está sustentada pelo próprio Deus e garantida por seus representantes legítimos, a Igreja de Roma. A unidade da verdade impõe o caráter irrepetível da mensagem e a importância de bem transmiti-la às gerações seguintes. Confere-lhe a marca da universalidade, exclusividade e unidade. Quanto à tradição, ela é portadora da mensagem divina, o que dá à história uma importância magnífica. É nela que transita a comunicação de Deus, devendo trazer, a par de algumas distorções em seu sinuoso curso, pontos de interseção com a verdade revelada. Neles, a razão humana e divina coincidiam fornecendo uma mensagem densa de significações e riquíssima de conteúdo. O propósito de lançar um programa civilizador viu-se subordinado, neste momento de sua sistematização, ao progressivo racionalismo, ao inatismo moral e à tradição. A moral assumiu a feição eudemonista e o pensador passou, em nome do bem comum, a assumir o anti-liberalismo romano. É o uso teórico desta tematização a favor da monarquia absoluta que será interrompido a seguir.

1.2. O segundo ciclo corresponde ao período imperial

No início deste ciclo, segundo afirmou Ubiratan Macedo, é difícil distinguir os adeptos do tradicionalismo filosófico dos que o aceitavam no plano político. A distinção será feita com o passar dos anos e a prevalência do tradicionalismo filosófico será, conforme indicaremos a seguir, a marca deste ciclo. Entre os representantes do movimento alguns se destacaram como:

José Soriano de Souza (1833-1895), médico, filósofo, autor de numerosos trabalhos de cunho tomista e outros políticos de cunho tradicionalista, como *Princípios Sociais e políticos de Santo Agostinho* (1866), *Princípios Sociais e Políticos de Santo Tomás de Aquino*, *Política Sacra*, *A religião do Estado e a liberdade dos cultos* (1867), *Ensaio de programa para o partido católico* (1874), *Apontamentos de direito constitucional* (1883) e *Filosofia do direito* (1880). Seu irmão, Braz Florentino Henriques de Souza, redige uma vasta exposição do tradicionalismo político no seu livro sobre o poder moderador (1864) e o outro irmão,

Tarquínio Braúlio Amarantho de Souza, defendeu a posição no Parlamento (Macedo, 1979:229).

A figura marcante do ciclo foi, no entanto, D. Romualdo Antônio de Seixas (1787-1860), ex-aluno da Ordem do Oratório, em Lisboa. De volta ao Brasil, foi eleito várias vezes para a Câmara dos Deputados, chegando a presidi-la. Durante o governo de Feijó foi o líder da oposição, sendo também um dos articuladores da organização do Partido Conservador. Em 1828 tornou-se Arcebispo da Bahia, pela tradição considerado o Primaz do Brasil, mas não se desvinculou de imediato da atividade política, somente algum tempo mais tarde decidiu cuidar exclusivamente de sua diocese.

Dom Romualdo pode ser considerado a figura central deste ciclo por dois motivos: primeiro porque utilizou o seu prestígio para combater a filosofia eclética; segundo porque, achando-se identificado com as instituições do Império, não atuou em favor da Monarquia Absoluta, posição hegemônica entre os tradicionalistas do ciclo anterior. O resultado foi que o tradicionalismo assumiu, a partir de então, um caráter exclusivamente filosófico.

O Arcebispo promoveu a edição e divulgação do *Compêndio de Filosofia Elementar* (1852), de Frei Itaparica. O tema central desta obra é a defesa da revelação divina como fonte fundamental do conhecimento. O afastamento da revelação era apontado como causa de muitos erros morais, fato com conseqüências desastrosas para a vida pessoal e para o desenvolvimento da sociedade. Paim comentou que esta proposição estava dirigida especialmente para o clero:

O princípio da revelação, como elemento articulador do combate à filosofia dominante – e ponte para tornar factível a difusão das teses clássicas do catolicismo, em especial a existência da alma e sua sobrevivência – dirigia-se basicamente ao clero, com vistas a sua articulação. Cuidava-se de evitar que ao libertar-se da influência do empirismo mitigado passasse a comungar com a filosofia de Cousin, adotada pela maioria da intelectualidade do país (Paim, 1997:468).

Na proporção em que a ênfase do debate filosófico centrou-se na questão moral, o tradicionalismo tornou-se uma hipótese que passou a ser seriamente considerada pela intelectualidade católica. Tiago Adão Lara deixou indicado, em seu livro *Tradicionalismo católico em Pernambuco* (1988), que o tradicionalismo filosófico ganhou força fora do padroado.

Com o avanço das teses positivistas, no final do período imperial, o tradicionalismo filosófico perdeu força. No entanto, serviu de elemento aglutinador para os católicos quando foi proclamada a República. A partir daí começou uma nova fase do tradicionalismo, então com nítido cunho político. Tudo indica que os desdobramentos seguintes do pensamento tradicionalista constituiriam um outro ciclo, o terceiro de nossa história.

1.3. O terceiro ciclo é republicano

O terceiro ciclo principia com a República. Na ocasião a alta hierarquia da Igreja aderiu ao tradicionalismo político e inclinou-se pela formação de um Partido Católico. Os tradicionalistas mais destacados deste ciclo foram, no entender de Ubiratan Macedo, Eduardo Prado, João Mendes, Porfírio de Aguiar e Carlos de Laet. Foi para defender o primeiro e explicar o que se esperava do católico, que Severiano de Rezende escreveu um de seus livros. Não parece demais enfatizar que Severiano de Rezende deve ser considerado integrante deste ciclo, quer porque partilhou dos princípios então

veiculados, quer porque envolveu-se nas mesmas questões veiculadas na época. Mais correto ainda é considerá-lo personagem da parte inicial deste ciclo republicano.

Durante a primeira parte deste ciclo, até a ascensão de D. Sebastião Leme da Silveira e Cintra (1882-1942), o segundo cardeal do Brasil, o principal da atenção dos católicos esteve voltado para revogar as leis da República. Eles combateram a separação da Igreja com o Estado, o casamento civil, a laicização dos cemitérios, entre outras medidas que visavam laicizar a vida social.

1.3.1. A separação da Igreja do Estado

A separação da Igreja do Estado veio, no Brasil, com a proclamação da República. A Igreja não aceitou passivamente o decreto do governo provisório e manifestou-se através da Carta Pastoral de 1890. Para a hierarquia católica esta atitude do governo brasileiro inseria-se no contexto amplo das mudanças patrocinadas pela modernidade. A atitude do governo brasileiro fazia parte dos pecados modernos e era sintoma da crise ampla que atingia toda a cultura. O cerne da questão era ser impossível constituir uma sociedade moral sem religião.

Melindrosa, cheia de perigos, de imensas conseqüências para o futuro, dignos cooperadores e filhos muito amados, é a crise, que, neste revoltoso período de sua história vai atravessando nossa pátria. Crise para a vida ou para a morte. Para a vida, se todo o nosso progresso social for baseado na religião; para a morte se não o for.

Acabamos de assistir a um espetáculo que assombrou o universo; a um desses acontecimentos pelos quais dá o Altíssimo, quando lhe apraz, lições tremendas aos povos e aos reis; a um trono fundado de repente no abismo que princípios dissolventes, medrados à sua sombra, em poucos anos lhe cavaram.

Desapareceu o trono...

E o altar? O altar está de pé, amparado pela fé do povo, pelo poder de Deus (Carta Pastoral de 1890 citada por Paim, 1997:168/9).

Conforme se observa, a Igreja posicionou-se contra a linha de desenvolvimento da moral nos tempos modernos. A evolução da moral, no sentido de uma expressão laica da grande tradição cristã, foi o que conferiu uma marca à moral moderna. Foi com muito esforço que se descobriu que era possível alguém ser moral sem necessariamente ser religioso. Para esta consciência foi decisiva a participação de Pierre Bayle¹⁰ (1647-1706), que experimentou o clima de intolerância religiosa tendo que viver refugiado na Holanda os últimos dias de sua vida. Conforme Antônio Paim,

Bayle colocou sua pena a serviço da tolerância. Mas o fez de uma forma nova ao pretender minar toda sorte de ignorância a começar daqueles com os quais se identificava em matéria de religião, os calvinistas. Suas polêmicas envolvem a estes, notadamente o pastor Jurieu, francês que com ele emigrara para Roterdã.

¹⁰ - Pierre Bayle, escritor e moralista francês, nasceu em Le Carta no ano de 1647 e morreu em Roterdã, no ano de 1706. De família protestante, no final da vida voltou a professar a religião reformada, depois de uma rápida passagem pelo catolicismo. Sua obra mais importante é o *Dicionário Histórico e Crítico* (1696-1697) que se subdivide em pequenos verbetes. Neste trabalho apontou o espírito crítico que deveria imperar na discussão moral desenvolvida ao longo do século XVIII. Defendeu a tolerância religiosa, ele próprio vítima da intolerância. Professor de filosofia na Academia de Sedan foi acusado de perverter os ensinamentos religiosos. Para fugir das perseguições fugiu para a cidade de Roterdã onde morreu. Escreveu ainda: *Pensamentos diversos escritos a um doutor da Sorbonne por ocasião do cometa que apareceu no mês de dezembro* (1681), *Crítica geral da história do calvinismo de P. Maimbourg* (1682) e *Comentários filosóficos sobre estas palavras: obriga-nos a entrar* (1286).

O eixo de sua argumentação consistirá na tese de que as verdades da religião repousam na providência divina e não na natureza humana. Cabe recorrer ao argumento da autoridade: Deus o disse e permitiu (Paim, 1994:38).

O filósofo derivou da afirmação anterior que as verdades religiosas não eram de caráter racional. A razão não podia clareá-las nem fundamentá-las. Por este motivo a aceitação ou não da revelação, a escolha desta ou daquela religião, ou simplesmente de nenhuma delas, não intervinha na filosofia, nem na condição moral dos indivíduos. Esta foi uma postura muito audaciosa para aqueles tempos, mas a direção apontada nunca mais foi abandonada. As idéias de Bayle iriam ter forte impacto na Inglaterra, país em que os moralistas encarregaram-se de levá-la adiante. Foi na Inglaterra que se desenvolveu, na continuidade desta tradição, o debate moral que levou à gênese da moral social consensual e renovou a discussão da ética moderna. Descrever os momentos deste debate nos tiraria da rota que estamos seguindo, cabendo unicamente fazer menção aos seus momentos de maior significado. A evolução da moral moderna no sentido de uma ética da responsabilidade teve as seguintes etapas cruciais:

a hipótese de Bayle; o encaminhamento da discussão por Mandeville e Shaftesbury e seu amadurecimento em Butler e Hume; a solução ensejada por Kant e, finalmente, as sugestões de Max Weber como corolário do debate precedente (...) a crítica de Hegel à ética kantiana, desde que corresponde a uma excelente ocasião para evidenciar o que entendemos como essencial nesta última¹¹ (idem:12).

A moral moderna somente ganhou consistência com a desconfiança na capacidade das instituições tradicionais, a Igreja Católica e o Trono de continuarem a sustentar eticamente a vida social. A consciência filosófica ganhou impulso quando passou a se indagar se seria possível transitar do modelo evangélico para uma formulação laica sem perder em qualidade, ou melhor, sem perder de vista o ideal de pessoa humana. Ora, fora exatamente esta passagem que os tradicionalistas condenaram e é esta posição contrária à moral moderna que emergiu límpida da Carta Pastoral. As outras teses tradicionalistas igualmente expressas foram: a compreensão de que por duros ensinamentos Deus educa os reis e a confiança na capacidade da Igreja suplantar os momentos de crise. Diante da circunstância, a Carta sugeriu três grandes problemas a enfrentar, apresentando-os como se segue:

Primeiramente, que se há de pensar dessa separação da Igreja e do Estado, que infelizmente está consumada entre nós pelo decreto do governo provisório de 7 de janeiro do corrente ano? É porventura, em si boa, e deve ser aceita e aplaudida pelos católicos?
Em segundo lugar, que havemos de pensar do decreto enquanto franqueia liberdade a todos os cultos?
Em terceiro lugar, enfim, que temos de fazer os católicos do Brasil em face da nova situação criada à nossa Igreja? (Paim, 1997:169).

A solução para a primeira questão nós já indicamos. Entendiam os bispos que a separação da Igreja com o Estado fazia parte de um conjunto grande de equívocos modernos que instaurava a imoralidade. As maldades ameaçavam o futuro da sociedade, o bom funcionamento da família, das instituições sociais, a justiça das leis e deviam, por isto, serem repudiadas pelos católicos. As trilhas da moral moderna não podiam ser percorridas pelos católicos, porquanto estavam interditas pelos documentos da Igreja (Encíclica *Quanta Cura*), sendo assunto decidido desde 1832,

¹¹ - Para conhecimento da evolução do debate moral na modernidade tal como foi aqui referido leia PAIM, Antônio. *Fundamentos da moral moderna*. Curitiba: Champagnat, 1994.

quando o Papa Gregório XVI afirmou que se devia denunciar essas atitudes modernas como adversárias da consciência cristã.

No que se refere à segunda questão, a postura dos bispos foi contrária à liberdade de culto e isto por duas razões: a Igreja Católica era a única verdadeira e era aquela que estava inseparavelmente ligada à formação da sociedade brasileira. A atitude dos bispos representou, neste ponto, a adoção de outra clássica tese tradicionalista. A Carta Pastoral interpretava as dificuldades do momento como fruto de uma crise decorrente da multiplicidade de religiões, repudiando a tolerância que foi a grande conquista moderna. Enquanto as inovações trazidas pela Reforma Protestante e pela liberdade de opinião apontavam para a necessidade de se estabelecer uma fundamentação antropológica da moral, os pensadores tradicionalistas rearticularam a argumentação metafísica e repudiaram todo esforço racional não diretamente vinculado à tradição católica. Não havia cristianismo verdadeiro fora da Igreja Romana, afirmaram. A Instituição entendeu-se intérprete única da mensagem divina, repudiando as circunstâncias que propiciaram a tolerância religiosa e a democracia. O mal moral era decorrente do afastamento do padrão ético representado pela decadência na ordem do ser, era, portanto, consequência do pecado, livre adesão do homem ao mal. A moral social reconhecida no documento era aquela nascida no projeto medieval. O bem e o mal estavam rigorosamente definidos, bem era o que levava à salvação da alma, mal aquilo que induzia a perdição eterna. Não havia como escapar desta ambivalência, embora houvesse um espaço para as ações indiferentes. As virtudes básicas para instituir uma sociedade mais justa eram: a prudência, a justiça, o amor a Deus, a pureza, a castidade, a acessibilidade, o recolhimento do próximo, a humildade, a caridade, todas hierárquica e organicamente concebidas de modo a tornar o fiel quase exclusivamente ocupado com a sua salvação. A vida humana estava de tal modo cercada que pouca coisa podia prender a atenção do homem além da própria salvação. Observe como pronunciaram os bispos:

A Igreja há de ser o cristianismo. Um não se separará do outro; antes formarão a mesma entidade, unidos, inseparáveis, conglutinados, confundidos na mesma vida, mais ainda que a alma de Jonathas e de Davi.

O ensino da Igreja será para todos a regra imediata da fé. Quem desobedecer aos Pastores, quem discrepar desta regra infalível da autoridade da Igreja, e sair, com interpretações peregrinas, com novidades, com Evangelhos diferentes do pregado pelos legítimos pastores, será condenado como um herege, ou um sistemático. Quem não ouvir a Igreja, disse o divino Mestre, seja tido como um pagão e um publicano (Mateus XVIII, 17). Quem vos ouve a mim me ouve, quem vos despreza, a mim me despreza (Lucas X, 16), (Paim, 1997:172).

Em relação ao terceiro ponto, o que a Carta Pastoral conclamou foi que todos os católicos, em perfeita união, cuidassem de assegurar o prestígio e a legitimidade da pregação social católica. Asseverou que o casamento legítimo era apenas o realizado em seu seio, proclamou que o contrato civil destinava-se unicamente a regulamentar a herança dos filhos, identificou o amor à Pátria ao amor à Igreja.

A Pastoral de 1900 reafirmou as linhas básicas da Carta editada no ano de 1890 e afirmou a primazia da monarquia como forma de governo. Apesar desta preferência, não fez um apelo aberto para a restauração monárquica, limitando-se a criticar a República. O anti-republicanismo se exprimiu, entre os católicos daquele tempo, por uma preferência pela monarquia. Conforme teremos oportunidade de indicar nos capítulos seguintes, as posições adotadas por José Severiano de Rezende não se afastaram desta orientação geral da hierarquia eclesiástica. Os bispos cuidaram de se valer do novo momento para fortalecer as posições da Igreja, mas não deixaram de queixar-se da ingratidão do Estado por tratar a Igreja Romana como as demais,

nivelando-a, única divina, com as superstições inventadas pelos homens, que só servem para arrastar as almas à perdição eterna. Proclamar tal liberdade de cultos é declarar que Jesus Cristo vale tanto como Mafona, e o catolicismo tanto como o Budismo e os inventos de Confúncio (Paim, 1997:177).

A pastoral não prega a restauração monárquica, mas ao constatar as dificuldades de se adaptar à nova circunstância aponta aos católicos aquela posição que Severiano de Rezende iria proclamar tão bem: o repúdio à República e a preferência pela Monarquia.

Uma das figuras marcantes deste período, ao lado de Eduardo Prado, foi Carlos de Laet. Embora tendo se formado em Engenharia, tornou-se professor de português no Colégio Pedro II. Sua pregação abertamente anti-republicana levou-o a ser afastado do magistério daquele colégio, como também ocorreu com o Dr. Justino de Andrade no episódio que examinaremos adiante. Laet, ao contrário do outro professor, retomaria alguns anos mais tarde, por volta de 1915 o seu posto no magistério. Carlos de Laet trabalhou também como jornalista e na Imprensa combateu o divórcio e as teses defendidas pelo governo republicano. Ele foi um dos advogados mais entusiasmados da criação do Partido Católico. Apesar de sua pregação brilhante, Laet não conseguiu sistematizar um programa de atuação política que aglutinasse os católicos. Esta tarefa seria levada a cabo por Jackson de Figueiredo.

Os rumos do tradicionalismo depois dos anos 20 não são de fácil reconstituição. Ubiratan Macedo apontou alguns de seus movimentos marcantes. O primeiro grupo esteve vinculado à criação da revista *A ordem* em torno da carismática figura de Jackson de Figueiredo¹² (1891-1928), que abrigará, mesmo depois da sua morte, sob a orientação de Alceu Amoroso Lima¹³ (1893-1983), um significativo número de tradicionalistas.

Jackson de Figueiredo fora influenciado pelo tradicionalismo francês, mas também pelo Integralismo Lusitano. Ele trouxe o debate tradicionalista para o campo político, enfatizando o respeito às autoridades constituídas, o nacionalismo, a importância da tradição católica e da vinculação necessária entre a moralidade e a religião. Muitos eram, a seu ver, os problemas da sociedade de seu tempo. Entre as maiores dificuldades estavam:

o projeto político de uma sociedade laica, sem Deus e sem hierarquia, separação Igreja-Estado, educação neutra, democratismo político apoiado no sufrágio universal, apontado como inorgânico e irresponsável, reforma da política elitista, etc. Mas ainda não há um projeto político explícito. O discurso situa-se no nível dos fundamentos filosóficos da política (Ubiratan, 1979:232).

Deve-se também destacar a criação, no ano de 1928, da Ação Imperial Patrionovista, cujo objetivo maior era a restauração da monarquia. Sob a inspiração do

¹² - Jackson Martins de Figueiredo, escritor e pensador brasileiro, nasceu em Aracaju no ano de 1891 e morreu no Rio de Janeiro em 1928. Fundador do *Centro Dom Vital* e da revista *A ordem*, chefiou a renovação católica liderando um grupo de intelectuais. Suas obras mais importantes foram: *Pascal e a inquietação moderna* (1922) e *Coluna de fogo* (1925).

¹³ - Alceu de Amoroso Lima, ensaísta e pensador brasileiro, nasceu no Rio de Janeiro em 1893 e morreu em Petrópolis em 1983. Formado pela Faculdade de Ciências Jurídicas e Sociais do Rio de Janeiro foi catedrático de várias cadeiras até o ano de 1963 quando deixou o magistério. Ensinou Sociologia, Economia Política, Introdução ao Direito. Publicou várias obras de Pedagogia, Direito, Literatura e Sociologia. Foi membro da Academia Brasileira de Filosofia e da Academia Brasileira de Letras. Foi agraciado com o Prêmio *Marie Moors Cabot*, da Universidade de Colúmbia (USA).

tradicionalismo francês, intentaram seus integrantes estabelecer uma ordem política orgânica, corporativista, promover a descentralização administrativa, instaurar o voto distrital, realizar a redivisão do país em outras províncias menores e mais homogêneas, modernizar as forças armadas e reconstituir a nobreza.

Somente depois da década de 30 a pregação católica iria se adaptar ao princípio republicano, mas aí estaremos num outro ciclo. Indicaremos, a seguir, ainda que de modo muito resumido, os principais momentos do pensamento tradicionalista neste novo ciclo.

1.4. O quarto ciclo é principalmente cultural

O quarto ciclo corresponde ao momento posterior à ação de D. Leme. A Igreja aproxima-se novamente do Estado, embora este reserve a si o papel principal na condução da vida social. A aproximação desmobilizou os católicos que, deixando de atacar a República, voltaram-se para alvos específicos, tais como a Escola Nova e os comunistas.

Na década de trinta surgiu a Pátria Nova, um movimento voltado para o fortalecimento da família e com forte componente moralizador. Embora não tenha angariado significativo número de participantes influenciou bastante a sociedade, especialmente porque participou da Sociedade de Estudos Políticos (SEP). Neste contexto é que se entende a obra de Leonel Franca (1896-1948), polemizando contra os protestantes e depois contra os positivistas. A pregação de Franca esteve voltada para conquistar espaço nas faculdades de filosofia, vindo a patrocinar uma abertura para o que Antônio Paim denominou de surto tomista. O fenômeno é muito curioso, revela uma adesão em massa da intelectualidade católica ao tomismo, o que Paim explica como uma característica do tradicionalismo daquele momento. É isto que, segundo ele, ajuda a compreender como um movimento com um número tão grande de participantes tenha desaparecido nos anos sessenta, quase sem deixar vestígio.

Paim estudou e caracterizou este movimento do seguinte modo:

Em vista desta circunstância, o tradicionalismo entre fins da década de trinta e começos dos anos sessenta assume feição aparentemente filosófica, de adesão ao tomismo, mas que na verdade, em especial na obra do Pe. Franca, não passa de uma apologética da religião cristã. Nesta vertente, observa-se uma nítida divisão entre os que pretendem que essa opção se circunscreva à adesão dogmática a Maritain e os que à escolha se opõem, ambos por razões predominantemente políticas (Paim, 1997:186).

Ainda no início da década de 50 aparece o periódico *A Reconquista* que circulou no Brasil e em Portugal. Sua influência maior foi do tradicionalismo português. É a este grupo que se vincula o conhecido José Pedro Galvão de Souza, filósofo e constitucionalista, estudioso do tomismo.

Tendo como ponto de apoio o jornal *O Legionário*, que começou a ser editado na década de trinta, no ano de 1960, surgiu a TFP (Tradição, Família e Propriedade). Este grupo adotou o jornal *O catolicismo*, editado em São Paulo, como seu veículo oficial de comunicação. O jornal era da responsabilidade do bispo de Campos, Dom Antônio de Castro Mayer. Além dos religiosos destacaram-se no movimento Plínio Correia de Oliveira e Luís Mendonça de Freitas. A pregação central do movimento era a natural desigualdade social, que inspirava a reabilitação da nobreza e alimentava a pregação anticomunista. Conforme salientou Paim, nos anos posteriores à Revolução de 1964 o “tradicionalismo volta a revestir-se de feição predominantemente política. Neste ciclo, assume proporção considerável a luta no seio da própria Igreja” (Paim, 1977:187). A disputa a que se referiu Paim se estende até os nossos dias e consiste no embate entre

os chamados conservadores e progressistas, para ficarmos com a nomenclatura mais utilizada. Para Antônio Paim, os denominados progressistas aproximaram-se, mais do que seria razoável para religiosos, da posição socialista. E os conservadores?

No sentir de Ubiratan, a base filosófica do movimento mais conservador pode ser encontrada no opúsculo *Revolução e Contra-Revolução*. Quais as questões levantadas neste texto? O autor, Plínio Correia de Oliveira

caracteriza a Revolução como sendo não apenas um movimento localizado com a Revolução Francesa, mas dá-lhe uma dimensão metafísica e de teologia da história. A Revolução é um inimigo temível que inspira uma cadeia de ideologias e que está por detrás da Reforma Protestante, da Revolução Francesa e do Comunismo. A Revolução (com R maiúsculo) é a luta contra a cristandade medieval. Ora, essa cristandade medieval não foi uma ordem qualquer, possível como seriam possíveis muitas ordens. Foi a realização, nas circunstâncias inerentes aos tempos e lugares, da única ordem verdadeira entre os homens, ou seja, a civilização cristã. Ela é uma luta contra a disposição dos homens e das coisas segundo a doutrina da Igreja, mestra da Revolução e da lei natural. Esta disposição é a ordem por excelência. (...) O ensaio assume tons agostinianos: a luta entre o bem e o mal, a Cidade de Deus e Cidade Terrena, se muda na luta a Revolução e a Contra-Revolução, quase num maniqueísmo político. A Contra-Revolução será uma luta em profundidade, sem compromisso algum, no plano das idéias, político, dos costumes, etc. O contra-revolucionário conhece a revolução e a ordem: ama a Contra-revolução e a Ordem cristã, odeia a Revolução e a anti-ordem. Faz desse amor e desse ódio em torno do qual gravitam todos os seus ideais, preferências e atividades (idem:241).

A clareza da argumentação e a profundidade do texto de Plínio Correia projetaram o tradicionalismo brasileiro, neste ciclo, como uma manifestação amadurecida no seio do tradicionalismo mundial.

Além destes grupos já citados deve-se ainda mencionar a revista *Fronteiras* sob a direção do Pe. Antônio Ciriaco Fernandes. A este grupo se filiou Manoel Lubambo, autor de *Capitais e Grandeza Nacional*, livro que contém uma apaixonada defesa da propriedade, da livre iniciativa e do capital. O autor posiciona-se contrariamente às idéias marxistas, que pouco a pouco iam predominando nos meios acadêmicos e influenciando crescentemente a sociedade brasileira.

Do início dos anos trinta até meados da década de sessenta a Revista *Vozes de Petrópolis* foi, ainda na avaliação de Ubiratan Macedo, um reduto fecundo do tradicionalismo. Aí se reuniram o já mencionado José Pedro Galvão de Souza, J. Azevedo dos Santos e Ascânio Mesquita Pimentel¹⁴.

A enumeração destes movimentos tradicionalistas, especialmente a partir dos anos 30, não foi apresentada de forma mais extensa porque nosso objetivo, neste capítulo, foi unicamente situar José Severiano de Rezende.

A grande dificuldade de examinar este ciclo decorre do fato de que ele ainda não foi suficientemente estudado.

Referências bibliográficas

GARDINER, Patrick. *Teorias da história*. - 3. ed. - Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1984.

¹⁴ - Para um maior detalhamento dos personagens e dos grupos de feição tradicionalista leia o capítulo VII de *As idéias políticas no Brasil* intitulado *O tradicionalismo no Brasil*, capítulo de autoria de Ubiratan Borges de Macedo. O tradicionalismo filosófico desde os ciclos iniciais, constituídos ainda no Império, foi examinado por Antônio Paim no item 2, Capítulo II, de sua *História das idéias filosóficas no Brasil* (1997), intitulado *A filosofia católica no século XIX*, bem como no longo trecho dedicado, na mesma obra, ao estudo do tradicionalismo político integrante do item II denominado de *A filosofia política* (165-201).

- LARA, Tiago Adão. *Tradicionalismo católico em Pernambuco*. Recife: Massangana, 1988.
- MACEDO, Ubiratan Borges de. *A liberdade no império; o pensamento sobre a liberdade no império brasileiro*. São Paulo: Convívio, 1977.
- _____. O tradicionalismo no Brasil. Capítulo 7 de *As idéias políticas no Brasil*. v. II. São Paulo: Convívio, 1979.
- PACINI, Dante. *Ética*. Brasília: Horizonte, 1979.
- PAIM, Antônio. *Fundamentos da moral moderna*. Curitiba : Champagnat, 1994.
- _____. *História das idéias filosóficas no Brasil*. - 5. ed. - Londrina: EDUEL, 1997.
- _____. *Etapas iniciais da filosofia brasileira*. Londrina: EDUEL, 1998.
- REIS TORRAL, Luiz Manuel. *Tradicionalismo e contra-revolução; o pensamento e ação de José da Gama e Castro*. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1973.

Capítulo 2

O movimento tradicionalista

Os movimentos do século XVIII, seguindo a trilha da razão cartesiana e radicalizando a confiança na capacidade humana de entender o sentido da vida, promoveram um abalo dos remanescentes da moral antiga. Sabemos que a modernidade significou um novo projeto de sociedade afastada da denominada cristandade medieva. Na Idade Média a vida humana fora pensada em torno dos assuntos religiosos. Não se pretendia abandonar as preocupações terrenas, mas essas se submetiam ao projeto maior da cristandade, criar no mundo uma ordem assemelhada à cidade de Deus.

O processo de laicização da sociedade ganhou com os autores iluministas uma nova forma de tratar o homem e a sociedade. Os iluministas, de modo geral, ainda associaram valores e princípios da tradição humanista com o eudemonismo. A felicidade deixava, contudo, de constituir-se no alcance de uma beatitude transcendente e retornava ao projeto grego de construção da cidadania. No entanto, houve entre os iluministas uma confiança na razão individual e no produto da ciência que maximizavam o esforço dos gregos por instaurar a dinâmica da racionalidade. Esse novo modo de vida moderna não foi assimilado muito rapidamente. Os primeiros séculos da modernidade significaram uma afirmação gradual da nova mentalidade. Somente depois de muitas décadas de exercício da racionalidade experimental foi que o homem se sentiu confiante para proclamar que a realidade podia ser penetrada e descrita pela razão. A realidade era aquilo que a razão pudesse descrever, de modo claro e distinto, conforme postulava René Descartes (1596-1650).

O movimento de laicização da sociedade e de confiança na razão que teve uma gradual influência na sociedade moderna tornou-se praticamente hegemônico na proporção em que se ampliava o estilo de vida inaugurado pela revolução industrial. O *ethos* do amor familiar ampliou-se de modo a englobar toda a humanidade. A família não era mais apenas o núcleo genético, mas toda a humanidade. Esta percepção não se devia a um ensinamento religioso, mas à experiência nascida das trocas comerciais, ao livre mercado. A motivação humana de viver em sociedade ganhou uma nova explicação que se distanciava daquela tradicionalmente oferecida pelos moralistas religiosos. Esses sempre submeteram o comportamento humano a impulsos religiosos. Entre os autores do século XVIII, a vida interior das paixões encontrou um tratamento diverso, não era mais algo negativo a ser sufocado, mas um impulso vital que alimentava o homem individual em seu esforço diário de construção de um mundo melhor.

A época das luzes conferiu uma marca às filosofias estabelecidas no século XVIII, mas não foi um movimento homogêneo. A criação filosófica comporta sempre muita novidade, muita singularidade, apesar da força daquilo que Hegel¹ denominou

¹ - Georg Wilhelm Friedrich Hegel, filósofo alemão, nasceu em Stuttgart no ano de 1770 e morreu em Berlim no ano de 1831. Sua filosofia, conhecida como idealismo absoluto, identifica o ser e o pensamento, *o que é real é racional e o que é racional é real*, dizia o filósofo, com a idéia. A idéia se desenvolve em três fases: tese, antítese e síntese. Ele deu, pois, uma interpretação peculiar à dialética triádica de Fichte, o filósofo da ação moral que estabeleceu uma sistematização lógica da síntese, *a priori* proposta na filosofia transcendental de Immanuel Kant (1724-1804). Também reviu a filosofia da identidade de Friedrich Wilhelm Joseph Schelling (1775-1854). Suas obras mais importantes são: *Fenomenologia do espírito* (1806), *Grande Lógica* (1812-1816) e *Princípios da filosofia do direito* (1821).

espírito do tempo, a saber, uma força que coloca os pensadores num certo clima investigativo. Foi ainda Hegel que ajudou a promover a confiança na razão e a laicização da sociedade. Para ele, o que era bom e justo somente podia se efetivar através das leis e costumes do estado. O estado era o espaço da liberdade. O estado assumia, como conseqüência, a formulação das normas jurídicas. A moralidade estava desvinculada deste processo. Cabia ao estado estabelecer até onde ir no controle do comportamento humano, fixar as penas pelas faltas e pelas desobediências do cidadão. Esta era a base da liberdade.

Esta mentalidade tornou-se hegemônica sem qualquer reação? Não, ao contrário, houve reação contra esta confiança moderna e um repúdio ao projeto de laicização da sociedade. No entanto, o que estes autores pretendem não é mais uma simples negação do mundo moderno, uma espécie de retorno puro e simples à Idade Média. Este fora o propósito de vários moralistas da denominada Segunda Escolástica, mas os filósofos tradicionalistas do século XVIII pretendem coisa diversa. Os grandes representantes do que conhecemos como movimento tradicionalista desejaram se valer da própria argumentação moderna e apontar os limites advindos da confiança numa progressiva racionalização da história, bem como da confiança num evolucionar moral da humanidade sustentado nesta racionalidade. Os tradicionalistas não desejaram portanto eliminar a ciência, mas estabelecer um limite para ela; não intentaram afrontar o projeto de cidadania que se construía nos estados modernos, porém desejavam situá-lo no contexto de uma moral religiosa; não queriam deixar de lado o homem, no entanto desejavam reaproximá-lo de compromissos transcendentais; não negavam a importância da filosofia, entretanto proclamavam que ela devia preservar o caráter metafísico.

A moral iluminista instaurou na consciência moderna algumas indagações em relação ao homem. Seria ele um sujeito racional, sua essência residiria na consciência dessa racionalidade, seria movido pelas paixões e voltado indistintamente para as boas obras e as más, teria uma disposição para o aperfeiçoamento ou seria uma ave de rapina para usarmos a expressão consagrada por Oswald Spengler (1880-1936)? A resposta dada a estas questões distanciará os iluministas uns dos outros, mesmo os tradicionalistas não foram unânimes em relação a elas, o que pede algumas considerações gerais sobre o movimento. Razão e paixão, razão e história, paixão e aperfeiçoamento moral, história e virtudes, moral e legislação nacional, ganharam diversas formulações. Os tradicionalistas mesmo sem desacreditar dos méritos do raciocínio passaram a relativizar suas possibilidades e a invocar contornos externos a ele. Os principais limites eram a vida concreta, os costumes e as tradições.

Como movimento genérico, a reação aos excessos do iluminismo possui raízes nas múltiplas variáveis integrantes da cultura européia, raízes cuja existência precede à Revolução Francesa. Nas palavras de Lacroix,

Maistre e Bonald nada mais fizeram que sistematizar, depois de 1789, um sentimento já poderoso antes da revolução e que era essencialmente uma reação contra o que se chamava de a seca da filosofia das luzes (Lacroix, 1965:104).

No entanto, habitualmente costuma-se entender, pelo menos na ótica política, a contra-reação tradicionalista como um movimento desencadeado por aquele processo revolucionário. Efetivamente a moral nos propõe a fazer bom proveito daquilo que somos e a questão reside em precisar especificamente isso. Aos poucos a moral iluminista, provavelmente por força do hegelianismo e de seus continuadores, incorreu no que consideramos o equívoco de historiar em ciclos determinísticos a disposição moral. Hoje em dia sabemos que a crença no progresso moral da humanidade não é uma exclusividade do século XVIII, ela vai e volta na história, não sem prejuízos e sem

legitimar um ou outro tipo de governo totalitário. Outros autores conhecidos também se referiram ao progresso do gênero humano. O que o século XVIII teve de marcante é que esta confiança generalizou-se e se misturou à uma preocupação com a liberdade humana associada ao progresso moral.

A moral tradicionalista insurgiu-se contra a liberdade do homem que se tornou a principal característica da ética moderna, ultrapassando inclusive a finalidade política de tornar-se, segundo a tradição grega, a causa formal da polis. De modo geral pode-se caracterizar como tradicionalista a reação que se formou contra a gnose iluminista, notadamente naquilo em que o iluminismo maximizou a direção apontada pelo racionalismo pós-cartesiano, a saber, constituir-se a razão em fonte única e inequívoca da verdade. Segundo Lacroix,

A revolução era, para Chateaubriand, fruto do racionalismo cartesiano, e da Encyclopédie, sua legítima herdeira. Assim, segundo Lammenais, a atitude racionalista, que caracterizou o século XVIII, nasceu da aplicação contínua do método cartesiano da procura da evidência, e para obtê-la, da dúvida generalizada na consciência solitária (idem:104).

Devemos considerar que o pensamento tradicionalista tentou elaborar um movimento sistêmico e coerente. Seus representantes mais notáveis realizaram grande esforço intelectual intentando dar um tratamento filosófico à postura adotada. Buscaram explicar porque era essencial para a paz e a tranquilidade humanas o respeito às instituições tradicionais e aos costumes preservados pelas comunidades ao longo da história.

No âmbito moral, as discussões passaram a submeter o esforço humano de justificação da vida humana e da felicidade terrena, fundamento da moral desde Aristóteles, a um projeto de evolução no sentido de Deus. O homem possuía duas naturezas: a materialmente insubstancial (alma) e a substancialmente material (corpo). O ideal de vida proclamado pelos tradicionalistas era a submissão da segunda à primeira, segundo o modelo agostiniano do caminhar para Deus. Justificava-se a vida humana e suas conquistas apenas na medida em que significavam uma ampliação da conquista da felicidade eterna.

Ubiratan Macedo resumiu, a nosso juízo com extrema precisão, quais eram as características fundamentais do tradicionalismo. Eis como as enumerou:

1. Anti-racionalismo – no máximo admitirá a razão subordinada a uma origem divina e controlada pela revelação.
2. Nacionalismo.
3. Apologia da hierarquia social (...).
4. Defesa das estruturas e corpos intermediários, entre o estado e o indivíduo, atribuindo-lhes função política.
5. Hostilidade para com o sufrágio universal.
6. Defesa da autoridade (...).
7. Defesa do direito natural (...).
8. Crença de que existem valores superiores à vida humana (...).
9. Antiindividualismo sem ser coletivismo (...).
10. Hostilidade para com o liberalismo, a Reforma Protestante, a Revolução Francesa, Capitalismo (...).
11. O uso da violência não é banida (...).
12. Defesa da comunidade local e seus privilégios.
13. Insistência no concreto.
14. Presença, em graus diversos, de uma atitude favorável à religião como força social (Macedo, 1977:56-7).

O tradicionalismo, como teoria moderna, pode ser historicamente localizado, embora suas raízes tenham ramificação muito mais antiga. Esse aspecto não permite, entretanto, confundir-lo com uma atitude de imobilismo ou conservadorismo absoluto, encontrada em múltiplas formas pela historiografia das idéias e presente quase sempre em todos os tempos. Os tradicionalistas tinham um programa definido de modificação do presente e de consolidação de seus ideais. Cada tempo tinha seus próprios desafios dentro da lenta e natural marcha da história.

Tomemos como exemplo do que acima afirmamos as teses nacionalistas e conservadoras de Johann Gottlieb Fichte² (1762-1814). Ainda que sem aceitar todas as proposições tradicionalistas acima mencionadas, o filósofo alemão elaborou uma síntese que integrou vários elementos do tradicionalismo. A condenação, por exemplo, do livre-comércio internacional como reação à popularização dos ideais liberais, a valorização do nacionalismo, a manutenção das práticas tradicionais no jogo econômico e na vida coletiva além de ativar o conceito orgânico de Estado. O Estado era comparado ao funcionamento de um organismo animal, o que é, no mínimo uma comparação que aplica ao mundo social uma categoria certamente não a ele adequada. Efetivamente pode-se considerar essa busca de autonomia nacional e um certo isolamento cultural como campos fecundos onde o pensamento tradicionalista ganhou força. Fichte foi ainda mais longe ao defender que a moralidade se justificava em razão dos fins e não através de um processo lógico. Pode-se afirmar que o nacionalismo romântico não foi obra pura de pensadores originais, mas uma síntese de filosofia, práticas medievais, reação ao liberalismo e à violência ocorrida durante a Revolução Francesa (1789-1799).

O tradicionalismo, apesar destes aspectos comuns, revelou certa particularidade ao ser assumido em diferentes nações. Vejamos alguns dos representantes mais significativos do movimento.

2.1. O tradicionalismo em França

Em França, o pensamento de Louis de Bonald, Joseph de Maistre e de Robert F. de Lammenais representaram, melhor que as outras manifestações tradicionalistas, o espírito anti-iluminista e o repúdio à nova ordem social e econômica. Eles desejaram afirmar, naquela nova realidade promovida por mudanças tão bruscas e violentas, o sentido da presença do Transcendente na história humana e a conseqüente racionalidade do processo histórico. Assim, ao renegar o novo estado de coisas decorrentes da Revolução, armaram uma campanha em favor do renascimento da religião e da valorização das instituições tradicionais. Todo o ideário associado às propostas liberais e democráticas foi considerado como uma afronta ao plano de Deus, uma distorção ao lento, mas seguro curso dos acontecimentos históricos. Tornara-se imprescindível, diante de um quadro desses, o fortalecimento das leis morais, as quais não poderiam se reduzir a princípios relativos ou acordos consensuais, mas precisavam ser encarados como verdades eternas e absolutas. A moral cristã ensinava que era o preceito do amor oriundo da comum filiação divina, sob modalidades distintas, que mantinha a coesão entre os homens. Com base neste princípio, os tradicionalistas insistiram que a base moral não podia ser a soma de subjetividades associadas, artificialmente agrupadas num acordo inimaginável pelas mentes lúcidas, mas tinha que nascer de uma comunidade unida a Deus.

² - Johann Gottlieb Fichte, filósofo alemão, nasceu em Rammenau ano de 1762 e morreu em 1814, vítima de uma febre infecciosa. Contraiu esta febre da esposa que assistia os soldados em guerra. Foi professor em Jena, mas não permaneceu neste posto por causa da polêmica instaurada com a autoridade religiosa. Em 1805 assumiu a cadeira de filosofia em Erlange. Ganhou projeção nacional quando pronunciou os célebres *Discursos à nação alemã* (1807-1808) para incitar os alemães a reagirem à invasão napoleônica. Depois disto tornou-se professor em Berlim. Suas obras mais importantes foram: *Investigação de uma crítica de toda revelação* (1792), publicada de forma anônima e atribuída a Kant, *A missão do douto* (1792), *Doutrina da ciência* (1794), sendo essa a sua obra-prima, re-escrita pelo menos quatro vezes, *Primeira e segunda introdução à doutrina da ciência* (1797), *Sistema moral* (1798), *Estado mercantil fechado* (1800) e *A missão do homem* (1800).

Joseph de Maistre enxergava na história humana uma luta para a implantação dos altos ideais divinos e interpretava os acontecimentos advindos da Revolução Francesa como demoníacos, assim como possuídos por Lúcifer estavam todos os que acreditavam poder se tornarem melhores, confiando unicamente em suas próprias forças. Sciacca resumiu o eixo da filosofia deste pensador do seguinte modo:

Motivo dominante do pensamento de Joseph de Maistre é a presença em toda forma de atividade humana do pensamento divino e da providência, com que tudo se explica, inclusive os fatos próximos aparente óbvios, como por exemplo, o furor sagrado que nos arrasta à guerra. A verdadeira ciência para De Maistre é a contemplação do mistério em Deus. Daí a sua polêmica contra a ciência moderna, o abuso da qual é a causa primeira de toda degeneração e a conseqüência do pecado de Lúcifer e de Adão (Sciacca, 1968, v. III:99).

Outro historiador da filosofia que explicou a razão pela qual o tradicionalista francês buscava na história o fundamento ético, que os iluministas encontraram na razão, foi Rafael Gambra. Desde Maquiavel, as instituições sociais eram entendidas como criação humana, perdendo o substrato e esquecendo a importância da caridade como expressão de amor entre os homens, isto é, da fraternidade universal. A moral moderna rompeu com a antiga tradição e promoveu dificuldades de toda espécie. Recuperá-la era essencial para restaurar a ordem e o equilíbrio na vida dos povos. Escreveu o conhecido historiador das idéias:

Para De Maistre, a gênese dos povos e das suas verdadeiras constituições políticas é um processo fluído complexíssimo, que afunda suas raízes na secreta sabedoria dos tempos, que se nutre das contribuições, ainda que inconscientes de todos, e que se desenvolve sob a ação da Providência que, sem desprezar a liberdade dos agentes e do próprio processo, prepara para ele um sentido transcendente para a finalidade e também compreensão dos homens (Gambra, 1955:29).

De Maistre associou também a história da civilização ocidental com a da religião católica, atribuindo importante papel político à liderança exercida pelo Papa. A moral capaz de fornecer o desenvolvimento das sociedades humanas era a católica, fortalecida pela história do ocidente, onde ela somente produzira boas coisas. Nenhum povo tinha a sua organização legitimada sem o beneplácito do Papa, nenhuma organização política era aceitável sem a bênção papal. Evidentemente, ele repudiou tanto a tese mais ampla de uma moral laica quanto o projeto liberal mais restrito de elaborar uma moral social laica e consensual. A moral legítima estava sustentada na religião e a autoridade política legítima dependia da aprovação da autoridade religiosa. Assim explicou o seu pensamento:

A consciência esclarecida e a boa fé não podem duvidar de que tenha sido o cristianismo que formou a monarquia européia, maravilha muito pouco admirada. Mas sem o Papa não há verdadeiro cristianismo(...). Toda soberania cuja frente não foi tocada pelo dedo eficaz do grande Pontífice, permanecerá, sempre inferior às outras, tanto no que se refere à duração dos seus reinos, como na qualidade de sua dignidade e nas formas de seu governo. Toda nação, mesmo cristã, que não sentiu a ação constituinte permanecerá também eternamente abaixo das outras (...). Existe para cada povo um liame misterioso, mas visível entre a duração do reino e a perfeição do princípio religioso (Maistre, 1845:397-398).

Na obra *A soberania do povo* (1796) podemos aprofundar o entendimento das teses defendidas pelo filósofo. Neste livro, ele examinou a origem do poder especulando em torno da questão “de onde provém a soberania”. De seu exame ele concluiu, como era comum em seu tempo, que a soberania tinha o concurso do homem, mas não era ele o seu fundamento. Ele explicou que ela provinha essencialmente de Deus, que fizera

o homem social e dirigia a história nela inoculando uma força que ultrapassava de muito a ação humana. Isto não era contraditório como poderia supor uma análise menos ampla da questão. Assim, a origem do poder estava em Deus, mas este contava com a colaboração do homem. De que modo indagou-se o pensador? Vejamos:

Os partidários da origem divina do poder não podem negar que a vontade humana desempenha um certo papel na criação dos governos, e os partidários do sistema oposto não podem negar, por sua vez, que Deus seja, por excelência e de modo eminente, o autor desses mesmos governos. Assim, estas duas proposições: a soberania vem de Deus e vem dos homens, não se contradizem de forma alguma; como também não é contraditório afirmar que as leis vêm de Deus e que elas vêm dos homens (De Maistre, A soberania do povo, textos selecionados por Ávila, 1972:21).

Provindo a soberania de Deus, efetivada com a ajuda do homem, era necessário explicar o que havia de humano e divino nesta categoria política. “Teria o povo interferência na escolha do regime pelo qual será governado?” (idem:22), indagou-se o pensador. Para enfrentar a questão examinou como agem os homens quando estão em grandes grupos. As revoluções são feitas em nome do povo, mas este se entra nelas é apenas por inércia, ou “como instrumento meramente passivo” (idem:22). O povo sempre assistirá passivamente os acontecimentos, explicou. Não foi ele que eliminou o rei da França, não será ele que o trará de volta. O povo, ou a massa, torna-se, no curso do processo histórico, mero instrumento da força providencial que preside a história. Para o filósofo esta era a prova de que o consentimento racional não era necessário para promover as boas mudanças na sociedade. Estas viriam da força que estava além do povo. Vejamos como se refere a este papel passivo do povo:

Na política, como na mecânica, as teorias enganam, se não leva em conta a diferença dos materiais de que são feitas as máquinas. À primeira vista, por exemplo, uma afirmação como esta parece verdadeira: o consentimento prévio dos franceses é necessário para o restabelecimento da monarquia. Entretanto, nada mais falso (idem:23).

Para ele as contra-revoluções não se fazem sob a dependência da razão humana que era frágil, nem mesmo se realizavam por vontade do povo. Nestes movimentos o povo é passivo, o processo é dirigido por poucos. Estes poucos, na verdade, estão sob a orientação de um só. Este se descoberto e tiver coragem de explicar como planejou e como agiu terá que reconhecer que muita coisa ocorreu sem sua atuação. As coisas se processaram por causa de uma força que é maior do que os homens e que dirige a história. Deste modo, pareceu-lhe legítimo concluir que o fundamento último da soberania era Deus. Eis como ele se pronuncia a respeito:

Cidadãos, é assim que se fazem as contra-revoluções. Deus que se reservou a criação das soberanias, disto nos adverte, não confiando nunca à multidão a escolha de seus soberanos. Nestes grandes movimentos que decidem da sorte dos impérios, Ele a utiliza apenas como um instrumento passivo. Jamais ela consegue o que quer; sempre aceita, nunca decide (...). E os líderes? Na realidade, são dominados da mesma forma que dominam o povo. Esses homens, que, em conjunto, parecem dispor das multidões, de fato, são tiranizados por dois ou três, dominados esses mesmos por um só. E se esse único indivíduo pudesse e quisesse contar o seu segredo, veríamos que as circunstâncias, que não podem nem prever nem controlar, tudo fizeram para ele, sem ele (idem:25).

Como as mudanças históricas vão além da capacidade de atuação dos homens, a nenhuma nação pode se dar um governo. O que alguns homens podem fazer é simplesmente efetivar direitos naturais que existem na constituição dos povos. Direitos naturais, deixemos claro, não é o texto escrito da constituição que é sempre um pedaço de papel.

Louis de Bonald, outro tradicionalista de destaque, igualmente estudou o modo pelo qual o Transcendente se insere na história humana, transformando-o no ponto de ligação entre a vida interior e exterior dos homens. Deus estaria também entre o povo e o soberano, entre o pensamento e a linguagem, entre o indivíduo e a sociedade, entre a parte e a totalidade, entre todas essas variáveis pode-se encontrar evidências da presença de Deus, unindo-as, tornando-as compatíveis, dando-lhes coerência. Trata-se de uma interpretação muito radical para resolver as dificuldades vividas pelo pensamento moderno. A problemática tradicionalista em Bonald assumiu o caráter de cimento metafísico de todo o real, desta maneira garantindo o funcionamento das diversas ciências. A garantia da certeza epistemológica que a modernidade buscava na razão individual, Bonald assentou na razão coletiva, na tradição e na confiança metafísica num Ser capaz de dar sustentação a toda a realidade. Estas eram as bases sólidas onde se devia construir o espaço humano e basear o seu saber. O pensamento político do filósofo foi marcado pelo enfrentamento de várias questões. Ele revelou a mesma desconfiança na razão individual já apontada por De Maistre para promover a organização social e explicou que o resultado de um tal processo era a violência das revoluções. Nada interrompe a violência e a ganância do homem a não ser Deus e sua espada justiceira. Sem Deus, a besta fera deixava correr livre e solta sua aptidão ao uso indiscriminado da força. Ele tratou de combater, como também o fizera De Maistre, a idéia iluminista segundo a qual a linguagem, a sociedade, a própria forma de governo e as instituições sociais eram obras humanas. Ao fazê-lo forneceu suporte para a filosofia da história defendida por De Maistre na qual a providência travava uma luta ingente contra as forças do mal espalhadas pelo mundo. Lúcifer dominava a terra e o coração ambicioso dos homens, repetiu em várias oportunidades. O pensamento humano, antes de se arvorar em construtor da realidade precisava, assim entendia o filósofo, reconhecer a anterioridade radical que alimentava a luta entre o bem e o mal, reconhecer que neste mundo o mal estava plantado com uma força que não era natural.

O pensamento tradicionalista de Bonald expressou-se de forma plena na obra *Recherches philosophiques sur les premiers objets de la connaissance morale*, publicada em Paris, em 1818. No início do livro, o filósofo afirmou que a palavra antecedia ao pensamento e, como para falar o indivíduo precisou aprender, foi necessário que um outro ser lhe ensinasse. Esse ser era Deus, situado na base das relações humanas. Ele acreditou que isto justificava atribuir a Deus a origem da linguagem. A educação seria o meio de aprender as verdades transmitidas através das gerações. O filósofo também propôs a educação das pessoas por outras razões que não aquelas tematizadas pelos autores iluministas. Propugnava uma atitude pedagógica contrária ao livre exercício da razão em nome da tradição, a qual era a expressão concreta dos princípios arquetípicos fundamentais da realidade. No seu entendimento, a solução adiantada podia alterar o enfoque de todas as dúvidas interpostas pela razão, notadamente aquelas postas em cena pelo iluminismo britânico.

Esse fato suposto do dom primitivo da linguagem resolve de uma maneira satisfatória as maiores questões que a filosofia tenha podido levantar sobre a natureza e os processos do espírito, quero dizer, sobre a origem de nossas idéias, e sobre a distinção das verdades gerais e das verdades particulares (De Bonald, 1838:102).

Além disto, o filósofo procurou explicar a origem do mal encontrado na sociedade de seu tempo. Ele não compreendia o conjunto das alterações econômicas e sociais que estavam ocorrendo, mas posicionou-se radicalmente contra elas. O novo modelo econômico, o capitalismo como passou a ser posteriormente denominado, era

coisa do demônio. Estas idéias foram reunidas em *A revolução industrial e a miséria*, escrito entre 1815 e 1828.

O diagnóstico dos males da França principia do seguinte modo: *A mendicância e as crianças abandonadas são as duas chagas que corroem a França* (de Bonald, *A revolução industrial e a miséria* (1815-1828). *Textos selecionados por Ávila*, (1972:37). O que teria provocado estes dois flagelos? Muitas foram as suas causas, explicou De Bonald, o trabalho industrial era a maior delas. As facilidades que ele criava para uma classe rude promoveram o acentuado número de nascimentos, gerando mais crianças que os pais tinham condição de alimentar e cuidar. O pensador fez questão de explicar qual era a causa dos males:

De fato, importa que não haja dúvidas a esse respeito: contrariamente ao que se pensa e ao que se diz comumente, não é o alto preço dos bens de subsistência ou a escassez de trabalho que produzem o mal do qual nos queixamos. Essas duas causas passageiras atuam apenas em áreas definidas, gerando pobres e necessitados. A causa permanente e geral da chaga social da mendicância deve-se buscar exatamente no baixo preço dos bens e na abundância da oferta de mão de obra. Os trabalhos artesanal e industrial fazem nascer mais homens do que podem alimentar, diversamente do trabalho agrícola que alimenta a todos que faz nascer (idem:38).

Além disto, a industrialização promoveu o êxodo rural com dupla conseqüência, a redução na produção de alimentos e a desigual partilha da propriedade rural. Por outro lado, a vida sedentária do operário urbano o predispunha a inúmeras doenças que aumentavam a morte prematura de chefes de família. A rotina do operário fazia dele um sujeito intemperante, escravo de muitos vícios, avesso à poupança e despreocupado com o seu futuro e com o de sua família. Os salários pagos semanalmente favoreciam, adicionalmente, a prodigalidade e como filha desta abundância relativa a promiscuidade de todos os gêneros. Os vícios espalhavam e consumiam todo o dinheiro ganho. Mais tarde, velho e empobrecido, o homem não tinha outro caminho a não ser mendigar. Nas cidades industriais era enorme a mendicância. Foi desta forma que se chegara, em França, naquela lamentável situação que o pensador descreveu, em pormenores, do seguinte modo:

O trabalhador da indústria, aplicado a atividades sedentárias, em espaços confinados, obrigado freqüentemente a trabalhar de noite, para suprir, com horários extra, a modicidade de seus salários, é um homem muito mais precocemente sujeito a enfermidades. Consumido pela continuidade e uniformidade de seu trabalho, pelas vigílias forçadas, faz da intemperança uma necessidade. Se repousa no domingo, embriaga-se na segunda-feira e com seu salário semanal (...) dispõe de dinheiro mais facilmente que o agricultor, para gastá-lo no jogo e no cabaré. Raramente reserva alguma poupança para a velhice ou mesmo para a família, sendo aliás quase todos casados. A promiscuidade dos sexos nas oficinas os estimula ao casamento que, contraído precocemente, não os salva da libertinagem. Quando a idade e as doenças lhe tiverem esgotado as forças, não tendo nada poupado nem para eles, nem para os filhos, não lhes resta outra possibilidade além de cair na mendicância e refugiar-se nos hospitais (idem:39).

A triste realidade produzida pela nova ordem econômica seria a principal razão de seu próprio fim. O motivo seria cuidadosamente explicado, o uso das máquinas aumentava crescentemente a produção diminuindo os postos de trabalho. Como não haveria aumento das compras com um crescente número de trabalhadores desempregados o resultado seria a diminuição do consumo. Esta contradição, aumento do emprego e necessidade de vender crescente número de produtos, levaria à destruição desta nova ordem social e econômica.

Mas, se é permitido conjeturar, a partir da experiência que já temos, tudo leva a crer que a quantidade enorme de braços que elas economizam, ao mesmo tempo que multiplicam indefinidamente a produção, deverá, diminuindo o trabalho e a mão de obra, diminuir também o consumo. Não será já a esta causa que se deve atribuir o preço incrivelmente vil de certos produtos industriais que antes eram vendidos a preços bem mais elevados, quando para produzi-los era necessário um número muito maior de homens e de homens mais bem pagos?

Parece existir alguma contradição entre utilizar apenas máquinas para produzir e pretender contar com muitos homens para consumir, reduzindo, ao mesmo tempo, ao mais baixo nível possível o salário do pequeno número daqueles que as máquinas empregam. Não é de estranhar assim o que se viu na Inglaterra: populações inteiras de operários investiram com furor contra as máquinas, exigindo aumento de salários (idem:44).

Entre os males gerados pela nova ordem, entenda-se o capitalismo, estava a despreocupação com os pobres, abandonados e doentes. A Revolução Francesa destruiu o papel assistencial da Igreja, apossou-se de seus bens, impedindo-a de continuar a amparar os desvalidos da sociedade. Não houve nenhuma forma de compensação da retirada da Igreja da assistência social, nem mesmo os homens de estado estão hoje preocupados em socorrer os necessitados. A atenção dos políticos é unicamente com o orçamento do Estado. Esta era também uma outra contradição da nova ordem, explicou o filósofo, aumentar o número de necessitados e deixá-los entregues à sua própria sorte.

É bastante curioso, exatamente quando todos se queixam da multidão e da importância dos indigentes, que só têm como único meio de subsistência os salários pagos pela indústria; exatamente quando nos vemos forçados a adotar medidas excepcionais para os socorrer, que nossas assembleias legislativas manifestem uma única preocupação: fazer economias e reduzir os honorários e vencimentos (idem:44-5).

Em vista desta situação ele explicou qual deveria ser o papel do Estado. O Estado deveria regular o processo produtivo, tanto cobrando uma maior tributação para fazer frente à crescente demanda dos necessitados quanto pagando com justiça os seus próprios funcionários. O salário do funcionalismo público deveria ser calculado tomando por base um duplo indicativo, uma justa compensação pelo trabalho executado e o ganho presumido que o funcionário conseguiria obter, caso estivesse trabalhando em outras atividades. Apenas deste modo ele entendia ser possível a sociedade francesa suplantar aquele período tão difícil de sua história. O papel do governo foi, assim, apresentado pelo pensador:

Ora, o governo é, de certo modo, o canal pelo qual é regulado esse fluxo entre a propriedade rural e a indústria. Desempenha ele esse dever ou preenche esta carência de dois modos. O primeiro é tributando diretamente a propriedade para atender a indigência, como fez a Inglaterra, com o imposto em favor dos pobres. O segundo é garantindo a seus funcionários, em todos os níveis e setores da administração, vencimentos adequados. E os vencimentos serão adequados quando, por um lado, representem uma remuneração legítima pelos serviços prestados e uma justa compensação pelas ocupações lucrativas às quais os servidores renunciaram para seguir a carreira pública e, por outro lado, lhes dêem os meios de viver com dignidade e decência, honrando o governo do qual são os agentes (idem:45).

De Bonald fez questão de indicar que o resultado do progresso econômico apregoadado com todo entusiasmo pelos representantes da nova ordem não levaria a um final feliz. O crescimento industrial acompanhado do aumento populacional, a urbanização desenfreada, o aumento do número de pobres e a ampliação das obrigações do governo não poderiam ter um bom término. A conseqüência desta explosiva mistura será o aumento do número dos presos, dos doentes internados nos hospitais, dos indigentes nos abrigos para miseráveis. Uma parte da população

artificialmente aumentada pelas comodidades e facilidades da vida traz como resultado promover o racionamento para o outra parte. Por que motivo isto ocorre? Porque foi rompida a ordem social e natural. “Quando ele reclama do Estado que não trabalha nem fia (...), o governo só pode dar a uns o que retira dos outros” (idem:46). Assim, a nova ordem vai promovendo contradição sobre contradição. Aumenta-se o número de miseráveis e o governo, para socorrê-los, faz novos indigentes. Além disto há um outro problema: “A caridade privada torna-se um imposto e a assistência pública se assemelha a uma espoliação” (idem:46).

Finalmente, concluiu o filósofo que não era contra a indústria pura e simplesmente. A indústria promove o bem estar e contribui para o ornamento da sociedade. No entanto, o crescimento desenfreado da industrialização somado aos componentes desta nova ordem “prepara, a partir dela mesma, sua própria ruína” (idem:47).

Lamennais, por seu turno, utilizando o conceito de tradição na ótica propugnada pelos românticos alemães, enxergou subjacente a todos os males, as noções de indiferença e de tolerância religiosa. O abandono da instituição mais tradicional no campo religioso, ele pensava, foi o motivo principal que fortaleceu a confiança na razão individual e promoveu os males do século. Ele contrapôs, por isso, ao desempenho da razão subjetiva, o conjunto de crenças e princípios herdados pelas diversas gerações. Daí a confirmar a Igreja Católica como a depositária desse conjunto de verdades foi um passo. Desconsiderar tais verdades apresentadas pela Igreja era, no contexto de suas meditações, cair no ceticismo. Fora completada, no pensamento francês, a defesa da tradição e das instituições. Ficava consagrado o suporte metafísico do conflito entre o mal e o bem.

Para completar seu pensamento o filósofo também se dedicou a examinar a causa dos males da sociedade de seu tempo. Sua análise do problema aparece na obra *As formas modernas de escravidão* (1839). Neste livro ele examinou as relações humanas na sociedade francesa e investigou se a Revolução Francesa havia promovido o que ela tanto apregoara, ou melhor, intentou saber se a liberdade entre os franceses era real ou fictícia.

Lamennais concluiu que o povo francês não havia alcançado uma liberdade real. No âmbito econômico o operário depende de seu patrão tanto quanto o servo dependia de seu senhor. Se o primeiro desemprega o segundo, o que pode fazer a qualquer momento, o desamparado trabalhador é atirado na mendicância. Esta prática, por seu turno, tornou-se crime na sociedade industrial. O trabalhador era para seu patrão o mesmo que o servo era para seu senhor, um mero instrumento para enriquecer. O progresso moral advindo do reconhecimento da liberdade individual promovido pela sociedade moderna não se traduzia em benefício real, nem promovia uma ordem melhor do que a passada, antes criava uma dependência de vida e de morte. Na verdade, a situação do trabalhador tornara-se pior, explicou o filósofo, como servo ele pelo menos tinha assegurado o alimento e a moradia, coisa que a nova ordem lhe negava.

O capitalista tem, em sua bolsa, a vida do proletário. Se essa bolsa se fecha, se o salário vem a faltar ao operário, só lhe resta uma alternativa: morrer ou cair na mendicância, que é outra forma de servidão, mais humilhante e mais dura. Acontece, porém, que a lei pune a mendicância como um delito. É possível assim imaginar uma dependência comparável a esta, comparável a uma dependência fundada no direito absoluto de vida e de morte? (Lamennais, *As formas modernas de escravidão* (1839) citado por Ávila, 1972:58).

No âmbito das relações sociais, a igualdade jurídica proclamada pela revolução é uma ilusão, explicou. Afirmar que a sociedade estabeleceu uma igualdade de todos perante a lei e que isto significou muita coisa era uma ficção. As leis eram elaboradas

pelos poderosos, grandes proprietários para atender a seus próprios interesses. A massa dos operários podia, é verdade, recorrer aos tribunais para reivindicar direitos, mas o resultado do julgamento nunca lhes era favorável. Quando colocados diante do tribunal o proletário era tratado com severidade e o industrial com indulgência. A esse último foi atribuída todas as condições para se enriquecer sem se preocupar com seus operários. Além disto, os custos judiciais eram muito elevados dando como resultado prático que apenas os operários perdiam suas demandas, pois não conseguiam se defender, de modo correto. Quanto eram acusados de alguma coisa, o resultado era a inevitável condenação e a prisão. Ali passavam o que havia de pior para o gênero humano, o isolamento, a saudade da família, a preocupação com o que lhes estaria acontecendo. Quando por alguma razão, depois de algum tempo, conseguia provar sua inocência, era libertado sem qualquer reparação. Em virtude disto a igualdade jurídica era uma ficção e a conseqüente liberdade apregoada pela revolução também não se efetivava neste campo. Eis o que afirmou o pensador:

No tocante à aplicação da justiça, a ordem civil apresenta ainda uma desigualdade chocante, que chega freqüentemente até a opressão. Assim, no que diz respeito às pessoas, que severidade com o povo e que indulgência tão fácil com o rico! Ao menor indício de um delito, o pobre proletário é privado do trabalho com que sustenta a família. Para ele, não há uma caução. Quem a haveria de dar? Atira-se com ele numa prisão, sem a menor preocupação por sua velha mãe enferma, por sua mulher ou por seus filhos. Ali, naquela prisão, cercado daquilo que uma sociedade corrompida tem de mais imundo e de mais perverso, ele conta dolorosamente os dias que os separam dos seus, fica imaginando as suas lágrimas, seus sofrimentos, suas angústias pungentes. De noite, na sonolência do delírio, ele os ouve gritar: estou com fome! Quando reconhecido inocente, lhe dizem: desaparece daqui; ele sai, com a saúde aruinada, com o futuro perdido. Mas que importa isso aos que fazem as leis e aos que as aplicam? (idem:61).

Indagou Lamennais como é a ordem política pós-revolucionária. Ela se baseia na chamada soberania coletiva. Será que ela significa, como apregoa, a liberdade? Também aqui o filósofo chegou a uma resposta negativa. Na prática o que ocorre nesta democracia fantasiosa é que o povo deixa de estar sob a direção de um senhor benevolente, ou pelo menos isento, para cair nas mãos de uma minoria perversa, os industriais e seus representantes. A única forma de alterar esta situação era o povo se rebelar assumindo o caminho que o libertará destes exploradores. Assim, o filósofo lamenta que, mesmo depois de tantos anos de cristianismo, o mundo ainda seja palco de tanta injustiça e tamanhas desigualdades sociais. Como seria o caminho para uma verdadeira mudança? Uma sociedade mais justa somente ocorreria tendo por base uma sociedade organicamente constituída, provavelmente o filósofo tinha em mente a sociedade medieval. Tendo-a por base era possível realizar lenta e progressivamente as mudanças necessárias para tornar a sociedade melhor. Para dirigir este processo era necessário alguém comprometido com o bem comum, era preciso que se propagasse a moral cristã para que se pudesse penetrar até as camadas mais profundas da sociedade.

Lamennais explicou que nos três campos examinados a instauração da igualdade era coisa fictícia e não real. Para mudar a situação, o povo precisava tomar uma atitude de maior participação política. Isto estava acontecendo. A libertação do povo era seu desejo e também vontade de Deus. Colocando deste modo o problema, o pensador associou as mudanças da ordem social a um projeto divino. A nós cabe participar, de algum modo, com a Providência que está agindo para alterar este atual estado de coisas. No final de contas ela haverá de triunfar. Segundo o pensamento do autor,

Escravo na ordem doméstica, civil e política, o povo está atormentado pela necessidade de se emancipar, para garantir sua vida, através de uma melhor organização do trabalho e uma mais equitativa distribuição de seus frutos, para promover a dignidade de ser humano e conquistar os direitos de cidadão. A grande revolução que se opera sob nossos olhos não tem outro motivo nem outro fim e nada lhe poderá detê-la antes de o conquistar.

O que o Povo quer, o próprio Deus o quer também, porque o Povo deseja justiça, a ordem essencial e eterna, a realização na humanidade da sublime palavra de Cristo: que eles sejam um, meu Pai, como vós e eu somos um. A causa do povo é pois a causa de Deus. Ela haverá de triunfar (idem: 71).

Como se vê, a negação dos frutos da modernidade e do capitalismo estão presentes de modo evidente também neste autor. Fica clara a sua preocupação com o destino das classes mais pobres e seu propósito de defender os mais desfavorecidos da ação dos poderosos. Este era um compromisso moral que as pessoas lúcidas tinham que demonstrar, lutando contra as maldades da nova ordem moderna.

Ainda mais radical que Lamennais, Louis Eugénie Maria Bautain (1796-1867), autor de *De l'insegnement de la philosophie em France, au XIX eme siècle* (1813), entendia que a razão humana não era capaz de atingir a verdade por seu esforço. Podia, quando muito, ser depositária da verdade se dela tomasse conhecimento pela revelação. Assim, para chegar a elaborar princípios moral e socialmente válidos o homem precisava de Deus, ou melhor, de sua Igreja. Somente através dela podia ter acesso àquelas verdades que a razão, por seus próprios métodos e mecanismos, não conseguia alcançar. Bautain, mais que todos os outros tradicionalistas, justificava o controle moral da Igreja sobre a vida social como forma de instaurar a justiça.

2.2. O tradicionalismo na Itália

O tradicionalismo de Ventura de Raulica insistiu na comparação entre a filosofia medieval e a moderna, contrapondo aquilo que denominava de razão católica à moderna. Ele combateu a nova ética da qual o exemplo mais notável, conforme sabemos, foi o criticismo kantiano, que consolidara, com a perspectiva transcendental, uma nova matriz metafísica, dando um tratamento mais consistente ao ideal de gnose geometrizada. Kant, representante do iluminismo alemão, que podemos tomar como ponto de comparação, estabeleceu uma relação teórica e a razão prática além da hierarquia entre o conhecimento e a vontade. O mundo da vontade impunha-se sobre o conhecimento da natureza mediado pelo juízo. A ética transcendental resumiu a compreensão da natureza humana com base em três patamares: o cognotivismo, o individualismo, e o universalismo; ao contrário do tradicionalismo venturiano pautado na tradição, na coletividade e nos grupos nacionais.

Esse tradicionalismo considera que a razão humana não pode ser a fonte única dos valores capazes de tornar digna a vida humana. Há um número significativo de valores e de atitudes que chegaram até o domínio humano por causa da revelação de Deus, motivo pelo qual estão além do espaço de possibilidade da razão humana. Estes valores podem ser traduzidos de muitos modos, quer através de um denominado instinto universal, quer através do senso comum, quer através de uma intuição primitiva e fundamental. Esta forma de percepção é que constitui a base da dignidade e da convivência entre os homens.

Embora fosse italiano, alguns livros preferem relacionar Ventura de Raulica aos problemas levantados pelo tradicionalismo francês. Não enxergamos nisto qualquer problema. O fundamental é que a ênfase na tradição, tal como fora preconizada por Ventura de Raulica, instaurou uma preocupação nos representantes da Igreja Católica. Os Papas Gregório XVI e Pio IX trataram de defender o papel da razão como

instrumento válido para demonstrar as verdades fundamentais. Assim, sem contraditar a importância da fé como um caminho natural da descoberta destas verdades, cuidou de hierarquizar a Igreja de explicar que o raciocínio humano não era um simples depositário das verdades. Tiago Lara precisou do sentido desta divergência. Ele asseverou:

A Igreja Católica procurou salvaguardar, mesmo em nível de verdades e valores naturais, as exigências da revelação e da razão; salvaguardar as teses, portanto, caras a qualquer tradicionalismo e aquelas caras ao racionalismo. Com efeito, ela defende esta questão de fato: as verdades fundamentais de ordem intelectual e moral foram reveladas ao homem, no início da história. Isso, porém, não quer negar o fato de que o homem possa também obtê-las pela luz da razão, como aconteceu a mentes privilegiadas do mundo pagão, às quais a clareza da revelação estava ofuscada. Para essas mentes o caminho mais difícil, mais longo e menos seguro, o caminho da razão. De direito, portanto, a razão é suficiente para fundamentar a ordem intelectual e moral (Lara, 1988:63).

2.3. O tradicionalismo na Espanha

Na Espanha, com Luciano Balmes e Donozo Cortes, o tradicionalismo também persistiu na defesa das instituições seculares, isto é, a Monarquia e a Igreja Católica. A singularidade consistiu em nomear explicitamente a reforma protestante como a raiz dos males modernos e não apenas a noção de tolerância religiosa, essa última rejeitada e apresentada como a causa dos males sociais pelos representantes franceses do movimento. Retomou-se, então, uma discussão iniciada um século antes, quando as diferenças entre católicos e protestantes e entre esses últimos promoveram inúmeros conflitos em todo o continente. Conforme explicou Bréhier, conhecido historiador da filosofia, grande parte dessas desavenças relacionavam-se ao modo como se interpretava a inserção de Deus na história durante os séculos XVI e XVII. Ele disse:

Os armínios ou remontantes, que, a partir do sínodo de Dordrecht (1618), se desligam do calvinismo, procuram, paralelamente, afastar da teoria da graça tudo o que nela há de misterioso, de incomensurável com as noções humanas de justiça. Armínio (1560-1609) nega o decreto absoluto de Deus (...). Por outro lado, os católicos buscam, também, apaixonadamente a unidade. Não a encontram senão na autoridade de procedência divina, na tradição contínua e disciplinada da Igreja, ao passo que as seitas que acabamos de referir se apoiavam na razão (...). Tal conflito envolve a própria vida cristã, e não discussões *teóricas* (Bréhier, 1977:14).

2.4. Considerações finais

Neste ponto desejamos fazer um rápido comentário. A posição de Severiano de Rezende, que examinaremos a seguir, mostrava que a razão humana era um caminho para a descoberta de verdades fundamentais. Ele seguia, pois, a orientação acima mencionada. Conforme indicaremos nos capítulos seguintes, Severiano procurará indicar que suas críticas à razão dirigem-se apenas ao propósito de absolutizar os seus resultados, deixando de lado outros caminhos igualmente importantes de descoberta da verdade. O problema do positivismo filosófico era, assim entendia, justamente a absolutização da razão experimental, porquanto reduzia o real ao dado sensorial. O tradicionalismo de Severiano, segundo indicaremos, incorporou esta orientação da Igreja Católica. Por este motivo assumiu um perfil um pouco diferente dos autores mencionados neste primeiro capítulo, mais preocupados em buscar apenas na tradição a força para deter os excessos das revoluções violentas e outros abusos morais que estes moralistas atribuíram aos tempos modernos.

Retomar esses discursos no século XIX, no contexto tradicionalista, significou a crença de que o aperfeiçoamento humano não se reduzia à vivência humana da virtude

e da justiça. Sem Deus, o sentimento de virtude se obscurecia pelas paixões interiores e pelas armadilhas da razão. Os tradicionalistas espanhóis riam-se da fórmula de Jean Jacques Rousseau³ (1712-1778) que dizia: “faça a outrem o que queres que te façam” (Rousseau, 1966:60). O repúdio se dava pelo mesmo motivo que contraditavam o pensamento kantiano: a razão humana é insuficiente para estabelecer uma conduta humana eticamente aceitável.

O pensamento moral de Kant, conforme sabemos, resumia-se no imperativo categórico que é a expressão do rompimento com o conceito de felicidade entendido como interesse voluntário gerado na Grécia, com a tese neo-tomista de uma natureza perversa e com a concepção romântica de uma natureza humana essencialmente boa. Kant não confiava na bondade natural dos homens, mas admitia que a organização social entendida como uma projeção de seus ideais, podia incorporar aos poucos o ideal de aperfeiçoamento ético. Os tradicionalistas enfatizavam a preocupação com os outros e com o aperfeiçoamento próprio, concebidos como um programa de salvação. Valeram-se da tradição católica, mas fizeram uma nova interpretação da ética tradicional.

Os tradicionalistas tiveram o mérito de apreender que a história dos povos exprime virtudes coletivas e que cada época tem um entendimento próprio. Neste ponto não se diferenciam de outros românticos não tradicionalistas, pois agiam na defesa de valores da época e configuravam a dimensão temporal do homem.

Referências bibliográficas

- ÁVILA, Pe. Fernando Bastos de. *O pensamento social cristão antes de Marx*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1972.
- BRÉHIER, Émile. *História da filosofia*. T. 2. Fasc. 1. Trad. de Eduardo Sucupira Filho. São Paulo: Mestre Jou, 1977.
- DE BONALD, Louis G. A. *Recherches philosophiques sur les premiers objets des connaissances morales*. -3. ed. - Paris: Libraire d'Adrien Le clere et cie, 1838.
- GARDINER, Patrick. *Teorias da história*. - 3. ed. - Trad. de Vítor Matos e Sá. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1984.
- LACROIX, Jean. *Posições do ateísmo contemporâneo*. São Paulo: Herder, 1965.
- LARA, Tiago Adão. *Tradicionalismo católico em Pernambuco*. Recife: Fundação Joaquim Nabuco e Editora Massangana, 1988.
- MAISTRE, Joseph de. *Consideraciones sobre la Francia*. Estudio de Rafael Gamba. Madrid: Rialp, 1955.
- _____. *Du Pape*. Paris: Charpentier, 1845.
- PAIM, Antônio. *Modelos Éticos*. São Paulo: Ibrasa; Curitiba: Champagnat, 1992.
- _____. *História das idéias filosóficas no Brasil*. - 5. edição revisada - Londrina: EDUEL, 1997.
- PACINI, Dante. *Ética*. Brasília: Horizonte, 1979.
- ROUSSEAU, Jean Jacques. *Discours sur l'inegalité parmi les hommes*. Paris: Garnier, 1966.

³ - Jean Jacques Rousseau, filósofo suíço, nasceu em Genebra em 1712 e morreu em Ermenonville no ano de 1778. O pensador genebrino tornou-se conhecido em toda a França, quando teve seu *Discurso sobre as ciências e as artes* (1750) premiado pela Academia de Dijon. Rousseau elaborou uma doutrina de onde tirou as seguintes conclusões: o homem é naturalmente bom, porém sua bondade natural foi corrompida pela sociedade, sendo necessário retornar aquele estado de pureza primitiva. Resultou daí um vivo apreço pela natureza e por um sentimento de solidão, que o acompanhou vida afora. Suas obras de maior destaque são: *Júlia ou a nova Heloísa* (1761), *Do contrato social*, *Emílio* (1762), *Confissões e Devaneios de um passeador solitário* (ambos publicados após a sua morte (1788)). Rousseau renovou os estudos pedagógicos e ajudou a preparar as mudanças que seriam implementadas após a Revolução Francesa.

SCIACCA, Michele Federico. *História da filosofia*. v. III. Trad. de Luís Washington Vita. São Paulo: Mestre Jou, 1968.

Capítulo 3

A questão acadêmica, uma crítica à escola positivista

A avaliação que Severiano de Rezende procedeu da universidade e de seu papel cultural aparece em meio a um episódio que mobilizou os estudantes da Escola de Direito de São Paulo durante o primeiro governo republicano, logo após a proclamação da República. O episódio é bastante simples, mas envolveu um debate memorável na imprensa da época. Foi comentando sobre este episódio, que Severiano pôde dizer o que pensava da Escola de Direito, do ensino em geral, do tratamento dado pelos positivistas à escola em geral e aos seus problemas.

Qual foi o episódio gerador da enorme polêmica? O Sr. Francisco Glicério de Cerqueira Leite¹ (1846-1916), então Ministro da Agricultura, arranhou um trem que fizesse o transporte gratuito dos estudantes do ensino superior do Rio de Janeiro até São Paulo. Pretendia que, com a visita, aumentassem os laços de solidariedade entre as classes acadêmicas, isto é, a elite universitária do país. Em outras palavras, o encontro deveria criar aquele laço de solidariedade, amizade e cooperação entre os estudantes que, por sua formação superior e conhecimentos adquiridos no contato com a ciência, teriam nas mãos, em pouco tempo, os destinos do País. É interessante recordar que este propósito, isto é, unir os homens melhor educados nas ciências de seu tempo, está de acordo com o ideal de moralidade concebido por Claude Henri de Saint-Simon² (1760-1825) e que foi assumido posteriormente por Augusto Comte³ (1798-1857), um de seus discípulos. Esse ideal de moralidade estaria comprometido com o destino de cada um em primeiro lugar e com os seus compromissos nesse mundo e, posteriormente, na influência que as conquistas teriam sobre as gerações futuras. Como se pode observar, num e noutro caso, o ideal estava preso a um projeto coletivo de vida e aos serviços à humanidade.

Conforme tivemos oportunidade de comentar em outra oportunidade, o positivismo assumiu a paixão como complemento da razão, tornando-a a mola motora da solidariedade entre os homens.

Nela (na paixão) encontraria o princípio da prática, utilizando-o para valorizar a ação individual e realçar a importância da crença messiânica no progresso, em contraposição à idéia de progresso conduzida pelo espírito absoluto no idealismo hegeliano. Havia no saint-simonismo uma confiança romântica na capacidade do homem promover o avanço histórico, ao contrário do modelo metafísico de uma totalidade objetiva em evolução, posta em curso pelo hegelianismo (Carvalho, 1997:19).

Esta mesma confiança foi assumida por Augusto Comte e transmitida aos seus admiradores e seguidores. É esta preocupação com a solidariedade universal que inspira o episódio em curso.

¹ - Francisco Glicério de Cerqueira Leite, político e militar brasileiro, nasceu em Campinas (SP), em 1846. Morreu no Rio de Janeiro, em 1916. Participou das atividades que prepararam a proclamação da República. Deixou o governo provisório por ocasião da demissão coletiva solicitada por Rui Barbosa. Foi prisioneiro político na revolta de 1897. Libertado voltou à vida pública. Em 1916 foi eleito senador; ano em que faleceu.

² - Claude Henri de Saint-Simon, filósofo e economista francês, nasceu em Paris em 1760 e ali morreu em 1825. Foi o fundador do movimento conhecido como saint-simonismo, que se propunha a promover o avanço moral da humanidade confiando no conhecimento científico e na elevação do espírito daí advinda.

³ - Augusto Comte, filósofo francês, nasceu em Montpellier em 1798 e morreu em Paris, em 1857. Foi o fundador do positivismo, movimento filosófico que reduziu o real ao dado sensível. Seu *Curso de filosofia positiva* (1830-1842) é uma das obras marcantes na filosofia do século XIX. O positivismo de Augusto Comte teve profunda influência no Brasil.

As coisas poderiam ter transcorrido sem incidentes se não fosse a reação do Dr. Justino de Andrade, um lente da Escola de Direito de São Paulo. O referido professor era, ao que parece, um antigo e respeitado mestre, bastante conhecido em São Paulo. Julgaram os estudantes de bom alvitre convidar o Dr. Justino para participar das atividades de recepção aos colegas cariocas, bem como de outras atividades programadas para o encontro. Para notificá-lo da decisão montaram uma Comissão, que foi até sua residência. Os relatos dão conta de que o velho mestre, depois de ouvir o que seria o evento e os motivos da sua realização, passou, como tudo indica, uma lição de moral nos estudantes. Negou-se a participar das atividades programadas e convocou os estudantes para o estudo. Parece lhes haver falado que ganhariam muito mais se dedicassem aos estudos e, certamente, demonstrariam mais juízo se assim procedessem. Inconformados os estudantes levaram o acontecido à Assembléia Geral e, no calor do episódio, promoveram passeatas e manifestações contra o Dr. Justino de Andrade em defesa, diziam, da dignidade dos acadêmicos. O episódio foi parar na imprensa, quando, então, a discussão ganhou força. O fato foi destaque na imprensa paulista e carioca e só terminou quando, por intervenção do Dr. Benjamin Constant Botelho de Magalhães⁴ (1836-1891), então Ministro da Instrução Pública, o professor foi jubilado. O desfecho foi inesperado? Aparentemente sim, mas devemos lembrar que, na época, movia-se uma clara perseguição aos simpatizantes da monarquia, entre os quais estava o velho professor.

O contexto em que ocorreu este episódio merece, pois, ser rapidamente recordado, pelo menos parece útil ressaltar a ascendência da corrente política de inspiração positivista, cuja popularidade deve ser atribuída a Benjamin Constant. O positivismo dos militares que proclamaram a República manifestou-se pela preferência por um governo ditatorial, conforme se verifica nas palavras do capitão-tenente Nelson de Almeida:

E nós agora fazemos os mais ardentes votos a fim de que concorrais com as vossas luzes para a instalação do governo que se resume na concentração de todo o poder político nas mãos de um só homem de Estado diretamente responsável perante o país... Para termos uma República estável, feliz e próspera, é necessário que o governo seja ditatorial e não parlamentar (Paim, 1997:151/2).

O militar dirigia-se a Rui Barbosa (1849-1923), então personagem de vários conflitos no âmbito do governo, pois defendia uma feição mais liberal para a República recém instaurada. Especialmente durante este primeiro governo manifestou (da parte dos instituidores do novo regime) preferência por um regime ditatorial, isto é, com um líder moralmente bem formado e carismático, quando defendeu um partido único, ao mesmo tempo em que defendia o direito de intervenção dos militares no processo político. Não é de se admirar que o Dr. Justino de Almeida, um monarquista assumido, fosse afastado de suas funções públicas neste período. Os republicanos desta primeira hora foram intransigentes com os monarquistas, ao contrário do tratamento que tiveram durante os últimos anos da monarquia.

⁴ - Benjamin Constant Botelho de Magalhães, militar e político brasileiro, nasceu em Niterói, em 1836, e morreu na cidade do Rio de Janeiro, em 1891. Participou como engenheiro da Guerra do Paraguai, havendo sido o responsável técnico pela construção da fortaleza de Tuiuti. Foi Ministro da Guerra e da Instrução Pública do primeiro governo provisório da República. Empreendeu uma reforma educacional como base nas idéias de Augusto Comte. Tornou-se conhecido pela organização do Instituto dos Meninos Cegos, atual Instituto Benjamin Constant e do Instituto dos Surdo-mudos, anexo ao Colégio D. Pedro II. A Constituição de 1891 considera-o o fundador da República.

Para tomar a decisão de afastar o lente, o Ministro da Instrução Pública ouviu uma Comissão de representantes dos estudantes à qual pertenciam, entre outros, Marinho de Andrade, Reynaldo Porchat, Santos Prado, Leonardo Macedônia, Tibúrcio de Azevedo e Pereira dos Santos.

Severiano de Rezende tomou parte ativa neste episódio, primeiro assumindo a defesa pública do mestre e, depois, criticando os colegas e o próprio governo pela decisão tomada. Ele escreveu seis *cartas* que foram publicadas nos jornais paulistas. Posteriormente, foram as cartas reunidas em livro editado pela Tipografia do Jornal *Diário de Santos*. A decisão de publicá-las em livro, considerando a advertência do autor de que nada mais teria a dizer sobre o episódio que já não dissera através da imprensa, revela que o assunto mobilizou a opinião pública e indica que Severiano, praticamente sozinho contra todos os colegas, conseguiu dividir a opinião do grande público. O livro foi intitulado *Cartas paulistas; artigos sobre a questão acadêmica*. Nossa atenção ao examiná-lo não está dirigida diretamente para o episódio central, anteriormente resumido, mas para os argumentos de Severiano na defesa do mestre e na crítica que teceu aos seus colegas. Nelas aparecerá uma condenação ao positivismo, ao projeto pedagógico da República, à defesa da moral tradicional e da Escola de outros tempos. Que tempos eram esses? Os tempos da monarquia.

3.1. O episódio escolástico e o comportamento dos estudantes no dia a dia da escola

Na primeira carta, Severiano referiu-se ao episódio como uma questão nascida do espírito velho e atrasado dos alunos. Porque razão ficaram os jovens estudantes ofendidos com a posição do professor? Severiano traduziu assim o que pensava o Dr. Justino:

O homem entendeu que esta pandega toda de passeata em trem especial no meio do ano era muito divertida, mas não dava em resultado senão o que uma pandega dessas pode dar: muita bomba no fim do ano ou então, o que é pior, muita aprovação condescendente – conforme o inveterado uso de nosso país (Severiano, 1890:7).

Severiano traduziu bem o que pretendia dizer o Dr. Justino. Nada havia contra o desejo humano de descansar, de sair da rotina, de buscar coisas novas. Nem se tratava de uma crítica ao modelo de escola, não se comenta sobre outras implicações do caso. Para o velho mestre aquilo era uma brincadeira irresponsável que daria muita bomba no final do ano. A festa não se dava em período de férias escolares, mas em ocasião de plena atividade. Aliás, as aulas seriam muito prejudicadas pelas reuniões e atividades programadas pelos acadêmicos. O motivo apresentado para o encontro era a principal razão da discordância do Dr. Justino. Os estudantes desejavam criar uma confederação acadêmica como as existentes na Europa e nos Estados Unidos. Como se comportavam no dia a dia? Segundo a descrição de Severiano, nada revelava a maturidade que precisavam para realizar semelhante empreendimento com sucesso. Os estudantes, melhor chamá-los de alunos, “limitavam-se a decorar o que os lentes diziam, não investigando, não refletindo e ficando sempre na imobilidade estacionária de uma superficialidade geratriz de toleimas e desencontros intelectuais” (idem:8). Esta atitude imatura podia ser apresentada como regra geral na Escola de Direito de São Paulo, explicou Severiano. Uma Escola desta natureza deveria corresponder a uma realização humana e profissional, melhor dizendo, favorecer a formação do profissional e do homem. No entanto, à parte do esforço de alguns mestres, entre os quais o Dr. Justino, o acadêmico não procura a Escola nem por vocação nem por deleite. “Estuda

com medo de ser reprovado no fim do ano e para não ter que agüentar com a reprimenda paterna” (idem:8). Esta motivação tão limitada e condenável era para Severiano a demonstração de que a condição de estudante não se assume como a uma roupa que se veste, é um comportamento que se adquire com muito esforço e dedicação. Os jovens acadêmicos não poderiam passar a ter uma dignidade nem uma condição especial pelo simples fato de se maticularem na Escola de São Paulo. Nenhuma escola conferia, automaticamente, dignidade ao homem se ele não se fizesse estudante, espírito aberto para aprender aquilo que o faria um profissional e ao mesmo tempo um sujeito responsável por si mesmo e pelos compromissos que a Pátria e a Igreja dele esperavam. Assim afirma Severiano:

Haja estudantes e depois conversem sobre confederação. Haja esforço, para que haja talento, e depois sim, venham as outras coisas de que tanto se fala e que não existem, como a dignidade e a mocidade acadêmica, que não passam de pura fantasia – que não passam de pura ilusão (idem:8).

Além dos problemas relativos ao comportamento dos jovens acadêmicos, muito pouco digno de ser denominado de estudante no sentido verdadeiro, havia um outro problema que o levava a posicionar-se contra as manifestações da confederação. Ela se inspirava numa idéia de civilidade humana que o País estava longe de alcançar. Neste ponto, Severiano critica o projeto positivista e republicano de instaurar uma sociedade mais virtuosa confiando na formação escolar dos jovens. Pergunta-se: O Brasil será um país civilizado? Responderia afirmando que os rumos que a República vinha dando ao País era uma demonstração de que não só não havíamos alcançado esta condição como estávamos caminhando muito mal e em direção oposta àquela que se espera de uma nação civilizada. Severiano começou, a partir de sua argumentação, a tecer uma crítica profunda aos estudantes, à Escola de Direito de São Paulo, aos rumos que a República dava ao ensino em geral. Estas questões não foram postas pelo Dr. Justino. Nada disto estava inicialmente em foco, foi Severiano quem utilizou o episódio para principiar com essas críticas. Observe-se que ele respondeu negativamente à pergunta se seria o Brasil um país civilizado:

Quem atualmente poderá responder afirmativamente a essa pergunta, que os lábios do estrangeiro eternamente fazem? A prova da insensatez epidêmica de todos nós – menos eu e mais uns quatro ou cinco – é a injustiça que essa juventude briosa e digna arrevesa contra a consciência branca do Dr. Justino de Andrade (idem:8-9).

Na segunda carta, Severiano continuou a defesa do velho lente, explicitando que o General Glicério deveria ter tido um comportamento mais crítico, mais maduro, recusando-se a tomar parte naquela festança toda. Dele se esperava um espírito mais elaborado e um discernimento maior. No entanto, o General comportou-se infantilmente ao acreditar que pudessem os estudantes formar uma associação com vistas ao aperfeiçoamento moral. Este era um sonho quimérico da humanidade moderna, um projeto fora de propósito articulado pelos positivistas. Muito diferentemente se portou o velho professor: “um homem sisudo e sério que (...) coloca sua opinião majestática e decisiva oriunda da reflexão e do estudo, do caráter e da dignidade” (idem:12).

Esta imaturidade do General seguiu-se outra igualmente imatura do outro General, também ministro. O primeiro foi Glicério, o outro foi Quintino Bocaiúva⁵ (1836-

⁵ - Quintino Antônio Ferreira de Souza Bocaiúva, político e escritor brasileiro, nasceu no Rio de Janeiro no ano de 1836, vindo a falecer na mesma cidade, em 1912. Foi um dos membros da conspiração que depôs o último gabinete do Império. Também foi um dos signatários do manifesto republicano de 3 de dezembro de 1870. Depois da proclamação do governo republicano tornou-se Ministro das Relações Exteriores e da

1912). Quanto aos já mencionados transtornos, o governo da República demonstrava, por ambos, a sua inabilidade política e seus equívocos ideológicos.

3.2. O episódio quixotesco caiu na imprensa

A sociedade paulista, aos poucos, tomou conhecimento do episódio, devido a agitação dos jovens ou porque os órgãos da imprensa começaram a noticiar o fato. Severiano revelou o que pensava e contraditou os diversos líderes dos estudantes. Segundo ele, havia uma imaturidade perigosa, diabólica no jovem, que fazia dele um revolucionário em potencial, um modificador da sociedade, não importando em que direção. À condição do jovem referiu:

olhos coléricos e esfuziantes dessa mocidade satânica e revolucionária que fez a independência do Brasil, que fez a liberdade dos escravos, que fez a proclamação da república – e que agora vai fazer o meu estrangulamento – pelo simples fato de haver eu, mísero e mesquinho ousado discordar da turbamulta dos novos, desrespeitadores da velhice e enlameadores de cãs (idem:13).

Severiano relatou que os jovens enfurecidos haviam-se concentrado diante da redação do *Jornal da Tarde*, que havia afixado a primeira carta que fizera publicar na imprensa. Sua satisfação foi que a atitude daquele periódico somente tornara mais popular o *Diário da Manhã*, o hebdomadário que publicara sua primeira carta. Além disto, referiu-se também à atitude pouco madura do Sr. Alfredo Prates, que passou a evitar mencionar o nome de Severiano no seu jornal. A condenação não pareceu surpresa a Severiano, que se referiu ao Prates “como o astrônomo que chega á genial perceptividade astronômica de ver estrelas ao meio dia” (idem:13). Evidentemente, a crítica ia à condição de cientista positivista assumida por Prates, então muito empenhado em construir um observatório astronômico (mas era um descuidado usuário da língua portuguesa, segundo observou Severiano).

Vicente de Carvalho⁶ (1866-1924) assumiu, na imprensa, a defesa da denominada juventude acadêmica. Que argumento utilizou? Ele negara que a juventude limitava-se, durante sua permanência na Escola, a decorar as lições que os mestres lhes passavam, melhor dizendo, não enxergava o caráter passivo e desinteressado do jovem. Ao contrário, afirmou que “São Paulo era um foco brilhantíssimo, e desde muitos anos. Saíram e saem do velho convento de S. Francisco os grandes nomes de nossa política e das nossas letras” (idem:15). Severiano tratou a discordância de Vicente com uma atenção e respeito que freqüentemente não utilizou com os outros debatedores. Ele não contraditou Vicente, aliás concordou com ele. O próprio Vicente era um desses exemplos magníficos. No entanto, isto acontecera em outros tempos, em vigência do governo monárquico, não naqueles que eles estavam vivendo. Foram bons os estudantes da geração de Vicente, mas não os daquela geração que faziam passeata contra um professor sério.

A menção de um fato de solidariedade acadêmica nos anos de 1871, mencionado por Vicente, apenas comprovava, no sentir de Severiano, a decadência que

Agricultura. Posteriormente, foi eleito várias vezes Senador da República. Escreveu *Onfália*, peça teatral de 1860 e *Estudos críticos e literários* (1858-1859).

⁶ - Vicente Augusto de Carvalho, poeta brasileiro da fase parnasiana, nasceu em Santos no ano de 1866 e morreu em São Paulo, em 1924. Lírico e amoroso, notabilizou-se como admirável pintor do mar. Foi membro da Academia Brasileira de Letras. Suas obras principais são: *Rosa, rosa de amor* (1902) e *Poemas e canções* (1908).

tomou conta daquela Escola desde o momento em que assumira a orientação positivista. Assim explicou o nosso poeta:

Dado mesmo que o fato de 71 fosse uma manifestação acadêmica, de 71 para 90 vai muito tempo e os caracteres e os temperamentos variam com o correr dos anos, *tempora mutantur et nos mutamur in illis*, citando uma frase muito conhecida entre os acadêmicos. (Eu aqui abro um parêntesis para pedir desculpas ao sapientíssimo tribuno carnavalesco Sr. Marinho de Andrade, por não citar doutrinas de Spencer ou de Comte). Aceitando, porém, que em 71 tivesse havido uma cabalíssima prova do brio dos acadêmicos unidos, acho que uma razão para a existência daquele brio, revelador de uma grande união e de uma imensa paz fraterna: em 71 freqüentavam-se as aulas, porque o ensino era forçado, de sorte que as amizades faziam-se dia a dia, as sabatinas eram previamente discutidas, havia interesse no estudo, os estudantes precisavam uns dos outros e auxiliavam-se mutuamente, num esforço comum (idem:12).

Severiano entendia que mesmo que se pudesse mencionar solidariedade acadêmica na Escola de Direito, essa solidariedade havia se acabado desde que ali passara a vigorar as teses de Augusto Comte e Herbert Spencer⁷ (1820-1903). Naturalmente, nos idos tempos de 1871 prevalecia, na sociedade, a orientação moral dada pela Igreja e a forma de governo era outra que não a decadente e anarquista república positivista.

Com base no fato de que o abandono das orientações morais da Igreja levava à sociedade a uma brutal decadência, Severiano mostrou-se descrente com a liberalidade instituída pela República dos Bocaiúvas. Assim concluiu sua segunda carta, em resposta a Vicente:

Meu Vicente, o que deviam fazer, já muita gente de juízo o tem dito: ou suspender essas academias aí por uns dez anos, prejudicassem a quem prejudicassem, ou então restabelecer o ensino obrigatório, que certamente não causaria tantos desgostos e tanta balbúrdia entre as pessoas que acima das coisas preestabelecidas e das conveniências individuais consideram a ordem no trabalho, que é a origem do progresso na civilização (idem:16).

Ao contraditar os rumos do ensino, Severiano feria mortalmente o projeto positivista de criar uma solidariedade humana com a difusão da ciência, tornando-a promotora da felicidade social e do progresso humano. Evidentemente alcançava, com suas críticas, a tal reforma de ensino que estava sendo preparada por Benjamin Constant. O progresso humano e a difusão da civilização somente adviriam do trabalho sério e este somente se sustentava na virtude, que vinha de causa diversa da que supunham os positivistas.

3.3. O debate na imprensa torna-se uma contenda contra os líderes estudantis

A partir da terceira carta, Severiano começou a contraditar através da imprensa os líderes do movimento da Escola de São Paulo. Severiano defendeu a posição assumida pelo Dr. Justino, afirmando haver posicionado "contra o consenso sem senso da rapaziada flamante e estivalmente incendiária" (idem:17).

O que buscavam os estudantes? Construir a dignidade acadêmica. Não o conseguiriam, explicou, sem assumir perante a sociedade responsabilidade por seus atos. "O estudante precisa libertar-se de certas peias, o estudante quer voar, quer

⁷ - Herbert Spencer, filósofo inglês, nasceu em Derby no ano de 1820 e morreu em Brighton em 1903. Tornou-se célebre por dar ao positivismo uma feição evolucionista. Suas obras principais são: *Um sistema de filosofia sintética* (1862-1893), *A classificação das ciências* (1864) e *Os fatores da evolução orgânica* (1887).

representar o papel dos seus colegas da Europa, eis tudo” (idem:18). Puseram isto na cabeça deles. Pois bem, o estudante primeiro precisa ser responsável por seus atos perante a sociedade. Severiano mencionou, então, que os estudantes eram conhecidos em toda São Paulo pelos calotes que pregavam, pelas contas que deixavam de pagar, por compromissos diversos não honrados. Assim, era comum ver uma lavadeira, um tintureiro, um alfaiate cobrando por serviços não pagos e ofendendo toda a classe de estudantes quando deixava de receber pelos serviços que prestava. Todos os estudantes eram alcançados pela crítica destes profissionais ludibriados. Ora, explicou Severiano, nada pode ofender mais a dignidade da classe acadêmica do que ser tida como irresponsável pelos diversos segmentos da sociedade.

Ao colocar o problema desta forma, Severiano parece haver ferido muita gente, pois as lideranças estudantis passaram a trabalhar para obter sua demissão do cargo de jornalista correspondente e para impedir-lhe o acesso à imprensa. Contudo, as manifestações da população, o número crescente de jornais e a polêmica suscitada pelo atrevido estudante o mantiveram no trabalho. Severiano afrontou quase todos os estudantes da Escola de São Paulo. Neste ponto do debate, ele julgou necessário explicar que sua defesa do mestre Justino não tinha qualquer coisa de pessoal. Ele nem sequer conhecia o mestre. A causa do velho professor é que era boa:

Não me dou com o lente Justino, nunca o vi, não sei se ele é comprido ou redondo. Sei somente que ele nem é quadrado nem ... curto, e que nesta popularíssima questão acadêmica tem razão a dar com o pau. Aí está. Às vezes gosto de dizer o que penso (idem:19).

Quanto a sua condição e ânimo para a luta, explicou que elas se sustentavam em duas coisas. Primeiramente no exemplo paterno que lhe transmitiu um sangue novo e bom, “a tal seiva americana com que meu pai se dignou a armar-me para as lutas do belo e do grande” (idem:20) e depois uma sólida formação moral que apenas uma tradição religiosa é capaz de oferecer. Esta formação moral é que criara nele um forte vínculo com a verdade, da qual não desejava se afastar. “Quem também manda (...) que eu faça aqui uma pequena observação é a verdade, que é uma pessoa hoje muito esquecida entre nós, principalmente quando se trata de questões acadêmicas” (idem:20).

Severiano desejou diferenciar a atitude irresponsável dos estudantes do movimento de renovação das artes e da escrita que então ocorria. Explicou que os novos que condenara não eram os estudantes, era especialmente a atitude de renovação irresponsável dos jovens que merecia reprovação. Ele procurou distinguir o comportamento dos estudantes do movimento de renovação que se processava nas letras. Ali a renovação era feita por gente de reconhecido talento. Quanto ao fato de Pardal Mallet situá-lo entre os nomes de destaque daquele movimento renovador, ele agradeceu, mas explicou que ainda não podia ser comparado com pessoas de reconhecido talento. “Nós por enquanto somos uns principiantes e mais nada. Os novos chamam-se Olavo Bilac⁸, Coelho Neto⁹, Raul Pompéia¹⁰, Aluísio Azevedo¹¹ – Pardal

⁸ - Olavo Brás Martins dos Guimarães Bilac, poeta brasileiro da fase parnasiana, nasceu no Rio de Janeiro em 1865 e morreu na mesma cidade no ano de 1918. Sua poesia tinha como característica uma forma apurada. O poeta passou por diversas fases transitando de um lirismo arrebatado e sensual para a exaltação épica e pela meditação dos grandes temas da vida. Foi um conferencista e cronista de sucesso, sendo também autor dos versos do Hino da Bandeira. Principais obras: *Poesias* (1888), *Conferências literárias* (1906-1912), *Ironia e piedade* (1916) e *Tarde* (1919). Foi um dos membros fundadores da Academia Brasileira de Letras.

Mallet – nomes já feitos” (idem:21). Vê-se, portanto, que Severiano mantinha-se aberto para o futuro e para a renovação da cultura. O que ele não acreditava é que tal renovação estivesse sob a direção dos positivistas, ou pudesse ser conduzida por seus princípios. O que faziam os positivistas? Eles ampliavam a insanidade juvenil existente nos pequenos acadêmicos, fomentando ideais irrealizáveis. Qual a densidade teórica e a formação humana destes estudantes? Nenhuma, responderia. Para bandeira destes estudantes “sugeria um cueiro, com um borrão amarelo no meio... simbolizando a idade áurea dos petizes reformadores”(idem:21).

Esta juventude irresponsável era aquela mesma que no tempo do Império, diante de qualquer problema ou dificuldade, saía pela cidade a gritar “viva a república”. Na república, bem como em nosso tempo, já se gritava: “viva os novos”. No fundo, o grito é o mesmo, essa nova forma de governo é o patrocinador da atitude irresponsável destes jovens, como ontem era o estímulo às críticas dirigidas à monarquia.

Severiano serviu-se da polêmica com Porchat de Assis na imprensa para criticar a forma como estava sendo organizado o ensino na Escola de Direito:

O que eu peço é energia: energia ao Sr. Governo, mas energia à moda antiga: venha o ensino obrigatório, porque aqui estou eu que sou uma vítima do ensino sem método e sem lei do atual Curso Jurídico, eu, vítima do ensino livre, que nunca pude saber como é que se começa a estudar esse Direito caipora da Academia Paulista (idem:22).

A obrigatoriedade e a normalização das questões acadêmicas significavam, portanto, “ensino legalizado, metodizado, produtivo e sério, ao invés desse ensino livre, que dá em resultado – revolucionários e ignorantes” (idem:23). Severiano foi, aos poucos, explicando que os problemas encontrados com os estudantes eram frutos da defeituosa organização escolar que patrocinara a república.

Em sua quarta carta, a polêmica com os estudantes ganhou um tom ainda mais vibrante. Ele retomou a questão de seu compromisso com a verdade, que o manteria fiel e a salvo em qualquer contenda. Tendo esta referência por base, ele começou a comentar a carta que recebeu de E. de Magalhães Pinto. Explicou que reproduziu na íntegra a correspondência, porque não tendo o jovem se disposto, como os outros, a afrontá-lo na imprensa preferiu tornar público o teor da correspondência que dele recebera. O jovem negava os excessos denunciados por Severiano nas passeatas por

⁹ - Henrique Maximiano Coelho Neto, escritor brasileiro, nasceu em Caxias (MA), no ano de 1864 e morreu no Rio de Janeiro, em 1934. Escreveu romances, contos, crônicas, conferências, peças teatrais, crítica e poesia. Deixou uma obra vasta com mais de cem livros publicados. Conhecido pela riqueza de seu vocabulário e pela descrição dos hábitos do povo brasileiro. Era conhecido em seu tempo como *príncipe dos prosadores brasileiros*. De sua vasta obra destacam-se: *A capital federal* (1893), *Miragem* (1895), *Sertão* (1896), *Inverno em flor* (1897), *A conquista* (1899), *A tormenta* (1901), *Mano* (1929) e *Fogo Fátuo* (1930). Foi um dos membros fundadores da Academia Brasileira de Letras.

¹⁰ - Raul d’Avila Pompéia, nasceu em Angra dos Reis, em 1863. Faleceu na cidade do Rio de Janeiro, em 1895. Foi Diretor da Biblioteca Nacional. Sua obra mais notável foi *O Atheneu* (1888), de estilo impressionista. Outras obras que também merecem destaque são: *Uma tragédia no Amazonas* (1880) e *Canções sem metro* (1881). Foi membro da Academia Brasileira de Letras.

¹¹ - Aluísio Tancredo Gonçalves de Azevedo, romancista brasileiro, nasceu em São Luiz, capital do Maranhão, em 1857. Faleceu em Buenos Aires, em 1913. Foi o inaugurador do chamado naturalismo e assume como temas marcantes de sua obra o adultério e os vícios. Foi influenciado por Emílio Zola (1840-1902). Zola, filósofo francês, foi o chefe da escola naturalista que desejou aplicar aos assuntos humanos o rigor do pensamento científico. Explicou as paixões humanas através de causas materiais. As obras mais importantes de Aluísio de Azevedo são: *O mulato* (1881), *Casa de pensão* (1884), *O homem* (1887), *O coruja* (1890) e *O cortiço* (1890), sua obra mais conhecida e apreciada. Foi um dos membros fundadores da Academia Brasileira de Letras.

São Paulo. Afirmara que os estudantes eram conscientes das suas ações. Severiano não fez por menos, apontou onde estavam os excessos, um a um. Os gritos pela madrugada, os constrangimentos aos cidadãos comuns, a passeata à luz de vela. Tudo isto fora presenciado e relatado pelos estudantes do quinto ano, esses assistiam ao episódio um pouco distantes da confusão, mais preocupados com a própria formatura do que em tomar parte naquela baderna. Também eles afirmavam “que o velho lente caluniado e vituperado tem sido vítima da mais infame e pretensiosa ostentação de orgulho fátuo” (idem:31).

Severiano cuidou de explicar que, ao contrário do que Magalhães Pinto dissera em sua carta, o Sr. Leopoldo de Freitas era e continuava sendo um monarquista. Este seria apenas um comentário pouco relevante não fosse o propósito deliberado de Severiano de associar a farra dos estudantes com a falta de um projeto educacional na República. Retornando aos comentários de Magalhães Pinto, que dissera ser o velho mestre um representante do atraso quase feudal do magistério jurídico de São Paulo, Severiano contra-atacou. Atrasado é que o Dr. Justino não era. O velho lente era possuidor de vasta cultura e vivamente preocupado com o futuro dos jovens estudantes. Quanto ao modo como o lente se referira à festança patrocinada com recursos do tesouro combalido do Estado, Severiano achou ainda pouco. Os estudantes mereciam mais, receberam muito pouco. Afirmou: “viva a franqueza do velho mestre, probo e justiceiro, sábio e honrado, que teve o grande valor de falar o que pensava” (idem:33).

A república que se apresentara à nação em nome da ordem, patrocinava, em episódios como o descrito, bem o inverso: a desordem. Este é o cerne dos argumentos que mobilizou contra as considerações de Magalhães Pinto. Ainda que fosse outro o episódio e não estivesse coberto de razão o velho mestre, mas ele o estava, salientou Severiano, o regulamento da Academia subordina o aluno ao mestre. Em virtude disto não cabe ao estudante questionar a orientação do professor, pior ainda se não cumpre os regulamentos acobertado pelas autoridades da república. Foram estes líderes republicanos que acabaram, por sua inabilidade, contribuindo para a desobediência das regras da Escola de Direito. Severiano desejou indicar que eram gravíssimas as conseqüências de um episódio como este. Representava, no mínimo, arbitrariedade e manifestação de força contra normas instituídas, pior que isto, quebra a harmonia entre os poderes, porquanto as normas foram elaboradas pelo poder legislativo. Era esta a força moral de que se diziam investidos os positivistas? Não deviam ser levados muito a sério. Ouçamos Severiano:

Em todas as classes há disciplina. A disciplina consiste na obediência e no cumprimento do dever. O regulamento da Academia de Direito considera o estudante subalterno ao mestre. É a lei. O lema do estudante é este: obedecer ou sair. O estudante que se revolta contra o lente, quer na Academia quer fora dela, estabelece um precedente de insubordinação e revolta. Desobedecendo ao estabelecido, desobedece a quem o estabeleceu. Quem estabeleceu a disciplina foi o poder legislativo – a que o cidadão não pôde desobedecer, mormente o que não tem responsabilidade, como o estudante (idem:34).

Finalmente, Severiano contradisse a afirmação de Magalhães Pinto de que a imprensa paulista posicionava-se ao lado dos estudantes. Isto soava como um autêntico absurdo, porquanto a imprensa estava simplesmente informando o fato. Nem a imprensa do Rio (muito menos ela) tinha se pronunciado a favor da honra acadêmica. O Sr. Pinto não percebia a diferença entre noticiar e apoiar. Severiano terminou a correspondência fazendo troça dos erros de gramática encontrados na carta do colega. Era incompreensível, afirmou, que um estudante de Direito cometesse tantos erros de gramática, o qual aproveitou a ocasião para intensificar ainda mais as críticas dirigidas à

qualidade do ensino oferecido na Escola. Semelhante decadência somente poderia ser patrocinada pela República, analfabetos bacharéis, bela combinação republicana.

Na quinta carta, ele criticou o artigo de Marinho de Andrade, um dos líderes estudantis que fora até o Rio pedir ao governo republicano que o Dr. Justino fosse jubilado. Afirmou Severiano que não poderia deixar sem resposta o texto absurdo de Marinho. Esse, com a denominada Crônica de Inverno, atingira-o na honra. Não se valeu de argumentos para defender o seu ponto de vista, preferiu adotar caminhos torpes. Ele, ao contrário de Marinho, desde o início daqueles debates pautara suas críticas ao movimento estudantil em argumentos. Não ofendeu a honra de nenhum estudante. As credenciais de Marinho eram simplesmente ridículas. Assim explicou:

Este idiota, que tentou debalde desmoralizar-me, já tem cabelos brancos e não toma nem juízo nem vergonha. Orça pelos vinte e sete e pouco, diz que tem talento, que lê Augusto Comte e Herbert Spencer, que tem muito boa pronúncia francesa (idem:39).

O único talento que Severiano reconheceu naquele estudante era o de plagiar. Ele possuía a rara habilidade “de conservar de memória discursos de outrem para os impingir depois em bailes de carnaval e em bambochatas da academia” (idem:39). Severiano deixou claro que outro não poderia ser o comportamento de quem se inspirava em princípios tão frágeis e ensinamentos tão limitados, como os veiculados pelos positivistas. Assim, daquele currículo paupérrimo, melhor era deixar de lado quem confessara “a sua fraqueza intelectual e a sua comprovadíssima covardia moral e física” (idem:40). O Sr. Marinho, explicou Severiano, não tinha capacidade para se tornar um cidadão de bem, jamais seria um homem probo. As atitudes que tomou na chamada questão acadêmica eram apenas uma pequena mostra, mas elas revelavam “sua incapacidade de ser homem de bem, cumpridor dos seus deveres, zelador do seu brio e honrador de seu país” (idem:41).

Na sexta carta comentou outras correspondências que lhe foram dirigidas, começando por uma que continha apenas as iniciais do autor. Este procurara demovê-lo daquela luta inglória e mostrar-lhe que era conhecedor da ciência de seu tempo. Severiano explicou que ele conseguiu muito pouco, “comprovando apenas antediluvianamente e ultramontanadamente a fecundidade hiperbólica do cérebro acadêmico, que seguramente possui em ciência o que em miolos infelicissimamente lhe falta” (idem:44). Depois desta estratégia de mencionar conhecimento científico como credenciamento para entrar no debate acadêmico, o mencionado estudante afirmara o seguinte numa referência à amizade e respeito de Severiano por Vicente de Carvalho:

Sou seu amigo, sem que me conheça, porque somos adoradores do mar: ele é o nosso culto, o nosso Deus: Nirvana de grandes cabeleiras úmidas e olhar brumoso; sou seu amigo porque é fatal que o discípulo o seja o mentor do seu sentir (idem:45).

Severiano criticou violentamente o estudante. Um recitador incapaz de reflexão de princípios da ciência, um mal leitor dos versos de Vicente de Carvalho, um péssimo crítico de sua arte, um mal intérprete dos seus quadros, além, é claro, um mal religioso. Afinal não seria de esperar que quem se formasse na orientação positivista pudesse ser mesmo muito diferente do que um propugnador de confusão desta ordem. Quanto ao fato da Academia ser a mãe espiritual de Severiano, o que o jovem também mencionara, isto ele contestou ainda com maior veemência. “Que a Academia seja minha mãe espiritual não concordo; digo-lhe que não a quero para pai, quanto mais para mãe” (idem:50). Afirmou mesmo que, por outros compromissos não ia à Academia a não ser para fazer os exames exigidos, conforme a lei da época. Lastimou-se da falta de oportunidade para freqüentar as aulas. Ainda assim explicou: “sem nunca ter lá ido,

a não ser para fazer exame, sei mais do que vocês todos que vivem a dormir nos bancos, indiferentes às preleções, por não as compreenderem e não as assimilarem” (idem:50). Deste modo tornava público que a Academia de São Paulo era uma reunião de maus estudantes e uma Escola mal organizada pela república.

3.4. O desfecho

O desfecho do episódio já foi anunciado no início das Cartas. Severiano afirmou que por falta estrita de bom senso, o General Benjamin Constant jubilara o velho mestre. Enquanto o lente foi descansar sossegado, o bando de acadêmicos ignorantes e desorientados perdeu a oportunidade de convívio com um profissional respeitado, um homem experiente, um mestre para a vida. Que argumentos usou a autoridade para levar adiante o desfecho narrado? Considerou o professor “um infrator das leis do progresso, surdo aos ditames da liberdade – e refratário aos influxos benéficos da civilização” (idem:54). Aos olhos de Severiano, tanto o jubramento do mestre quanto a avaliação que dele fizera a autoridade constituída eram errôneos.

A filosofia moderna abandonara a preocupação com uma realidade exterior ao homem, o que influiu no modo como a vida social passou a ser pensada. A filosofia colocou no homem a fonte, a origem e o fundamento de todo o poder. Logo foram condenadas todas as formas de interpretar o mundo e o homem que mencionassem um fundamento além dos dados físicos. Pior que a condenação do professor era o entendimento de que a antiga ordem era fraca, inadequada e insuficiente para tratar dos assuntos humanos ou dos problemas sociais e políticos. A condenação ao professor vinha acompanhada, portanto, de uma crença na fortaleza do governo republicano e em sua superioridade moral diante de outras formas de governo, pois esses últimos eram sustentados em valores diversos do que pregava o positivismo. O fato fora levado até as últimas conseqüências porque, argumentavam as autoridades, “a República era negócio muito sério, e já dissera algures, filosoficamente, o seu compadre e amigo Augusto Comte: num novo estado de coisas, tudo fia mais fino” (idem:54). Logo, neste novo estado de coisas no qual os fundamentos morais não mais se sustentavam em princípios religiosos, argumentava-se que os compromissos sociais passariam a ser tratados com maior seriedade. Isto não parecia, aos olhos de Severiano, possuir qualquer consistência, nem era o que ocorria no cotidiano da vida.

O que esperar de uma Escola de formação superior num país civilizado? Os jovens deveriam adquirir espírito crítico. Precisavam entender que pensar a vida a partir do absoluto era um valor maior do que podia avaliar a inteligência humana. Nenhuma antropologia podia apagar esta verdade. Não há nesta forma de considerar a questão nenhuma tentativa de entender a metafísica como um sistema pronto e acabado, mas ele condenou o propósito de orientar os estudos acadêmicos apenas por aquilo que a inteligência humana consegue abordar. Não se pode, sob pena de promover a superficialidade, reduzir o real ao dado sensível e aos problemas investigados pela ciência.

Severiano fez um retrato do espírito do Ministro Benjamin Constant, responsável pela condenação do Dr. Justino. Vamos acompanhá-lo em sua descrição, observando que a vida interior do positivista era povoada por uma confiança cega no conhecimento científico e numa crença pouco fundamentada do progresso humano. Assim pronunciou Severiano:

Portanto, meus senhores, entremos sem receio no pavimento deslumbrante que dá entrada para o espírito do Dr. Ministro da Instrução Pública.

À porta, leio em letras de ouro e garrafais – ORDEM E PROGRESSO. Até aí vamos bem. Aquelas letras de ouro em breve hão de ir para as páginas da história, a fazer companhia às outras letras do mesmo metal que lá estão gravadas...

Ouve-se um zum-zum de colmeia, surdo e conspirador. Que será? Não é nada: é o borbulhar do gênio; passemos de largo. Entremos por esta galeria, onde acendem balões com velas de estearina dentro: é por ela que se vai ter à fonte de toda a luz e ao vulcão dos espirros científicos, – as minas de fósforo e de tabaco em pó. Os balões sucedem-se numa reticência fantasmagórica.

(...) E a galeria, cheia de luzes, alonga-se. De vez em quando parece que um braço invisível atira noveas fora, num desperdício matemático (idem:55).

Logo adiante completaria:

Enfim, lá aparecem umas ardentias, no fim do corredor iluminado: são as minas, cheias de fosforescências, donde emana toda a força motriz desse cérebro misterioso e confuso. De baixo, não se pode saber donde, sobe um cheiro vivo de fumo torrado: são as minas de tabaco em pó, que sustentam a força intelectual (...). Façamos o sinal da cruz positivista e sentemo-nos em meio desse caos. Agora sim, eis-nos resolutos, dentro da grande cabeça do sábio, no país dos fósforos e da tabaqueira, fonte de toda luz, vulcão de espirros científicos. Interroguem os espíritos que erram através desse espírito que não erra (idem:56).

A questão básica do texto acima mencionado é a condenação da cega confiança na ciência. Que estratégia utilizou Severiano para examiná-la? De um lado refere-se ao fumo como o protótipo dos vícios, um comportamento condenável. Um ambiente claramente viciado não poderia ser um espaço humano produtivo. Depois utilizou a expressão *país dos fósforos*, evidentemente, em duplo sentido. O fósforo era a razão do vício porque ele era utilizado para acender as cigarreiras, mas não só. Não é difícil enxergar na utilização da mencionada expressão uma referência ao próprio espírito do mal. Severiano era estudante cuidadoso do texto sagrado e conhecia a utilização da palavra *fósforo* para designar o espírito maligno, aquele que a Bíblia denomina de o senhor deste mundo. A ele referiu Jesus como um raio de luz que desceu do céu em direção à terra. Jesus disse que viu “Satã caindo do céu como um relâmpago” (Lc 10,18). Lúcifer, “aquele que faz a luz”, em grego *Fósforo*, é o símbolo da rebeldia da razão contra o criador. Não é difícil entender que Severiano estivesse se referindo ao positivismo como a culminância do espírito de desobediência aos preceitos de Deus. Foi Lúcifer quem abriu os olhos do homem em tempos arcaicos, “o que quer dizer, precisamente, que concede a Adão e Eva, em episódio momentoso, a consciência do pecado” (Meira Penna, 1997:22). A tradição cristã ensina que Lúcifer não fora o criador inocente da consciência do bem e do mal, mas era o protótipo de uma tentação perigosa e o indutor do mal. Ele prometeu a Adão e Eva que, comendo da maçã interdita por Deus, os seus olhos se abririam e eles seriam como Ele, versados no Bem e no Mal, conhecedores dos mistérios do mundo. A grande tentação vivida por Adão e Eva foi, portanto, o de desejarem se transformar em Deus. Era exatamente isto o que tentava realizar o positivismo, divinizar o homem. A elevação da ciência à única forma de saber válida, a redução do real ao dado, constitui-se no momento de chegada deste processo histórico de rebeldia contra Deus. A condenação do positivismo, da parte de Severiano, veio, como não poderia deixar de ser, cercada de símbolos religiosos. A referência ao sinal da cruz positivista, uma espécie de saudação a Lúcifer, foi a forma do pensador referir-se aos males inerentes à queda na tentação. Severiano foi cuidadoso ao explicar que não se tratava de uma condenação pura e simples do esforço humano de compreender o mundo, mas da condenação ao projeto de Lúcifer, do “fazedor de luz”, que era substituir Deus no coração dos homens e torná-los tão insensatos e auto-suficientes que não mais O desejariam. Cumprido o projeto de Lúcifer, Deus estaria morto pelo desejo do próprio homem. O *Fósforo* estaria vingado.

Na interpretação de Severiano, o positivismo era o nome contemporâneo do império do mal. Os discípulos de Comte sugeriam que a verdade era aquela descrita pelas leis da ciência e que nada mais havia no universo além dela. Desse modo o homem alcançara a condição divina.

Esta crença mal fundamentada no progresso humano, decorrente do uso livre da razão, era fruto da decadência moral e da fragilidade epistemológica que a modernidade instalara, avaliaria Severiano. Muitos pensadores já denunciaram que esta dilaceração interior do espírito levava a um abandono da preocupação metafísica e a desobediência aos planos de Deus. A separação do fundamento a-temporal das questões humanas somente poderia promover decisões ruins como esta que tomara o Ministro da Instrução pública. Nenhuma moral correta nasceria deste projeto positivista. Pôde, então, concluir Severiano:

Eu, que estou convencido de que o Dr. Justino foi vítima da maior injustiça do mundo, creio firmemente na leviandade com que o Dr. Botelho de Magalhães pintou o ponto final na questão (idem:56).

Esta conclusão do episódio, no sentir de Severiano, decorreu da má formação moral do Ministro. Não tendo a firmeza necessária para enfrentar os estudantes, cedeu às pressões e ao barulho que a categoria era capaz de fazer. Por que razão pôde fazer isto sem ter que prestar contas à justiça? Porque a República não promove, como afirma, uma união com autonomia de todos os poderes, mas instaura uma hipertrofia do Executivo. Esse subordina o Legislativo e o Judiciário a seus interesses. Este último poder foi comparado, por Severiano, a uma frágil senhora, a justiça. Pobre filosofia que abandonou o direito natural e sustentou os direitos do homem num humanismo antropocêntrico, num centramento do homem promotor de injustiças. Observemos o diálogo que Severiano criou entre o poder judiciário e a ação do Ministro:

Ó justiça, você gosta de mim?

Ora, que ela não tinha ali a sua balança e a sua espada para lhe atirar com tudo ao toutho, limitou-se a dizer, acovardada e tímida: Olhe que eu vou contar ao Dr. Campos Sales!

Aqui não há nem Campos quanto mais Sales, entendeu? Retrucou bravamente S. Excia., valendo-se da sua posição de Ministro e da fraqueza daquela dama débil e franzina.

A justiça, diante daquele repente, murchou; e como via que estava em presença de um ministro, julgou mais acertado afirmar, rendida e trêmula!

– Está bom, está direito, gosto do senhor, sim. Coitada! A justiça no nosso país é osso só, é um palito, que mal pode sustentar sobre si o peso das suas vestes guerreiras – da sua balança e da sua espada(...).

Deu o golpe, acabou com a questão, muito contente de haver feito tudo de comum acordo com a justiça, tão honestamente quanto possível fora, e na paz do Senhor... do Senhor Augusto Comte (idem:59).

Severiano continuou seu comentário de encerramento do caso lembrando que quando se agia por um ato de força no Império dizia-se de forma lapidar que *o poder é o poder*. A frase tinha uma conotação vivamente negativa, porquanto traduzia que nenhuma baliza havia para frear o uso do poder. Culpava-se a tradição monárquica por qualquer comportamento irracional realizado na esfera do governo. O que comentar de um episódio como este, o afastamento do trabalho de um velho e respeitável mestre? O fato estava entre as maiores injustiças que assistiu um governo praticar contra um só cidadão. Isto ocorreu, salientou, em plena república, “em plena ordem e progresso, restringido e concretizado, aquele lema característico enuncia-se atualmente da seguinte forma: um ministro é um ministro” (idem:60). O uso arbitrário da força continuava sendo praticado, em nome de causas menos nobres e para coagir cidadãos

comuns. A avaliação da ordem política republicana e positivista efetivada por Severiano não era mesmo muito favorável.

A ordem republicana era a manifestação exterior da decadência da humanidade principiada desde a abertura da modernidade. Esta crise da consciência estava relacionada com as limitações advindas da generalização dos resultados obtidos como o conhecimento científico. A sociedade que mergulha na crise é esta que foi secularizada e que depositou sua confiança na ciência. Esta é a avaliação que Joseph de Maistre também fizera da civilização da ciência, ou da humanidade moderna. O seu produto era o embrutecimento do homem, a perda daquilo que ele tinha de unicamente seu. Quanto mais esta crença absurda na ciência se alastrava, mais se difundia a limitação humana. Afirmou Severiano a respeito:

A ciência não cessa de entrar, e, depois de lá estar dentro, faz de conta que está em sua casa – e dorme. Há luz por todos os cantos. Deslumbra a majestosa irradiação de fogos e cores. Carapuças (...) pendem, de cima, inúmeras, como os amuletos nos templos antigos. A atmosfera, demasiadamente científica, sufoca (idem:60-1).

O remate de seu comentário acena naquela direção que ele cuidadosamente elaborou ao longo de todas as suas cartas. Por detrás de todo este episódio desastrado, da falta de uma filosofia de ensino, da ausência de uma visão de progresso humano, do abuso do poder estava a confiança cega na razão humana. A maior representante desta maneira simplória de tratar os assuntos humanos era a filosofia positivista da qual a República brasileira era filha diletta. Se é isto o que nos pode oferecer a elite científica, “melhor é andar cá por baixo, com a plebe” (idem:61), terminou Severiano, desse modo, a narração e comentário do desfecho do episódio envolvendo o Dr. Justino, mestre da Escola de Direito de São Paulo.

Referências bibliográficas

- CARVALHO, José Maurício. *Mauá e a ética saint-simoniana*. Londrina: Ed. UEL, 1997.
- MEIRA PENNA, José Osvaldo. *O espírito das revoluções*. Rio de Janeiro: Faculdade da Cidade, 1997.
- PAIM, Antônio. *História das idéias filosóficas no Brasil*.- 5. ed. - Londrina: Ed. UEL, 1997.
- REZENDE, José Severiano de. *Cartas paulistas; artigos sobre a questão acadêmica*. Santos: Tipografia do Diário de Santos, 1890.

Capítulo 4

O tradicionalismo político segundo Severiano de rezende

O tradicionalismo é uma corrente de pensamento, situada no âmbito da filosofia moderna, que assumiu a existência de um sentido na história. Não um sentido que se constrói rompendo e transcendendo o passado, segundo foi proposto por muitos autores. Ao contrário, os seus representantes mais ilustres apostaram, conforme pudemos indicar no capítulo anterior, num passado mágico no qual a realidade mais profunda da vida se manifestou de modo mais intenso do que se pode observar no presente. Assim, temos uma historicidade em que o tempo primitivo prevalece e vale mais que o presente e o futuro.

O movimento não deixa de valorizar a razão e o esforço humanos. Como tal é um projeto moderno, mas simultaneamente afirma que a racionalidade humana desvinculada da tradição é insuficiente para desvelar o sentido da vida e da história humanas. O tradicionalismo entende o presente e o futuro profundamente penetrados pelo passado, toda a história possui uma dinâmica que não foge ou não pode fugir da harmonia primordial existente no passado. O vínculo que mantém a contemporaneidade presa ao passado é que garante ordem, sentido e racionalidade à vida social e pessoal. A história reveste-se, pois, de racionalidade na medida em que permite ler os desafios do presente à luz de uma ordem arquetípica ou que acrescenta à interpretação da razão individual a sabedoria da razão coletiva. Fortalecido pela tradição o presente não precisa temer o futuro.

No Brasil, o tradicionalismo ganhou na República, segundo acenamos, uma dinâmica diversa da que tivera no Império. Com a República chegamos ao terceiro ciclo do tradicionalismo brasileiro. A separação entre a Igreja e o Estado e a projeção da filosofia positivista propiciariam uma reação contrária tanto ao liberalismo como ao positivismo. Severiano de Rezende é um representante deste movimento na medida em que associou o arquétipo primordial da humanidade com a criação divina e atribuiu à Igreja, guardiã da mensagem do criador, um papel civilizador. Com base nisto defendeu os valores tradicionais e a ascendência política da Igreja sobre o Estado Civil.

O pensamento político de Severiano e a avaliação do papel cultural do catolicismo na história humana estão contidos no livro *Eduardo Prado* e são examinados neste capítulo. O que mobiliza a trama desenvolvida por Severiano é a defesa do cidadão Eduardo Prado, católico exemplar, que depois de morto recebeu críticas que, a partir do ponto de vista de Severiano, não faziam justiça à sua rica existência, plena de conhecimentos, de virtudes e de relações humanas calorosas. O pano de fundo da obra é a discussão sobre o comportamento ideal do cristão na sociedade e o papel civilizador do cristianismo, entenda-se o papel do catolicismo. Ao fazê-lo, Severiano revelou sua preocupação em mostrar que a humanidade do homem seria construída na execução do projeto traçado por Deus e revelado ao homem no principiar da história.

4.1. O ponto de partida

O ponto de partida de Severiano é o ponto de chegada dos ecléticos católicos, não há incompatibilidade entre a fé católica, a confiança na ciência e no progresso material das sociedades. Um exemplo marcante deste posicionamento pode ser encontrado nas teses de Antônio Pedro de Figueiredo¹ (1814-1859), conforme atesta o

¹ - Antônio Pedro de Figueiredo viveu entre 1814 e 1859. Traduziu o *Curso de história da filosofia moderna* de Victor Cousin, contribuindo para a difusão do ecletismo espiritualista no Brasil. Editou, no

estudo de Tiago Adão Lara. Para Figueiredo, nada do que era verdadeiramente importante na modernidade era contrário aos ensinamentos do cristianismo, bem ao contrário, tudo o que era bom e digno tinha no cristianismo sua raiz. O sonho de progresso, que o iluminismo acalentou através de muitas versões otimistas quanto ao curso da história, o filósofo foi buscar sua explicação no próprio pensamento cristão. Assim, concluiu Tiago, que o ecletismo de Figueiredo trazia a ideal renovação da cristandade. Libertando-se dos esquemas sacrais da Idade Média era possível muita coisa, conforme as próprias palavras de Figueiredo:

Agora é possível um pensamento livre, para pesquisar a verdade; onde quer que ela se encontre, aí a fé encontrará alimento. Agora é possível ser cidadão do Reino e da terra. Agora é possível fundamentar a ciência no fato como fato, sem trair a fé na criação. Agora é possível agir e contemplar (Lara, 1977:158).

Esta compreensão de que os compromissos terrenos não são incompatíveis com os religiosos, tal como foi tematizado por Figueiredo, teve uma longa preparação na cultura lusitana. Parece-nos que esta discussão tem origem remota, no auge da crise de consciência instaurada pelos moralistas do pombalismo, mais especificamente nos estudos de Bento José de Souza Farinha² (1740-1820). Foi este pensador quem examinou as evidências dos princípios morais, tomando por referência Joan Gotlieb Heinício (1681-1741), pôde explicar que era possível examinar o padrão de conduta recorrendo-se à natureza do homem. Para Farinha, a construção de uma ética racional, construída dentro dos parâmetros da razão humana, vinha simplesmente confirmar aquilo que a ética religiosa já dissera. Foi com Heinício que Farinha encontrou uma definição de moral que conciliava as preocupações modernas com a herança medieval. Ela foi proposta como o “conhecimento do bem: ou uma ciência que mostra os caminhos e meios de gozar o sumo bem” (Heinício, 1785:32). O esforço para explicitar um sentido para a vida humana sem afrontar a moral tradicional foi eixo do debate moral lusitano. Parece-nos que estão aí as bases do projeto que Figueiredo soube retomar e, em outros tempos, dar um tratamento adequado. A herança deixada por Figueiredo permitiu aos pensadores católicos irem adiante.

Foi valendo-se desta compreensão que Severiano pretendeu fazer uma conciliação entre a vivência da fé e o aprimoramento do conhecimento. Severiano foi mais longe que Figueiredo, ele afirmou que o desenvolvimento cultural era desejável na perspectiva da fé e que uma coisa não se dava sem a outra. A fé esclarecida, asseverou Severiano, é o alimento do chamado catolicismo prático, isto é, aquele que aproxima o conhecimento do credo professado e altera a cultura e a história dos homens. O catolicismo prático era o alimento da civilização e do ideal de humanidade que nossa cultura alimentava. O ponto culminante deste raciocínio revela-se num projeto político e cultural de feições tradicionalistas que iremos explorar a seguir. Neste projeto, a vivência de virtudes ficaria facilitada se fosse possível retornar ao regime monárquico, promover

Recife, capital de Pernambuco, cidade onde viveu, a revista *O Progresso*, que circulou entre julho de 1846 e setembro de 1848. No que se refere à temática moral, abandonou o método introspectivo de Maine de Biran, desenvolvendo algumas teses do historicismo de Victor Cousin. Interpreta-o de forma autônoma e original, como revelou Tiago Adão Lara em seu livro *Raízes cristãs do pensamento de Antônio Pedro Figueiredo* (1977).

² - Bento José de Souza Farinha, filósofo e pedagogo português, nasceu em Alandroal no ano de 1740 e morreu em Lisboa, em 1820. Estudou Latim, Filosofia e Teologia em Évora, tornando-se professor oficial do reino. Ministrou sua aula pública em Évora, assim iniciando uma carreira docente que se estendeu por 15 anos. As obras de Farinha podem ser divididas em: escritos pedagógicos, escritos filosóficos, orador e panegirista, além de haver traduzido e comentado muitas obras de pensadores estrangeiros.

a união da Igreja com o Estado, combater o catolicismo liberal, os maçons, os livre-pensadores e materialistas em geral. A conclusão a que chegou, tomando este ideário como referência, é que não era possível ser bom cidadão sem ser um bom católico, do mesmo modo que não era possível ser moral sem ser religioso.

4.2. O catolicismo modelo ou ideal

O reconhecimento de que nada de verdadeiramente bom nasce sem estar assentado no cristianismo tinha uma razão. Como o filósofo explicou esta questão? Ele asseverou que a incredulidade, “qualquer que seja o seu título ou a sua aparência – sempre foi e nunca deixou de ser incoerente consigo mesma” (Rezende, 1905:27). Nenhum raciocínio ou produção humana podia, portanto, ser útil ou autêntica se se fundamentasse num pensamento ateu. Sem Deus não seria possível falar de uma ordem universal, de um fundamento para a razão e de um sentido para a vida.

Naqueles tempos, diagnosticava o filósofo que o entendimento de que o conhecimento humano completa a fé e se completa com ela estava comprometido pela radicalidade da imposição de um pensamento de feição cientificista. Prevalencia, por influência do positivismo, uma crença no endeusamento da ciência. A consequência era a absolutização deste saber, cuja crença transmutou na única forma de conhecer aceitável, a raiz da única moral admissível, a base de uma nova religião laica. Eis a máxima em vigor: “Tens talento, logo é impossível que possas crer, tens alguma ciência, não deves ter fé alguma” (idem:28). A força do positivismo era tão grande que não se admitia que alguém pudesse ter talento ou conhecimento científico e simultaneamente se mostrasse religioso. Quando isto ocorria era porque, diziam os positivistas, se tratava de um espírito fraco, de um cansaço espiritual ou era o indivíduo portador de doença mental. Quando algum cientista se declarava católico, havia que se sujeitar a uma

crítica sempre intolerante(...) entreabrindo um sorriso caritativo e irônico entre um tácito e lívido ranger de dentes, murmura, com despeito, que tal catolicismo é ou uma posse singularizante ou um deplorável caso patológico (idem:29).

Na medida em que o positivismo veiculava pela sociedade uma confiança absoluta na ciência, reduzindo o real ao dado empírico, desconsideravam-se todas as outras manifestações e criações humanas. O resultado, entendia o filósofo, era que a vida humana se tornava escrava desta metodologia. Nada que estivesse fora dela era aceito. A modernidade, para o positivismo, consistia numa forma de pensamento que apenas descreve fatos e relações, num modo de organização social que nasce deste modelo de organização dos dados e fatos. Não era possível que alguém pudesse desenvolver sua inteligência, tornar-se um cientista e permanecer religioso. Era triste, explicou o filósofo, que modernidade e espírito fossem emancipados; para os positivistas, sinônimo de uma metodologia de investigação pobre e limitada. Ele explicou que era lamentável ver alguém, “a partir de sua pedantesca descrença, nutrir esses desusados devaneios de passar por espírito emancipado e moderno” (idem:39).

O entendimento de que não havia a menor incompatibilidade entre ser um cientista renomado, um escritor de talento e um homem de fé comprova-se pelo extraordinário número de crentes que se destacam em suas respectivas atividades. O talento verdadeiro, afirmou,

“ainda quando se eleva e refulge nas radiações do gênio, não repele, nunca repeliu a fé, as letras, por mais esclarecidas que sejam, ainda mais a enobrecem e realçam pelos séculos afora, e completaria a seguir numa atitude abertamente contrária ao positivismo, a ciência, como uma irmã serviçal, vai sempre de braços dados com a fé, com ela estuda, com ela

trabalha, com ela combate, com ela triunfa e, sem ela, apenas fica sendo aquela ciência tímida e intumesciente” (idem:40).

Severiano reconheceu, apesar do que foi anteriormente dito, que era possível que alguém chegasse a ser cientista renomado ou escritor de talento sem que nunca tivesse manifestado fé religiosa ou aderido ao cristianismo. Ele igualmente concordava sem dificuldade que não era preciso ter fé para ter talento, do mesmo modo que não era imprescindível ter talento para ter fé. Neste ponto, porém, avançou uma afirmação polêmica, a de que o maior talento, se não tiver fé, não possuirá os ingredientes de caráter necessário para se tornar um sujeito moral. O que era ser moral? Uma vida moral era aquela que se vive na boa-vontade, ou melhor, na boa-fé, na sinceridade e na humildade, exercitando todas as simpáticas virtudes que a constituem. Eis como se exprime sua tese: “o maior talento, se tais coisas não têm, se não possui os ingredientes de caráter, pode ser célebre como Lutero e fecundo como Voltaire, nunca logrará possuir o dom supremo, a fé, porque lhe faltou o principal: a retidão sincera e humilde” (idem:42). O que ele chama de fé verdadeira, a crença católica, não podia ser desvinculada de um comportamento ético. Por sua vez, tornar-se ético exigia a submissão à religião. Havia uma co-implicação entre a fé e a moral, uma não se desenvolvia sem a outra.

É essa associação especial que permitiu abandonar os limites do positivismo e tornar-se católico. Ele explicou: “ao passo que outros, inegáveis talentos, mas talentos apenas, se desconjuntavam na treva, Littré, talento e caráter, pedia o batismo e morria católico” (idem:44). É a fé ou a boa-vontade, explicou o filósofo, que não deixa o talento entender-se altivo e auto-suficiente. A fé era necessária para estabelecer um limite na capacidade criativa do homem. A ausência do limite do saber, que é possível com a fé, foi que provocou o endeusamento da ciência e o afunilamento do pensamento positivista.

Uma fé autêntica exprimia-se, para o filósofo, numa adesão ao catolicismo. Não uma adesão de qualquer modo, uma adesão sem compromisso com o aprofundamento do espírito ou descomprometido com suas regras. O catolicismo ideal tinha, para ele, marcas muito típicas, precisava ser esclarecido, prático e denodado.

4.3. O catolicismo esclarecido

O positivismo veiculou uma crença: a ciência vai resolver todos os problemas da humanidade, seu método é a única forma de saber admissível ao homem. O recurso a causas e princípios não promovem o conhecimento, por este motivo a metafísica e suas disciplinas, especialmente a teologia racional, não têm mais nenhum valor neste mundo de racionalidade experimental. A fé pode ser banida como um comportamento infantil de que não mais se necessita.

Para Severiano, esta interpretação não passava de uma crença alicerçada na inadequada compreensão das questões religiosas. Segundo ele,

a ignorância da religião ou, o que vale mesmo, a indiferença costumeira diante do estudo sério das coisas religiosas, a superficialidade (...) em considerar as questões que prendem a fé (...) nunca são examinadas à luz da razão (idem:48).

Não sendo os problemas religiosos sequer estudados, com seriedade, não era de se esperar que pudessem os homens de seu tempo promover uma compreensão melhor do que esta, que fora popularizada pelo positivismo. A força do positivismo estava, ele entendia, na fraqueza de formação cultural do nosso País. Em

contraposição, assim acreditava, o estudo cuidadoso dos problemas religiosos era não apenas um consolo para os problemas humanos, mas um estímulo para as inteligências que eram capazes de contraditar a maré reinante. Eduardo Prado, um católico e intelectual profundo, vai buscar seu desenvolvimento intelectual e humano no estudo, na observação e na ciência, mas não só nelas. Era importante o papel da fé nestes casos, pois

essa iluminadora de espíritos e vivificadora de mundos, a fé, racional e íntegra, alma nutris da ciência, sábia e ao mesmo tempo submissa, submissa e ao mesmo tempo devidamente e convenientemente esclarecida (idem:48-9).

A abertura para os problemas religiosos era um estímulo para os estudos da ciência. Severiano argumentava que a Igreja não desejava uma fé cega, uma fé deslocada dos problemas humanos examinados pela ciência. Assim, uma adesão à revelação não afastava o homem de seus compromissos terrestres. Ao mesmo tempo, a disciplina utilizada nos estudos humanos podia servir de esclarecimento da fé, o que era desejável. Este procedimento, explicou, foi o adotado por muitos historiadores, comentadores, exegetas, sábios e artistas de muitas gerações. Todo este produto cultural constitui

uma armazenagem de mentalidade e de gênio, tudo quanto se faz mister para que o mundo, enfim apostolizado, possua, segundo os diversos temperamentos e as inclinações, meios de fortalecer e vivificar a fé (idem:50).

Ao longo da história, todos estes gênios da humanidade demonstraram que a fé, não só não é antagônica ao progresso espiritual da humanidade mas, ao contrário, presta-lhe força e substância. Sendo esta compreensão muito antiga entre os cristãos, houve um pensador que a tratou de um modo especial. No sentir de Severiano, coube a Santo Tomás de Aquino³ a demonstração inequívoca de que fé e razão são atitudes complementares. Foi este extraordinário homem de gênio e de ciência “que demonstrou que a razão não é adversária ciosa da fé, mas dela apenas auxiliar, e que a ciência, em vez de ser a instrutora da teologia, não é senão a sua instituidora: non magistra, sed ancilla” (idem:52). Ao reconhecer em Santo Tomás o principal pilar da interpretação da religião, a Igreja quis deixar para todos os cristãos esta verdade: “que a razão não se opunha à fé e que esta pode e deve ser esclarecida por aquela” (idem:53).

De posse deste entendimento, acredita Severiano que a fé incentivada pela Igreja é aquela construída com esforço paciente e estudo prolongado. Por este motivo, combate o catolicismo místico, sedento de emoções finas e de lirismo pueril. Este catolicismo não pode alimentar o espírito humano. A herança religiosa que recebemos de nossas famílias, explicou, deve ser apenas o ponto de partida para o desenvolvimento de uma fé consistente, forjada no estudo e na reflexão. Assim, ao lado do elogio ao esforço intelectual e científico de Eduardo Prado, Severiano enalteceu sua dedicação no exame racional dos problemas religiosos. Ele valorizou especialmente os intelectuais dedicados que, mesmo havendo passado sua vida longe da fé, não se

³ - Tomás de Aquino, filósofo e teólogo italiano, nasceu em Roccasecca, junto de Aquino, em 1224. Morreu em Fossanova, em 1274. Começou seus estudos na Abadia de Monte Cassino e, mais tarde, estudou lógica e artes liberais na Universidade de Nápoles. Ordenado sacerdote foi para Paris, onde começou o seu magistério acadêmico. Neste período redigiu sua primeira obra de interesse filosófico *O comentário aos quatro livros das sentenças de Pedro Abelardo* (1254-1256). Pertencem também a este período quase todas as suas obras maiores: *Summa contra gentiles*, *Quaestiones disputatae* e a *Summa Theologiae*, iniciada em 1266 e concluída em 1273.

envergonharam de admiti-la em certa ocasião da vida. Severiano mencionou, como protótipo deste esforço, Agostinho, mas o exemplo recente que mais lhe chamou atenção foi o do historiador “Oliveira Martins, que se fez, por fim, como é sabido, católico” (idem:56). Nem sempre a compreensão de que a fé e a razão são complementares se dão na primavera da vida de um pensador. No entanto, se ele optou por este caminho deve ser bem acolhido no seio da Igreja.

Neste ponto, desejou explicar que a fé verdadeira era aquela que a tradição consagrara desde os apóstolos. Nenhum homem podia fundar ou alterar o programa religioso e moral estabelecido pelo próprio Filho de Deus. Esta é uma tese cara aos tradicionalistas em geral. Em Portugal, Melo Freire referiu-se à verdadeira religião como sendo aquela que era ensinada pela Igreja fundada por Cristo (Melo Freire, 1823:248). Conforme sabemos, os tradicionalistas franceses Joseph de Maistre⁴ (1753-1820) e Louis de Bonald⁵ (1754-1840), cuja filosofia examinamos no capítulo anterior, condenaram a tolerância religiosa com base na existência de uma única religião verdadeira. Na Espanha, Jaime Luciano Balmes Uría⁶ (1810-1848) e Juan Donozo Cortés⁷ (1809-1853) são ainda mais explícitos na defesa da Igreja Católica em virtude de sua origem. (Cf. Carvalho, 1995:117-130). Esses tradicionalistas não eram contrários à ordem racional, apenas condenavam a razão individual, ou a razão que se contrapunha à revelação. Os tradicionalistas tentaram indicar os fundamentos filosóficos capazes de garantir a ordem sociopolítica que a razão iluminista, em nome da autonomia e da individualidade, estava minando. A justificação teórica da tradição assentava-se no fato de que os princípios superiores exigiam o conhecimento de questões que não podiam ser formuladas por uma razão isolada, mas supunham uma racionalidade maior que a legitimasse. A legitimação viria da consciência coletiva e se exprimiria na história e nas instituições criadas para tanto. No caso, a filosofia moral necessitava da revelação que se formava na história. Um tradicionalista famoso explicou que “a razão individual é muito débil para nos servir de guia, assim o mostram as diferenças de talento, e as discórdias de opinião” (Serra, 1797:5). A novidade em Severiano é que o reconhecimento da Igreja Católica, como sendo a única verdadeira,

⁴ - Joseph De Maistre, filósofo e escritor francês, nasceu em Châmbéry no ano de 1753 e morreu em Turim, Itália, em 1820. Foi crítico severo da Revolução Francesa e um dos teóricos da chamada contra-revolução. Seus primeiros escritos mostram influência de Edmund Burke (1729-1797). Burke, escritor e orador britânico, é autor de uma obra de grande repercussão, *Reflexões sobre a revolução francesa*, texto violentamente anti-revolucionário. Com o filósofo britânico aprendeu que a ênfase dos estudos filosóficos devia recair não na razão pura, mas na razão histórica ou na tradição. Os escritos de Joseph de Maistre foram reunidos em *Oeuvres Complètes*, editadas entre 1884 e 1893.

⁵ - Louis de Bonald, visconde, filósofo e político francês, nasceu no Castelo de Monna, perto de Milau em 1754 e ali morreu em 1840. Foi um dos defensores da monarquia, sendo elevado à categoria de par de França durante a restauração. Escreveu: *Théorie du pouvoir politique et religieux dans la société civile démontrée par le raisonnement et l'histoire* (1796), *Essai analytique sur les lois naturelles de l'Ordre social ou du pouvoir du Ministre et du sujet dans la société* (1800).

⁶ - Jaime Luciano Balmes Uría, filósofo e sacerdote espanhol, nasceu em Vich, em 1810 e ali morreu em 1848. Doutorou-se em Teologia e Direito Canônico, sendo ordenado sacerdote em 1834. A partir de 1840, e até sua morte, desenvolveu uma intensa atividade apologética, social e política, cheia de êxito editorial.

⁷ - Juan Donozo Cortés, filósofo e político espanhol, nasceu no Valle de la Serena, Badajoz, em 1809. Morreu em Paris, em 1853. Estudou na Universidade de Salamanca e depois na de Sevilha. Tornou-se defensor da regência de D. Maria Cristina e crítico do carlismo. As guerras carlistas foram provocadas pela sucessão do trono em consequência da morte de Fernando VII. Embora Cortés inicialmente fosse adepto do liberalismo, a partir do seu conhecido *Discurso sobre la dictadura* (1849), rompeu com o passado doutrinário e assumiu o tradicionalismo político. Suas obras principais são: *Lecciones de derecho político* (1836) e *Estudios sobre la historia* (1847).

estava fundamentado no estudo e no aprofundamento das ciências modernas, numa espécie de anti-positivismo sem ser uma condenação da ciência experimental. Explicando melhor, o estudo e o aprofundamento teórico das ciências levaria, como no caso de Eduardo Prado, a uma aproximação com o catolicismo romano. De modo algum o aprimoramento do saber científico sustentaria o ateísmo e o materialismo. Depois de cuidadosa pesquisa histórica, Eduardo Prado pôde constatar “que só no catolicismo é que está a verdade religiosa, só ele é que pode elevar e regenerar a humanidade, ele só é que pode, enfim, estancar lágrimas” (Severiano, 1905:58). Pode também explicar que o que fez a fé de Eduardo Prado robusta “foi precisamente o estudo, foi a observação, foi a crítica, foi a ciência” (idem:130).

O estudo e o aprofundamento teórico das idéias religiosas era um desafio de seus dias, explicou Severiano, pois as ameaças não se restringiam às críticas de espíritos pequenos, como eram o dos positivistas. A ameaça à fé católica vinha de gênios bem maiores, entre os quais mencionou explicitamente a Ernest Renan⁸ (1823-1892). A ele se referiu como “um falsário incorrigível dos textos bíblicos, o dourador de indeglutíveis pílulas heterodoxas, (...), um fantasioso deformador dos fatos e cínico invencioneiro de balelas” (idem:59). Suas críticas a Renan estavam centradas nas interpretações heterodoxas da fé cristã que o filólogo fizera, para elaborá-las usara o seu vasto conhecimento da ciência histórica e da história das religiões. Renan seguira o caminho contrário ao que lhe parecia ordinário, o estudo das ciências o afastara da fé, legitimando a simplória tese positivista. Conquanto reconheça alguns destes casos, Severiano prefere considerá-los exceções. Renan, em especial, “era portador de um estranho jeito de falsificar a verdade e legitimar, com afaços paternos, as fabulações que sonha” (idem:60). A regra era outra. Os estudiosos da história, como Eduardo Prado, logo que examinavam a história dos homens e nela descobriam o papel da Igreja, com seus acertos e erros, glórias e eclipses, triunfos e desastres, não tinham dúvidas em aderir ao catolicismo. Sabiam distinguir o ideal da Igreja dos erros cometidos por seus dirigentes. Não existiu da parte de Severiano nenhuma dificuldade em admitir que foram muitos os erros da Igreja. O estudo crítico da história mostrava os limites da instituição, mas revelava igualmente que tinha sido ela a responsável pelo que de melhor a humanidade houvera produzido. Não parece inútil lembrar aqui que esta era a tese de M. Bergier, pensador francês que teve profunda influência no tradicionalismo lusitano. Para Bergier, o catolicismo e seu programa ético muito haviam contribuído para o progresso moral dos homens e para a cultura ocidental. As conclusões que ele tirou de seus estudos sobre o impacto do catolicismo na história universal podem ser resumidas nas teses adiante mencionadas:

1. Conhecimento de Deus, e de uma religião levada às nações bárbaras, e comunicada ao povo mais grosseiro, a quem os filósofos nunca se dignaram dar instrução nenhuma (...)
2. Extinção da idolatria, das superstições e abominações que a acompanham (...)
3. A reforma dos costumes alterados e corrompidos de uma extremidade do mundo à outra (...)
4. Os

⁸ - Ernest Renan, historiador e filólogo francês nasceu em Treguier, em 1823. Morreu em Paris, em 1892. Depois de estudar para seguir a carreira eclesiástica, abandonou seu projeto para se dedicar ao estudo da história e das línguas. Seus trabalhos deram uma interpretação racionalista aos problemas religiosos, especialmente propostos em *O futuro da ciência* (1890) e *História das origens do cristianismo* (1881), cujo primeiro volume é *A vida de Jesus*. No livro *Recordações da infância e da juventude* (1883), ele explica as razões que o levaram a perder a fé. Em relação ao problema mencionado no texto do capítulo, encontramos um comentário do livro de Severiano sobre Eduardo Prado na conhecida obra de Antônio Carlos Villaça, intitulada *O pensamento católico no Brasil*. Ele comentou a respeito: “Severiano de Rezende, no belo estudo que dedicou a Prado, se refere ao catolicismo esclarecido do nosso autor e nega a influência de Renan. Prado lera Renan, sem maiores paixões. Mas não se deixara influenciar” (Villaça, 1975:79).

exemplos de virtudes, que se tem visto nos séculos mais grosseiros (...) 5. A doçura, a sabedoria das leis (...) 6. O estabelecimento das ciências. (Bergier, 1788:315).

Embora não cite Bergier, Severiano parece partilhar desta mesma compreensão de que o catolicismo era responsável pelo desenvolvimento cultural da humanidade, havia favorecido a desenvolvimento das ciências, eliminado os mitos e superstições e se tornado uma espécie de guia para os homens mais bárbaros.

Severiano revela que se os homens de letras e de ciências estudassem com profundidade a doutrina católica, o *“infinitus numerus* de livre-pensadores, que não sabem porque o são, haveria de decrescer” (Rezende, 1905:65). Esta é a conclusão a que chegara, tendo como referência suas considerações sobre o catolicismo esclarecido. Um tal catolicismo complementava os estudos da ciência. Não lhe pareceu adequado conceder à ciência o “direito de considerar como hipótese aquilo que simplesmente foi, é e há de ser a imprescindível necessidade do coração humano, a suprema e inalienável herança da humanidade através dos séculos imemoriais, a única e imperecível verdade revelada às gerações universais desde o princípio” (idem:131). Como se vê, cabia à tradição complementar, não de modo mítico e fantasioso, mas valendo-se da verdade revelada e transmitida à humanidade por Deus, aquilo que os sentidos e a razão humana por si só não conseguiam descobrir.

4.4. O catolicismo prático

O catolicismo, além de estimular o progresso intelectual dos homens, também contribuía para o seu desenvolvimento moral. O catolicismo prático representava, para Severiano, o compromisso com certos princípios morais que o conhecimento da fé, devia promover. Era inadmissível que alguém afirmasse professar a fé católica, que a conhecesse em profundidade, sem que tal conhecimento não fosse seguido de um comportamento coerente na obediência dos princípios normativos enunciados pela moral católica. A Igreja “quer que, ao conhecimento do dogma, se alie a execução da moral, e, se faz questão que o credo seja professado, exige concomitantemente que o decálogo seja observado” (idem:67). Muitas pessoas que não se obrigam a seguir os ensinamentos do Sinai é porque não perceberam a força destes mandamentos. Eles falam diretamente à razão. Uma religião mal fundamentada e mal compreendida não teria os elementos necessários para indicar a importância do controle dos caprichos, das paixões e dos instintos. Muita gente age mal porque vive um cristianismo imaginado, ou

um catolicismo especulativo e platônico, mais ou menos sentimental, empapado nuns longes de inclassificado misticismo e em que entram, estranhos ingredientes de uma religião sui generis, sonhos vagos de poesia, flores murchas de retórica, nostalgias medievais com pulverizações de bacharelismo indígena ou de conselheirismo acácico (idem:73).

Esta moral bucólica estava associada à filosofia eclética, que Severiano desejava ver definitivamente superada. Os místicos e os espíritos infantis não se preocupavam em aprofundar racionalmente as verdades em torno das quais viviam. Despreocupados, não entendiam as razões que os mantinham na fé e não fortaleciam a vontade.

Para Severiano, a vivência dos mandamentos significava uma manifestação dos atos necessários ao complemento da fé. O conhecimento das questões religiosas era importante, mas não bastava. Assim, a fé nascida da correta compreensão do dogma precisava gerar uma tenaz obediência às regras morais. Uma incompreensão da natureza humana, tal como ocorrera durante o ecletismo, promovera uma falsa compreensão do que o homem era. Urgia, primeiramente, retornar ao correto entendimento do que era esta criatura para bem avaliar o papel civilizador da religião.

Somente assim a religião revelaria o seu papel, pois, deste modo, ela tornaria “uma verdadeira adoração interior, cujo resultado é a árdua purificação do nosso impuro ser vascolejado em lutas e penúrias, e adoração exterior” (idem:74).

Além de superar o catolicismo bucólico, associado a uma espécie de naturalismo, que estaria presente na obra de Domingos Gonçalves de Magalhães⁹ (1811-1882), Severiano desejava completar o entendimento de que o catolicismo era o inspirador do progresso humano, tal como fora formulado no historicismo de Antônio Pedro de Figueiredo. Não bastava reconhecer uma espécie de ideal de progresso genérico que fecunda toda a cultura. Isto é certo, mas é muito pouco, do católico espera-se bem mais. Para Severiano, era necessário assumir o ideal moral sistematizado nos mandamentos como um compromisso individual, sem o que o ideal torna-se um apelo romântico de pouco valor. Sem um comportamento coerente, um intelectual convence muito pouco. O catolicismo

não é esse romantismo que respira longe da realidade e que, concordando no alcance humanitário e civilizador da religião, não se anima, entretanto, a aplicá-la ao seu uso particular; nem se confina o catolicismo na especulação recreadora de uma doutrina reconhecidamente superior a qualquer outra, concepção admirável, sim, vencedora de séculos, mas em todo o caso filosofia para o nosso espírito contemplar sem chegar a ser disciplina para o nosso incauto coração (idem:75).

Assim, da mesma forma que com o apelo ao estudo da filosofia cristã desejava Severiano combater os positivistas, intentava mostrar que não havia incompatibilidade entre a fé e a ciência, indicava que o progresso da razão não desembocava, como propugnavam os positivistas, na razão experimental, com o apelo ético esperava superar a frouxidão moral de que fora causa as idéias morais veiculadas pelo catolicismo bucólico.

Severiano cuidou especialmente em explicar que não se tratava de negar a linha de raciocínio representada por Figueiredo, mas de complementá-la. Ele não mencionou Figueiredo, mas se referiu ao reconhecimento do catolicismo como agente de civilização, como detentor de um ideal de progresso do mesmo modo que Figueiredo o fizera. Observemos o pensador. Para ele o catolicismo é mesmo

o grande revolvedor da miséria universal, o insubstituível higienizador das massas, que purifica, reconforta, regenera, vivifica – e desinfeta; é ele que descarnalisa todos os pendores bestiais, mágico domesticador da humana besta fera indomável, deificando o homem, desbarbarizando os povos, civilizando o mundo; como tal, cada um de nós tem que recebê-lo, tem que aceitá-lo, porque, para cada um de nós ele quer ser, como é, esse instrumento eficaz da vida contra a morte (idem:76).

Deste modo, a solução dada por Severiano deve ser atribuída tanto ao repúdio ao movimento positivista, que cada dia estava mais forte naquele começo de século, quanto à “insuficiência da solução eclética para o problema da moralidade” (Paim, 1984:361).

A pregação moral de Severiano emerge como herdeira da doutrinação contra-reformista, essa, conforme sabemos, resistiu intacta no interior das tentativas de

⁹ - Domingos José Gonçalves de Magalhães nasceu no Rio de Janeiro, em 1811. Morreu em Roma, em 1882. Estudou medicina em Coimbra mas interessou-se pela filosofia, freqüentando os cursos de Theodore Jouffroy (1796-1842) em Paris, na década de trinta. No Brasil, foi professor de filosofia, escritor renomado e diplomata. O imperador D. Pedro II nobilitou-o. Suas obras filosóficas de maior significação foram: *Fatos do espírito humano* (1865), *A alma e o cérebro* (1876) e *Comentários e pensamentos* (1880).

reformas levadas a cabo por Sebastião José de Carvalho e Melo, Marquês de Pombal¹⁰ (1699-1782). Severiano considerava que os problemas básicos a enfrentar, numa perspectiva ética, eram o enriquecimento e a prática dos juros, como também pensaram os representantes daquilo que denominamos *segunda geração* de contra-reformistas (Cf. Carvalho, 1995: 79). Ele “entende viver em judaicos tempos de usuraria, estupidez e emperradas avarezas” (Rezende, 1905:81). Quanto ao cerne da moral, explicou, era a obtenção da felicidade eterna, como tão bem havia formulado Tomás de Aquino. Como o grande pensador da escolástica chegou a formular o ideal ético? Revendo o que Aristóteles dissera sobre o fim da moral. Henri Gautier estudou as principais alterações que decorreram da interpretação tomista da moral aristotélica. Além da questão que Santo Tomás tem em vista da elaboração de uma teologia moral e não propriamente a adoção de um justo meio de vida, apto a propiciar uma vida feliz na terra, há de se considerar o estudo que operou do conceito *phronesis*. Para Aristóteles, esta virtude tinha em vista indicar o estado mais elevado da vida em sociedade. Gautier mostrou como esse termo, que identificava felicidade com o exercício da liberdade do cidadão, foi inicialmente traduzido por *prudentia* e *sapientia* por Cícero (106-43 a.C.). Posteriormente, o desvirtuamento se completou com a tradução de *phronesis* por contemplação. Alterou-se o projeto de Aristóteles, principalmente se recordarmos que os motivos para agir além de intelectuais vinham de uma tensão espiritual [*orexis*], (Cf. Gautier, 1970).

Lembremos um outro afunilamento promovido pelos contra-reformistas da Segunda Geração. O voltar-se para Deus, proposto pelo Pe. Manuel de Góis¹¹ (1542-1597), foi transformado em abandono das coisas do mundo pelos moralistas da Segunda Geração. No espírito deste trabalho, basta recordar Nicolas Causin (1583-1651) para quem à procura do bem e da verdade deveria presidir a existência humana, porque com ela se conquistava a eternidade e se combatiam todos os vícios. Ele explicou “que muitas eram as dificuldades trazidas pelos valores mundanos ao caminho da salvação” (Causin, 1726: 247). É exatamente este concentrar-se na salvação um dos aspectos que Severiano mais apreciava na pregação de Prado. Um cientista renomado não se descuidava do ideal ético da salvação. O que é verdadeiramente digno de ser buscado com todas as nossas forças era a outra vida, esta era uma dura passagem, dissera Prado, assumindo o ideal contra-reformista. Segundo ele,

na conclusão de sua conferência anchietana, lembrando que a terra nada mais é do que uma estação onde não devemos ter demora e que devemos todos partir, aligeirados de remorsos, em viagem para o Infinito (idem:85).

Outro aspecto do catolicismo prático e que dava feição ao tradicionalismo de Severiano era o empenho na condenação das heresias. Apenas uma deveria ser a religião

¹⁰ - Sebastião José de Carvalho e Melo, Marquês de Pombal – ministro todo poderoso durante o reinado de D. José I – nasceu em 1699 e faleceu em 1782. Entre suas obras mais destacadas estão: *Dedução cronológica e analítica*, em que faz severas críticas aos jesuítas, *Compêndio histórico do estado da Universidade de Coimbra*, constituindo como que uma réplica aos comentários tecidos à *Dedução cronológica* e *Estatutos da Universidade de Coimbra*, obra fundamental para se entender a proposta pombalina de instaurar uma nova política acadêmica.

¹¹ - Manuel de Góis, filósofo e teólogo português, nasceu em Portel, em 1543. Morreu em Coimbra, em 1597. Ingressou na Companhia de Jesus em 1560, tendo lecionado dois cursos completos de Filosofia no Colégio de Artes de Coimbra entre 1574-1578 e 1578-1582. Redigiu a maior parte dos comentários que integraram o famoso *Curso Filosófico Conimbricense*, havendo sido o autor do livro de ética da coleção intitulado *Ética a Nicômaco*, título igual ao da obra clássica de Aristóteles.

verdadeira. Entendeu o filósofo ter sido uma virtude extraordinária de Eduardo Prado ser intransigente nesta matéria.

Um característico do seu catolicismo prático, ainda, que releve notar, é esse que já o Pe. Faber – o admirável convertido – designava como um dos sinais de predestinação: o ódio à heresia (idem:83).

4.5. O catolicismo denodado

O catolicismo denodado era o seu modo de referir-se à maximização do compromisso moral. Um tal catolicismo era vivido de modo impetuoso, ousado, intrépido. Não era diferente o comportamento esperado do católico que conhecendo a doutrina cristã, instruindo-se nas ciências do mundo e fortalecendo-se nas práticas dos ideais contidos nos mandamentos, vivia os compromissos cristãos. Uma falha qualquer na formação, tanto a ausência de uma boa instrução teológica quanto o desrespeito aos princípios normativos propostos pela Igreja incapacitavam a pessoa para enfrentar os argumentos dos filósofos modernos. Muitos eram os católicos, explicou Severiano, que não conseguiam enfrentar os defensores destes valores perversos introduzidos pela modernidade. Esses indivíduos “tornam-se mártires do respeito humano, sucumbem ante as ásperas audácias do espírito moderno e acovardados pelo fanfarronar do progresso científico” (idem:89).

No sentir de Severiano, não bastava o cumprimento da religião no interior do lar, na vida íntima. Em outras palavras, a dimensão prática do catolicismo não se esgota no âmbito pessoal. Os compromissos do homem consigo mesmo eram importantes, mas não suficiente. Era necessário comprometer-se com a organização social da sociedade e esta somente teria um caminhar tranqüilo se houvesse o domínio do catolicismo presidindo o ideal de vida. Era portanto necessário enfrentar em todos os campos o “bacharel pedantesco, o acadêmico bisbórria, o positivista monomaníaco, o cientista pontificante” (idem:90). Neste processo de organização social, o papel de destaque seria dado à hegemonia católica, sendo necessário combater os protestantes com especial atenção. Eles eram mercenários defensores do lucro e das trocas injustas. Não se preocupavam com a prática da justiça nas trocas entre os homens. Indagou-se:

Mas tem acaso razão o marabuto luterano, nos seus vitupérios mercenários, e merecerá ouvidos o ignaro caixeiro, a repetir as célebres sessenta mil mentiras de que fala, no Pároco da Aldeia, Alexandre Herculano? (idem: 92).

A fraqueza na adesão à doutrina católica era causa de muitos males presentes na sociedade brasileira, diagnosticou Severiano. Eis como o filósofo a elas se refere:

Essa falta de caráter foi o que produziu, na monarquia, o impatriotismo da politicagem, na república foi ela que introduziu o adesismo e o incondicionalismo, ela foi, tanto na república como na monarquia, a geratriz do indiferentismo religioso, chamado, por outro lado, o catolicismo liberal (idem:96).

Um dos problemas da sociedade brasileira era o católico liberal. O que ele entendia por católico liberal? O que ele denominou como tal era o indivíduo que não sendo um entusiasmado praticante do catolicismo não conseguia medir com precisão os benefícios da ciência e nem dimensionar os limites dos benefícios advindos com os conhecimentos modernos. Não conseguindo perceber até onde era possível admitir a modernidade, o católico liberal fazia coro com os positivistas e materialistas para criticar a Igreja. Então,

não aceita facilmente a infalibilidade do Papa, não compreende o celibato no clero, não suporta a Idade Média e horripila-se com a Inquisição, vocifera com iracunda dos Borgias, dos Loyolas e dos Torquemadas, escalda-se ao falar na Saint-Barthémy e nos inquisitoriais fogaréus, é admirador do Marquês de Pombal, (...) é entusiasta de Waldeck – Rousseau e de Combes, acha que o Papa é por demais exigente em reclamar os seus Estados (idem: 97).

A lista dos comportamentos indesejáveis praticados pelos católicos liberais não ficava só nisto, ele critica “os jesuítas, clama contra o Índex dos livros proibidos, cita para condenar os monges e os conventos, (...) apregoa que no calvário é que se promulgou o lema da liberdade, igualdade e fraternidade” (idem:98). Neste ponto, condenou a Revolução Francesa pelo que ela significou como rompimento da ordem medieval e pela cisão com o ideal de cristandade. O modelo de cristandade que Severiano defendia unia o amor à pátria ao amor à religião.

O indivíduo fraco de formação, um católico liberal, não conseguia vislumbrar os males presentes na sociedade distanciada do ideal ético e político veiculada pela tradição. Não há como confiar unicamente na própria razão, explicou Severiano, numa atitude oposta à elaborada por Immanuel Kant¹² (1724-1804) e pelos iluministas em geral. Os princípios seguros que orientam o destino das sociedades vêm de uma revelação ocorrida nos tempos primeiros da humanidade. Assim, a herança cultural que as gerações mais antigas transmitem às mais novas são fundamentais, elas completam a razão humana. Elas fornecem os elementos que uma razão pura e especulativa não é capaz de formular. O tradicionalismo político de Severiano, como se pode perceber, tem muitas implicações filosóficas e conseqüências políticas. Vejamos como ele condena a fraqueza nascida da razão individual em nome da tradição:

Compreende-se que uma pessoa em tais condições, titubeante nos princípios, pusilânime nas convicções, tartamudeante nas idéias, jamais possa defender a verdade, porque não conhece e não ama, jamais possa pelejar pelo bem e pela justiça porque nunca os entreviu além do horizonte restrito de sua própria individualidade (idem:99).

A tradição ensinou que o amor à pátria não se afasta muito do amor à religião. O poder político único e sustentado na fé se sustenta no poder único que vem de Deus e que preside todo o universo. Um cristão exemplar como Prado “estava sempre pronto para lutar em prol da religião e da pátria, dois amores e dois ideais que para ele toda vida foram o mesmo ideal e o mesmo idêntico amor” (idem:100).

Na tentativa de encontrar um alicerce para a ordem política, que ele esperava ver fundamentada na religião, Severiano reafirmou a posição de um tradicionalista renomado. Referimo-nos a Joseph de Maistre para quem toda a autoridade civil, para ser suficientemente eficaz devia estar submetida ao poder constituinte da Igreja Romana.

Toda nação, afirmou o filósofo francês, mesmo cristã, que não sentiu a ação constituinte, permanecerá também eternamente abaixo das outras, suposta igualmente de outras

¹² - Immanuel Kant, filósofo alemão, nasceu em Königsberg, em 1724. Morreu na mesma cidade, em 1804. O seu primeiro trabalho, *Pensamentos sobre a verdadeira avaliação das forças vivas* (1746), tentava conciliar o cartesianismo com o leibnizianismo. Em 1770, aos 46 anos de idade, tornou-se professor catedrático de filosofia com o estudo *Sobre a forma e os princípios do mundo sensível e do mundo inteligível* (1770), estudo muito importante, no qual anuncia já aspectos definitivos da filosofia crítica. Onze anos depois, em 1781, publicou a *Crítica da razão pura* (1781), o marco amadurecido de uma nova forma de fazer filosofia que ele denominou de transcendental. Na *Fundamentação da metafísica dos costumes* (1785) fez a primeira aplicação da doutrina aos princípios morais, questão aprofundada em *Crítica da razão prática* (1788). Em sua terceira obra fundamental a *Crítica do Juízo* (1790), o filósofo examinou a finalidade da natureza.

condições; e toda nação separada, após ter recebido a impressão do selo universal, sentirá, enfim, que lhe falta alguma coisa, e será corrigida, mais cedo ou mais tarde, quer queira quer não queira. Existe para cada povo um liame misterioso, mas visível, entre a duração do reino e a perfeição do princípio religioso (cit. por Lara, 1988:49).

A união entre a organização social e a religião foi elaborada por Severiano, então, visando ratificar a adesão ao catolicismo e concordar com a argumentação de Joseph de Maistre. Vejamos:

Em verdade lhe não fora dado por outra senão pela Igreja Católica e que, se a terra amada veio a tombar no mais degradante opróbrio, somente o evangelho, que a fundou, é que havia de poder soergue-la e regenera-la, pois, como o conde De Maistre pensava e com ele cria que uma instituição política só pode ser perfeita e duradoura se a religião, depois de a modelar, lhe infundir no organismo o seu *spiraculum vitae* (Rezende, 1905:101).

A adesão aos ensinamentos do filósofo francês tinha em vista combater o que sobre a matéria afirmara Luís Pereira Barreto¹³ (1840-1923). Não era possível, explicou Severiano, concordar com a argumentação positivista, pois a razão individual não podia fundamentar a verdade, bem como não conseguia sustentar as organizações sociais e políticas. Como Eduardo Prado havia contraditado Pereira Barreto, no que se refere à importância da religião como fator de integração social e como fundamento da ordem política, mereceu de Severiano grandes elogios. Especialmente os seus últimos escritos eram dignos de nota porque destruíam a argumentação deficiente. Severiano indicou que Eduardo Prado atacou “com calma a epilepsia cristianophoba de um salamistrão da ciência, o Dr. Luís Pereira Barreto, e evidenciou, mais uma vez seu amor a pátria, o seu zelo, cheio de carinho, pela religião da sua terra” (idem:102). De fato, na perspectiva de Pereira Barreto, ao contrário do que preconizara Eduardo Prado, eram a razão e o conhecimento humano os agentes essenciais da evolução cultural. Ele afirmou que “a grandeza política de uma nação jamais procede, mas sempre segue a sua grandeza intelectual” (Barreto, 1874, v. II.:7). A razão experimental associada às virtudes praticadas pelo espírito ilustrado era condição do progresso humano, entendeu Barreto, sendo urgente, conforme já tivemos oportunidade de comentar, ultrapassar a mentalidade religiosa “e o conceito de nacionalismo associado à cultura militar típica do século XVIII” (Carvalho, 1998:71).

A correta avaliação da história, fruto do estudo cuidadoso, permitia, assim acreditava Severiano, desconsiderar a argumentação positivista. Igualmente era possível, pelo estudo da história do pensamento, ultrapassar as “fábulas insustentáveis e toleimas impertinentes, que o século XVIII, na goela de Voltaire, trombeteou aos papalvos de então e de agora” (Rezende, 1905:104). Assim, através do estudo da religião e da ciência, ele reafirmou aquilo que de Maistre considerara em outro contexto, que a razão sozinha não era capaz de dar a verdade, mas o seria se fosse associada à revelação divina. De acordo com Severiano, esta era uma conclusão evidente para quem vê,

com a lógica de quem reflete e o critério de quem observa, que só o catolicismo é que faz a verdade iluminar as inteligências, que só com ele é que a justiça reina entre os povos e que só por meio dele é que pode haver felicidade no mundo (idem:105).

¹³ - Luís Pereira Barreto, filósofo brasileiro, nasceu em 1840 na cidade de Resende, Estado do Rio de Janeiro. Morreu em São Paulo, em 1923. A partir de meados da década de 70, desenvolveu intensa atividade em prol da difusão do comtismo. É considerado o chefe do positivismo dissidente, em contraposição a Miguel Lemos (1854-1917), que representava a ortodoxia, isto é, a Igreja Positivista.

O estudo da história dos homens não indicava uma evolução no sentido de uma razão experimental. O exame dos fatos históricos revelavam que a humanidade deve seu progresso aos ideais cristãos veiculados pela Igreja de Cristo. Os problemas, as guerras, as injustiças são frutos do afastamento da Igreja e da confiança na razão.

Toda a civilização, toda a ciência e todo o progresso nos veio unicamente por intermédio da Igreja Católica e que, se o mundo viu destroços e matanças, sofreu guerras e misérias, conheceu escravidões e flagelos, não foi senão nos momentos tristes e cegos em que, ingrato e revel, dela se andou temerariamente apartando (idem:106).

Segundo Severiano, era a Igreja adversária dos grandes males da humanidade e até mesmo de nossa história. Ela foi a voz no passado que se ergueu na defesa dos escravos e naqueles tempos lutava para libertar da miséria o proletariado¹⁴. Neste

¹⁴ - Segundo a análise de José Arthur Rios, o diagnóstico de Severiano estava correto. Os liberais estavam começando a se preocupar com a questão social, mas não haviam conseguido dar consequência prática a tais preocupações. Ele afirmou que “nos últimos anos do século XIX, no Brasil, a filantropia era pouco mais que um nome. A atividade às vezes chamada depreciativamente caridade ficava a cargo de uns poucos indivíduos, mais vocação arbitrária que dever. A tradição portuguesa das Misericórdias parecia dispensar, por sua vez, a iniciativa individual. Quando nos chegou a notícia das primeiras tentativas européias de assistência social – depois da legislação pioneira de Bismark e dos países que o imitaram – predominava a tendência de considerá-la resumida na palavra esmola, como tal abandonada a obras religiosas, já que entre nós, o Estado raramente tinha condições e competência para assumir a tarefa. A própria estrutura da sociedade bloqueava, de certa forma, a maturação de uma atividade filantrópica institucionalizada e consistente. No mundo ocidental tinha sido produto – depois das primeiras tentativas legislativas na Inglaterra de Elizabeth I – do nascimento do Estado moderno, do processo de industrialização e urbanização – e da classe média que resultou de tudo isso. A presença de uma forte mediania capaz de contribuir e de ser tributada, compensava o crescimento de camadas de pobres, resultantes de notória incapacidade do sistema econômico para absorver, nas cidades, o excesso da população rural, logo convertida em marginalidade ou refugio. Os mecanismos de produção, apoiados em forte tecnologia, não encontravam escoadouro adequado nos canais distributivos – situação que gerou o protesto moral e as diversas reações socialistas de vários matizes, revolucionárias e reformistas” (Rios, 1998:14-15).

Temos consciência de que os liberais estiveram vivamente preocupados com a questão social naquele momento. No Brasil, exemplo desta preocupação, segundo indicou Antônio Paim, é o Krausismo, encontrado na Faculdade de Direito de São Paulo. O contato com o pensamento de Karl Cristian Friedrich Krause (1781-1832) deu-se através da adoção do livro de Vicente Neto Paiva (1796-1886) por Amaral Gurgel (1797-1864), lente da Faculdade de Direito de São Paulo. O livro intitulado *Elementos de Direito Natural* fora publicado em Lisboa, em 1844. Destaca-se que Neto Paiva foi, na opinião de Antônio Braz Teixeira, a mais madura expressão do entendimento individualista liberal do direito em Portugal. Qual o contexto em que as idéias de Krause foram discutidas no Brasil? Conforme Antônio Paim, o problema central daquele momento era “encontrar os fundamentos teóricos para a versão do governo representativo pela qual acabou inclinando-se, isto é, o sistema monárquico – constitucional” (Paim, 1998:9). Muitos foram os elementos que empurraram a Faculdade de Direito de São Paulo na direção do pensamento liberal. Paim enumerou alguns. Passado este momento, ocorreria um novo influxo do krausismo, desta feita voltado para a crítica do liberalismo individualista. Tradicionalmente se denominou este momento de socialista. Este período está representado pelas obras *Teoria transcendental do direito* (1876), de João Teodoro Xavier de Matos (1828-1878) e *Noções de filosofia* (1877), de Galvão Bueno (1834-1883). Como reação teórica integrada, segundo Antônio Paim, o denominado surto das idéias novas, ocorrido por volta da década de sessenta e que pretendia renovar as bases do pensamento nacional. Naquele momento, a filosofia de Krause iria atender a uma nova necessidade, isto é, ao aprimoramento do liberalismo brasileiro na direção do que hoje denominamos de liberalismo social. A novidade da hipótese de Antônio Paim consiste justamente em demonstrar que a preocupação com os problemas sociais, revelados nesta fase, não constituem uma evolução em direção ao socialismo, mas uma guinada para o liberalismo social. As restrições de Xavier de Matos e Galvão Bueno ao intervencionismo do Estado constituem uma prova definitiva de que o movimento não tinha caráter socialista, conforme inicialmente se pensou. Paim demonstrou que os liberais estavam, desde meados do século XIX, preocupados com os problemas sociais. A questão é que, pelo menos na concepção de Severiano, os liberais ainda não haviam conseguido dar uma resposta satisfatória ao problema, nem fazer com que suas preocupações sociais resultassem em efeitos palpáveis no dia a dia da sociedade. Ademais, ele

ponto revela uma certa influência de Robert Felicité de la Mennais¹⁵ (1782-1854), porquanto, este pensador valendo-se dos pressupostos tradicionalistas acabou chegando a uma espécie de socialismo. Entretanto, não se trata de um ponto em que o pensador mineiro aprofunde.

Em virtude do que examinou, Severiano chegou à seguinte conclusão: “católicos, sejamo-lo como Eduardo Prado. Fé esclarecida, fé prática – mas também fé corajosa e denodada” (idem:110). Este era o caminho para a paz social e para a superação do que, na modernidade, significou uma nova concepção política e moral, isto é, inimiga da ordem e da cristandade.

4.6. A opção monárquica

Severiano indicou, a partir de sua convicção, que a melhor forma de governo era a monarquia. Como organizou e justificou a sua opção? Ele tomou para discutir o convite do Visconde de Ouro Preto, dirigido à juventude monarquista para que ela se fizesse representar através de muitos candidatos nas eleições do regime republicano. Quais as vantagens adviriam deste comportamento? O Visconde as explicara em um longo texto. Severiano interpretou seu pensamento em quatro pontos, aqui sintetizados:

- a) no Parlamento, a representação monárquica avivaria, aos olhos de todos, a lembrança do que já foi esta terra;
- b) poria diques a grandes erros e óbices a não menores desvarios;
- c) faria proveitoso noviciado, que habilitaria cada qual a bem dirigir, mais tarde, na ventura da monarquia, os negócios públicos;
- d) finalmente, os monarquistas, caso fossem derrotados, apressariam a justa reinvidicta provocada pela fraude das urnas e pela compressão eleitoral (idem:142).

Depois de enumerar as razões pelas quais deviam os monarquistas participarem da vida política, cuidou Severiano de explicar que Eduardo Prado não concordaria em participar de semelhante aventura. Mesmo que ele houvesse admitido fazê-lo, isto somente ocorreu num momento de fraqueza pessoal, quando seu amor pela pátria falara mais alto do que o exame racional da situação. No entanto, por tudo o que já dissera e fizera em outras oportunidades, Prado não assumiria um posto político. Caso desejasse mesmo fazê-lo, iria antes escutar outras pessoas e amigos seus, e esses o fariam desistir. Prudência e moderação eram suas virtudes marcantes. “Estou certo, afirmou Severiano, que foi essa idéia apenas uma efêmera hipótese que lhe adejou no espírito compreensivo e preocupado, e nada mais” (idem:145). Severiano diferenciou a posição do Visconde daquela assumida por Prado. Para defender essa última, valeu-se das observações de Carlos de Laet (1847-1927). O pensador católico explicara que a escolha da monarquia não significava participar das instituições republicanas como estratégia de modificação da forma de governo. Fica a impressão de que Laet considerava a república positivista um regime tão defeituoso que não facultaria uma transição pacífica para a monarquia, nem permitiria uma vida tranqüila aos cidadãos. A ruindade da república a levaria para a ruína por si própria, sem ser necessário uma atuação política dos monarquistas. Por estes motivos limitou-se a apontar o que

não confiava que isto pudesse ocorrer, faltava-lhes um compromisso moral sólido que os impelisse nesta direção, isto é, na preocupação com os pobres e abandonados.

¹⁵ - Robert Felicité de la Mennais, filósofo e escritor francês, nasceu em Saint Malo, em 1782. Morreu em Paris, em 1854. Ordenado sacerdote tornou-se apologista do ultramontanismo. Organizou o jornal *O Porvir* no qual reuniu a juventude católica. Tendo o Papa Gregório XVI condenado suas idéias, em 1832, deixou a Igreja Católica e inclinou-se para um humanismo de caráter socialista e místico. Suas obras principais são: *Ensaio sobre a indiferença em matéria de religião* (1817-1823) e *Palavras de um crente* (1834).

entendia ser os seus equívocos. Como retaliação, o governo demitiu-o do Colégio Pedro II. Apesar de ser um conferencista brilhante e um notável articulista, Laet não desejou estruturar, tendo como fundo o panorama que descreveu, um programa que servisse de base para a atuação política dos monarquistas. Somente quando ficou claro que a república não se desfaria por si só, foi que um tal programa acabou por ser elaborado. Este trabalho foi levado a termo por Jackson de Figueiredo (1891-1929).

As razões da fraqueza do parlamento republicano Laet explicou em vários artigos no *Correio da Manhã*. Entre elas, repetiu Severiano, os monarquistas, devido aos arranjos fraudulentos, não se fariam representar em grande número entre os eleitos, o que tornaria seu trabalho “inútil, extemporâneo e improfícuo” (idem:148). Laet mostrou como foram recebidas as observações do Conselheiro Saraiva na assembléia republicana: “emitii algumas idéias e nenhuma foi aceita, aduziu convictos argumentos e ninguém lhe deu ouvidos, ofereceu umas poucas emendas, e nenhuma foi aproveitada!” (idem:148) A conclusão veio em seguida: “Daí para cá, Deus de misericórdia, não é verdade que tudo tem piorado” (idem:148). Apesar dos bons propósitos e superioridade da causa, estavam os monarquistas destinados a serem sempre batidos na organizada e radical assembléia republicana. Nada do que era proposto pelos monarquistas era admitido. “Seriam vozes impotentes a clamarem num deserto só povoado de oásis para os egoístas e os subservientes” (idem:148/9). Embora brigando entre si, os republicanos sabiam se aglutinar contra os monarquistas de um modo muito mais articulado do que esses últimos contra eles.

Pelas razões indicadas por Laet, Severiano entendeu que não deviam os monarquistas se fazerem representar nas assembléias da república, conforme desejava o Visconde de Ouro Preto. Nem mesmo parecia-lhe necessário que os monarquistas levantassem a voz para denunciar os erros da república ou apontar a situação caótica em que o país se viu mergulhado desde a implantação do regime. Os próprios republicanos reconheciam serem muitos os problemas vividos pelo País. Laet observou, em seguida, que não foram necessários muitos anos para que a desilusão com a república se tornasse coisa generalizada entre as pessoas comuns.

De sorte que, relatou-nos Severiano, ao cabo de uma dúzia e pico de anos fartos de república, já toda a nação ficou sabendo que melhor, muitíssimo melhor do que isto era a extinta monarquia, com todos os seus males e defeitos (idem:150).

Como forma de comprovar a íntima perversão republicana, ele citou o testemunho de Aristides Lobo: “Esta república tem gravitação para a lama” (idem:152). Além disto, referiu-se as queixas de republicanos reconhecidos como Quintino Bocaiúva e Manoel Vitorino, ambos altamente desencantados com os rumos tomados pela república. Este último, completamente desiludido, “recusa a cadeira senatorial, declarando que assim o fazia, porque na república as posições eram ocupadas por venais, ignorantes e traidores” (idem:52). Assim a argumentação de Carlos de Laet era suficientemente forte para mobilizar os monarquistas contra a república, embora não formasse um programa específico de atuação. Eduardo Prado também preferira atacar a república sem participar de suas instituições, ele pareceu partilhar deste espírito geral de que o regime se extinguiria por si só, opinião que Severiano igualmente assumiu.

Além de todas as razões acima enumeradas, havia outras explicações para a decadência da república, completou Severiano. A moral dos políticos republicanos era uma coisa lamentável. Tinham, portanto, razão Laet e Prado em repudiar o regime republicano. Durante o período monárquico, os políticos tinham a honra em mais alta conta e não faziam da política uma profissão rendosa e uma ponte para o enriquecimento. A maior parte morria pobre, ou com os recursos que obtivera com o

próprio trabalho. O comportamento dos políticos republicanos era bem outro, buscavam na política os cômodos da vida e rapidamente se enriqueciam diante do povo perplexo. Pode-se observar

que os homens políticos da monarquia morriam pobres e que os políticos da república em pouco tempo se nababizam e, num abrir e fechar de olhos, ficam, como nos contos de fada, nadando de repente em fabulosas califórnia (idem:154).

Por todas estas razões, Severiano concordava com o diagnóstico de Prado e Laet, não precisavam os monarquistas se envolverem com políticos republicanos, bastava aguardar que por si só o sistema republicano se deterioraria até não ter mais retorno. Os políticos republicanos se afogariam no mar de lama que ajudaram a edificar. A confiança neste desfecho vinha da observação do modo como os próprios republicanos se tratavam, delatando-se uns aos outros na expectativa de obter melhores cargos, criando novos ídolos para substituir os que foram propositadamente lançados no esquecimento. A disputa surda pelo poder marginalizava antigos líderes. Rapidamente, outros novos eram fabricados. Severiano denominou esta atitude de “desesperante *struggle for life* republicano” (idem:53). Assistindo a tudo isto bestializado, o povo logo clamaria por uma volta à monarquia. Na verdade, a preferência pela monarquia devia-se às qualidades inerentes àquela forma de governo, um projeto político superior ancorado numa única autoridade preparada para exercer o cargo de modo honrado. Que saudade deveria ter o povo do monarca filantropo e culto. O filósofo enxergava na indignação geral com os rumos do movimento uma espécie de preparação para a restauração do sistema monárquico, que não tardaria.

Uma voz geral clama, está-se vendo, pela monarquia e, no meio desse concertante de justiça e de desforra, são os brados dos próprios republicanos que vêm de cobrir de maior prestígio, (...), a instituição gloriosa que esse povo ainda ama e da qual até hoje ele tem uma irresistível saudade (idem:155).

O Visconde de Ouro Preto acreditava, como voz isolada, que seria possível as lideranças monárquicas desempenharem, de modo altivo, no meio da Assembléia o seu papel de representantes de uma nobre causa. Acreditava mesmo numa representação de altíssimo nível, capaz de mostrar a péssima qualidade dos representantes da república. Esperava, inocentemente, que o Conselheiro Saraiva se tornasse o Adolfe Thiers¹⁶ (1797-1877) da nova ordem política. No entanto, observou Severiano, o que aconteceu com ele? Foi marginalizado e desconsiderado. “Pobre *Thiers!* Naquela assembléia energúmena e inconsciente de ignorantes, perjuros e mentecaptos, o que ele pôde fazer? Foram suas cãs desrespeitadas, os seus nobres intuits desconhecidos, a sua preciosa experiência menosprezada” (idem:156). O que aconteceu ao Conselheiro Saraiva era uma demonstração de que muito pouco se podia esperar de monarquistas bem intencionados no meio da Assembléia Republicana. Aliás, o clima nas assembléias da república não podia ser pior aos olhos de Severiano. Ali tudo se fazia para obter um

¹⁶ - Adolfe Thiers, político e historiador francês, nasceu em Marselha, em 1797. Morreu Saint Germain en Laye, em 1877. Depois de se tornar advogado, em 1821, foi para Paris e fundou o jornal *Le national* (1830), colaborando para a restauração da monarquia de julho. Tornou-se Ministro do Interior e Presidente do Conselho de Estado no regime monárquico. Líder do partido da ordem, ele foi preso e banido no ano de 1851, mas conseguiu voltar em 1852. Eleito deputado em 1863 opôs-se a um conflito com a Prússia. Escreveu *História da revolução* (1823-1827) e *História do Consulado e do Império* (1845-1862). Depois deste período chegou novamente ao poder, mas como Presidente da República (1871), sendo afastado por uma união de monarquistas e conservadores em 1873. Deve-se destacar sua vasta cultura e enorme capacidade dialogar

posto mais elevado no governo, um cargo honroso e bem pago. Toda sorte de intriga e mentira era fomentada em troca de alguma vantagem para si e para os seus, a república positivista era um grande negócio para a família republicana. A disputa era acirrada pelos postos e benefícios. Ele explicou: “Se os próprios repúblicos entre si debatem sem conseguirem compreender-se, como esperar que possam os monárquicos fazer ouvir a sua voz nesses pandemônios?” (idem:157). É por este motivo que parece preferir a atitude cautelosa de Laet e Prado aos riscos inerentes ao projeto de Ouro Preto.

A terceira vantagem apontada pelo Visconde era, na avaliação de Severiano, tão utópica ou irreal quanto as anteriores. O convívio com os políticos republicanos não tornaria os jovens monárquicos melhores habilitados para os negócios do estado. Bem, o contrário é que se devia esperar. O que, provavelmente, aconteceria é que todos perderiam a pureza de propósitos, a sinceridade de intenções e todas as virtudes que possuísem. Perderiam a dignidade, abandonariam as virtudes, se acostuariam com a mentira, viveriam para defender os interesses do próprio bolso, se esqueceriam do povo, do pobre e do abandonado. Nada podiam ensinar os republicanos, nem em matéria moral nem administrativa, é o que pensava Severiano:

as tergiversantes lições de maquiavelismo esperto e do servilismo bajulo, sem falar nas transigências anfractuosas da consciência e nas mil e muitas voltívolas intrigas compadrescas, arriscando-se a terem (os jovens...) por mestre de noviços, um político ou estadista como, por exemplo, o notável Sr. Quintino Bocaiúva (idem:160/1). Assim não era possível, observando estes exemplos deploráveis, os jovens monarquistas aprenderem a bem dirigir fazenda pública (idem:161).

A quarta vantagem proposta por Ouro Preto era bem mais plausível e interessante que as anteriores. Provavelmente, os monarquistas não se fariam representar em número razoável na assembleia, pois seriam contidos por algum mecanismo fraudulento. Seria um bom momento para denunciar os erros da república e dos mecanismos de representação por ela propostos. Os excessos que seriam praticados pelos republicanos contribuiriam para sua própria queda e desprestígio, porquanto os excessos e violência acabam provocando a queda dos dirigentes que os promovem. No entanto, não parecia necessário aventurar-se no meio da política republicana para obter sua queda ou desprestígio. Os republicanos estavam conseguindo veicular péssima imagem, disputavam entre si os benefícios do novo governo, cairiam, pois, independente dos monarquistas. Ele explicou:

Para produzir essa inevitável queda dos magnatas da governança, não é preciso que haja derrota de monarquistas nas eleições fantasmagóricas com que nos narcotiza a república. Ela tem sido, em matéria de violência e excessos, tão desabusadamente pródiga, tão luxuriantemente fecunda, (...), que esse é o arresto de sua condenação (idem:162).

Diante do quadro descrito, melhor do que entrar na política como desejava Ouro Preto, melhor era assistir o apodrecimento natural do governo republicano. Assim, mostrou-se satisfeito com o grau de decadência observada por toda a parte, especialmente moral, porquanto, no meio de tamanha confusão, mais se evidenciava a necessidade da restauração monárquica.

Quanto pior, melhor. Essa é a divisa de todos os monarquistas, porque essa é a lei fatal a que todos tem de ceder, queira ou não queira, a república. Ela vai de mal a pior, ela esboroa-se, desfaz-se, dilui-se por si só (idem: 162/3).

A república chegou de modo inesperado, pegou o povo desprevenido e este ficou triste e indiferente. Contudo, quando a monarquia for restaurada, o povo acompanhará alegremente a ascensão do regime. Por que assim se comportará? Porque entendeu que a monarquia é uma forma de governo melhor, capaz de manter a ordem, perpetuar os valores mais caros às nossas tradições de liberdade e de desejo de progresso verdadeiro. Progresso que não se confunde com as realizações humanas proclamadas pelos positivistas nem pela generalização de uma mentalidade científica anti-religiosa. Disse Severiano:

Se a república, ao ser proclamada, encontrou o povo abstrato e indiferente, daqui a pouco, quando a restauração vier, o Império restabelecido já não o achará mais idiotizado e bestializado, mas radicalmente convencido, pela dolorosa provocação prolongada, de que a monarquia é a salvação do Brasil, porque ela é a paz e a ordem, a felicidade e o progresso, a riqueza e a liberdade (idem:164).

A decadência da ordem republicana promoveria o retorno da monarquia. No entanto, esclareça-se, não desejava o filósofo uma monarquia qualquer, ele esperava por uma orientada pelos princípios emanados do catolicismo, pois nela o poder exerceria-se em nome da justiça e dos demais valores humanos. No regime monárquico o poder garantia melhor a unidade do Brasil e a nação sentia mais fortemente os laços de sua unidade. Na monarquia a nação tinha um pai respeitoso e atento aos problemas do povo. Severiano terminou o seu livro fazendo um desafio aos republicanos:

Deixem votar imparcialmente o povo, e eu garanto que, num prazo bem rápido, estes desmantelados Estados Unidos do Brasil tornarão a ser de novo o forte, o grande, o belo, o valoroso Império do Brasil (idem: 165).

4.7. Considerações finais

O estudo das idéias de Severiano nos revela um pensador católico vivamente preocupado com o significado da religião, ela é o agente civilizador da humanidade. O desenvolvimento das ciências e do saber mundano não foram condenados, mas precisavam vir acompanhados de um cuidadoso estudo das questões religiosas. A sabedoria aprendida da formação religiosa seria um complemento natural e necessário da formação do jovem. Por outro lado, se o catolicismo lhe parecia o principal agente moral da humanidade, não era suficiente um tal reconhecimento, diríamos, puramente intelectual deste fato. Era necessário uma adesão aos mandamentos bíblicos como forma de transformação do mundo. A ordem política, que surgiria do esforço dos homens de boa vontade, era a monárquica. Não uma monarquia qualquer, mas uma que fizesse seu poder sustentar-se diretamente na crença em Deus e prestigiasse a sua Igreja. Este núcleo de suas idéias nos permite chegar a algumas conclusões:

1) A reforma moral da sociedade não se faria sem a presença da Igreja, razão pela qual ela devia estar prestigiada e fortalecida como instituição social. Combatia, pois, Severiano o projeto liberal de estabelecer um Estado laico.

2) Em virtude do acima exposto, Severiano condenava a separação entre os poderes temporal e o religioso. Igreja e Estado deviam agir em unidade, de modo que o bom cidadão era necessariamente um bom cristão e vice-versa. As virtudes éticas que identificavam um bom cristão eram imprescindíveis para o bom exercício da cidadania. Observa-se que Severiano participou da mesma discussão temática levada a cabo por dois pensadores católicos do período e que ele citou continuamente neste capítulo:

Carlos de Laet e Eduardo Prado. D. Odilão Moura chamou atenção para o fato de que estes intelectuais tinham claro que o regime monárquico não era uma exigência da fé cristã. Para ele são razões

sentimentais, respeito à tradição, às origens do ideal republicano ligadas à maçonaria e a filosofias não católicas e, acima de tudo, a evidente e progressiva desordem a que fora jogada nossa Pátria pela inexperiência dos homens da República tudo isto levava-os a preferirem o regime passado ao novo (Moura:54).

O exame das teses de Severiano mostram que ele, se não considerava o regime político uma exigência da fé, pelo menos entendia que a República prejudicava muito os rumos do catolicismo em nosso País. Além disto, sua preferência pela monarquia assentava-se em argumentação precisa: superioridade natural do regime. Essa questão já fora tema de outros autores católicos, especialmente dos tradicionalistas franceses, dos quais Severiano era, teoricamente, próximo.

3) Estabeleceu, o nosso filósofo, um diálogo privilegiado com Joseph de Maistre, um dos principais representantes do tradicionalismo francês. Aperfeiçoou o entendimento que aquele pensador tivera da razão humana. Considerou-a importante, um primeiro passo para o entendimento da fé religiosa. O estudo cuidadoso da história da humanidade ajudaria a entender os erros cometidos pela Igreja de outros tempos, evitando condená-la com os olhos e com a consciência de hoje. O estudo da história dos povos mostraria, também, que muito do que de melhor a humanidade realizou não o fez sem a inspiração dos ideais veiculados pela Igreja de Cristo. A boa ciência e o estudo da história promoveriam um espírito crítico, ajudariam a evitar a repetição dos erros do passado, mas não promoveriam o abandono da Igreja, nem justificariam qualquer cisma. Vê-se que o pensador desejava se valer da papel cultural da Igreja Católica para condenar igualmente o protestantismo, o materialismo e a República positivista.

4) Não pregava um retorno à cristandade medieval, mas desejava que no Brasil pudesse existir uma harmonia entre os poderes civil e religioso, tal como aquele passado inspirara. Toda autoridade humana que não fosse balizada pela justiça descambava para o que de pior podia o homem realizar, e não era pouca coisa. A justiça era uma virtude fundamental e somente a fé era capaz de dar-lhe uma sustentação adequada.

Estas conclusões mostram que Severiano representou uma tentativa de fundamentar a moral social na religião, suplantando o projeto positivista de uma filantropia laica. Ao mesmo tempo pretendeu dar um sentido diverso ao progresso da razão humana, mostrando que a evolução intelectual não é inimiga da fé, mas um elemento importante do fortalecimento da verdadeira fé.

Referências bibliográficas

- BARRETO, Luís Pereira. *As três filosofias*. v. II. Rio de Janeiro: Larmmert, 1874.
- BERGIER, M. *A certeza das provas do cristianismo ou refutação do exame crítico dos apologistas da religião cristã*. Lisboa: Régia Oficina Tipográfica, 1788.
- CARVALHO, José Maurício de. *Caminhos da moral moderna; a experiência luso-brasileira*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1995.
- _____. *Contribuições contemporâneas à história da filosofia brasileira*. Londrina: ED. UEL, 1998.

- CAUSIN, Nicolas. *La corte santa*. Madrid: Imprensa de Antônio Marin, 1726.
- GAUTIER, Henry. *Ética a Nicômaco*. - 2. ed. - Louvain: Publications Universitaires, 1970.
- HEINÉCIO, Jean Gotlieb. *Elementos de filosofia moral*. Trad. de Bento José de Souza Farinha. Lisboa: Oficina de Jorge da Silva Nazareth, 1785.
- LARA, Tiago Adão. *Raízes cristãs do pensamento de Antônio Pedro de Figueiredo*. São João del-Rei: FDB, 1977.
- _____. *Tradicionalismo católico em Pernambuco*. Recife: Massangana, 1988.
- MELO FREIRE, Pascoal José de. *Ensaio do código criminal a que mandou proceder a Rainha Fidelíssima D. Maria I*. Lisboa: Maignense, 1823.
- MOURA, Odilão. *As idéias católicas no Brasil*. São Paulo: Convívio, 1978.
- PAIM, Antônio. *História das idéias filosóficas no Brasil*. São Paulo: Convívio, 1984.
- _____. *O krausismo no Brasil*. Londrina: CEFIL, 1998.
- REZENDE, José Severiano de. Eduardo Prado. São Paulo: Falcone, 1905.
- RIOS, José Arthur. Carlos Alberto de Menezes e o catolicismo social. *Carta Mensal*. Rio de Janeiro, 44 (523): 13-26, out. 1998.
- SERRA, Francisco José da (Marquês de Penalva). *Dissertação a favor da monarquia*. Lisboa: Régia Oficina Tipográfica, 1797.
- VILLAÇA, Antônio Carlos. *O pensamento católico no Brasil*. Rio de Janeiro: Zahar, 1975.

Capítulo 5

Mistério e existência: A contribuição de Severiano de Resende à doutrina tradicionalista

5.1. Proximidade com Bergson

Não se pode desconhecer uma certa semelhança temática entre o tradicionalismo de José Severiano de Resende (1871-1931) e a compreensão de homem elaborada por Henri Bergson (1859-1931). A intelectualidade católica percorreu muitas trilhas para construir sua visão de história e de política, algumas de feição espiritualista¹ (Cf. Paim, 1997:71).

A abertura para o diálogo com espiritualismo, da parte de Severiano, tinha raízes bem fundadas numa antiga tradição. No estado de Minas Gerais, na fase de superação do empirismo mitigado, houve uma tentativa de estruturação do pensamento espiritualista, segundo José Carlos Rodrigues, baseado no pensamento de Sigmund Storchenau² (1751-1795), (Cf. Rodrigues, 1986:49). Severiano conhecia esta tradição, aluno que fora do Seminário de Mariana. O projeto de construção de um governo monárquico como forma de realizar uma melhor ordem social, o reconhecimento de que o aperfeiçoamento interior era um passo importante para aperfeiçoar as avaliações da ciência, o entendimento de que no interior do homem há uma harmonia que suplanta as contradições presentes nos desejos, são alguns pontos que revelam a proximidade mencionada.

Como pano de fundo desta herança espiritualista mineira, que emerge do pensamento tradicionalista de Severiano, é possível enxergar teses que também aparecem no espiritualismo lusitano. Como exemplo, destacamos a influência moral do cristianismo no aperfeiçoamento da civilização ocidental, tese de Luís Augusto Rebelo da Silva (1822-1871) nos *Fatos da Igreja*, proposição também enunciada e defendida por Alexandre Herculano (1810-1877), presente não somente na obra de Severiano, mas já observada no *Arauto de Minas*, periódico editado por Severiano Cardoso Nunes de Resende, seu pai; o embate entre o naturalismo e o espiritualismo criticado por José Maria Eça de Queirós (1845-1900), que ensejou, em Severiano, um esforço conciliatório, mas que também fomentou um debate memorável entre o Dr. Tancredo Neves (1910-1985) e o Dr. Euclides Garcia de Lima (1905-1955) no periódico *O Correio* (1933), ocasião na qual se reviveram os termos do embate efetivado pela geração de Antero Tarquínio de Quental (1842-1891), José Maria da Cunha Seixas (1836-1895), Joaquim Pedro de Oliveira Martins (1845-1894) e Sampaio Bruno (1857-1915); a idéia de uma relação entre o progresso material e a perfectibilidade moral que é a marca ideológica do governo frontista de 1852 em Portugal orientado para reformar o gênero humano através da educação da juventude, tese encontrada na *Gazeta Mineira* (ano IV, n. 208, 11-10-1887, pág. 2) e adotada como estratégia de aperfeiçoamento dos espíritos. Este espiritualismo, da forma como foi elaborado por Severiano, não se confronta, mas completa as teses políticas e morais do tradicionalismo clássico. Diríamos que a elaboração espiritualista é a sua contribuição ao tradicionalismo.

¹ - Para uma compreensão mais completa da vertente espiritualista ler o item 3 do capítulo III – “A filosofia católica no século XIX”, na 5ª ed. de *História das idéias filosóficas no Brasil* (1997), de Antônio Paim.

² - Sigmund Storchenau, filósofo e teólogo jesuíta, nasceu em 1751 e morreu em 1797. Escreveu *Institutiones logicae et metaphysicae* obra em que procurou, mediante a noção de espírito, reintroduzir a problemática escolástica. No sentir de José Carlos Rodrigues, o filósofo influenciou José Afonso de Moraes Torres (1805-1865), Bispo do Pará, que se tornou o divulgador de suas idéias em terras brasileiras.

Há no espiritualismo de Severiano referência explícita a Blaise Pascal (1623-1662), notadamente à questão de “dar uma nova síntese de razão e tradição, de fé e ciência” (Sciacca, v. II, 1968:85). Vê-se a influência pascalina no modo como ele enfrentou a filosofia positivista e articulou o próprio pensamento. Há, no esforço de Severiano, uma exigência de se voltar para o interior do homem como queria Pascal.

Este mergulho no interior do homem, proposto pela tradição pascalina, encontrou no início do século uma formulação genial na obra do filósofo francês Henri Bergson. É provável que a elaboração filosófica de Severiano tenha sofrido influência desse último espiritualista, movimento que ele teria presenciado em seus deslocamentos para a França. De fato, há algumas semelhanças muito nítidas entre ele e Bergson. O próprio objetivo de Severiano é muito parecido com o de Bergson, isto é, considerar a evolução do universo não como coisa mecânica, mas como manifestação de uma força vital profunda. Adicionalmente existe em ambos o projeto de tratar a vida não como um produto material, mas como a realização exterior de um fundamento espiritual. A proximidade não para aí, existem outras semelhanças que devemos mencionar.

Bergson ocupa-se com a elaboração de um método que pretende ir além do dado, mas não há neste procedimento nada de irracional. Ao contrário, a intuição bergsoniana não invalida, nem elimina uma racionalidade concreta. É este procedimento que encontramos em Severiano, ele não vê como negar as forças instintivas que percebe em si sem negar a si mesmo, mas não deseja que elas representem toda a realidade do homem. Uma coisa é descrever o que se passa com alguém, outra é tentar penetrar em seu íntimo. Ora, foi justamente isto o que pretendeu Bergson ao desejar captar, através da intuição, o interior das coisas. Este seria, para ele, o objetivo da metafísica. Através da intuição era possível descobrir a realidade de nosso eu, que permanece íntegro no tempo que flui. O eu é uma duração, uma continuidade, um contínuo correr que não perde em função desta duração sua característica de unidade. Bergson entendeu que se fôssemos capazes de ultrapassar as representações psicológicas ordinariamente contraditórias e fragmentadas, seria possível descobrir uma unidade, um eu profundo e bem integrado. Foi precisamente o que fez Severiano, ele falou de uma harmonia interior capaz de integrar as desconexas forças instintivas e valeu-se deste eu profundo para justificar, inclusive, toda a harmonia cósmica. Bergson também deu este passo para fora, valendo-se do conceito de impulso vital, que, para ele, não se substancializava, mas era uma força que promovia a harmonia e a evolução de tudo no sentido de uma ordem superior.

O impulso primeiro da evolução universal, tanto para Bergson como para Severiano era Deus. Esta força produz muitos mundos, variedade que Ele retira de si como as cintilações brotam de um fogo brilhante, rápida e naturalmente.

As semelhanças não param no campo metafísico, Bergson fez brotar do conceito de unidade interior uma moral das almas místicas que promoviam o desenvolvimento das sociedades. Severiano também apostou neste compromisso das almas elevadas com a evolução da civilização. As semelhanças entre o espiritualismo tecido por Severiano e as grandes linhas da renovação espiritual desencadeada por Bergson são muitas. Poderíamos considerar que este influxo espiritualista tenha influenciado Severiano? Embora esta seja uma questão que merece mais estudos, assim nos parece.

Contudo, as referências gerais não bastam,. É preciso aprofundar o conteúdo das idéias para compreender Severiano em seus temas, suas linhas argumentativas, nos problemas que privilegia. Foi passo a passo que ele atingiu um estágio de sistematização que lhe deu identidade. Nesta filosofia, tudo no universo estava orientado para construir uma harmonia global sob o comando de Deus. Severiano se

propôs a enfrentar os restos do empirismo mitigado³, adotando uma posição tradicionalista com o propósito de combater o ateísmo positivista e a formação de um estado laico.

Os livros *O meu flos sanctorum* (1908) e *Mistérios* (1920), especialmente este último, um livro de poesias, revelariam a face metafísica e espiritualista de Severiano. Por detrás de um estilo literário gracioso e poético, ele edificou uma trajetória para o universo interior, do qual partiria para explicar toda a realidade. Da harmonia presente no universo interior do homem valeu-se para a reconstrução da ordem social e política. De fato, especialmente em *Mistérios*, encontra-se a preocupação em explicar que aquilo que prende o homem na existência é o mergulho em seu mundo interior, trajetória que também encontramos em Bergson. Lá, no fundo do existente, ele descobre os mistérios mais profundos que povoam a realidade. Deve o homem penetrar em si para, no seu espírito, encontrar a harmonia e a ordem que a observação, antes desta jornada para dentro de si mesmo, não revelava existir no cosmo. Descoberta no espírito humano esta face divina, a ordem e a harmonia universais poderão ser vistas em toda a parte, em todo o universo, mesmo naqueles fatos disparatados que a sensibilidade ou a consciência subjetiva, em outra circunstância, não conseguiria explicar. Descoberto este princípio divino, que habita o homem e organiza o universo, estaria justificado o empenho de aplicá-lo na sociedade humana.

Severiano concluiu também que esta ordem universal revelava um ideal de vida, modelo que o cristianismo sistematiza e oferece, através dos diversos santos, como paradigmas do bom comportamento. Todos os santos tiveram uma vida espiritual profunda, uma vida mais intensa que a encontrada no homem comum, revelando um carisma, uma virtude especial. Todos eles revelaram, igualmente, o mesmo amor pela verdade, a mesma paixão pelo extraordinário que fez de cada um deles um cultor dos mais elevados valores da humanidade. Este seria o eixo temático principal de *Flos Sanctorum*. Estava no compromisso moral o fator que diferenciava o metafísico comum do santo. Este último sabia transformar um conjunto de ensinamentos numa razão pessoal, num projeto de desenvolvimento interior que se espalhava em atitudes. Muitos homens são coerentes com o que pensam e proclamam, os metafísicos estavam entre eles, mas não era esta uma regra geral. Além disto, deve-se considerar que, mesmo os que vivenciavam o que afirmavam acreditar, o faziam de modo diferente, uns mais e outros menos intensamente. O progresso moral da civilização pedia mais que um projeto intelectual, necessitava de um compromisso que os santos, por sua vocação religiosa, souberam viver melhor do que os outros homens. Incorporaram os santos os mais altos ideais humanos.

5.2. Existência é mistério

Acompanhemos Severiano de Resende em *Mistérios*. Ele considerou a existência humana uma realidade envolta em realidades inexplicáveis racionalmente. Não se ocuparia o homem de si mesmo, não estaria preocupado em desvendar através da razão os rumos de sua vida? Outra coisa ele não faz nos curtos dias em que se descobre vivente. Procurando desvendar as razões da existência, o pensador se deparou primeiro com os movimentos do universo e depois com os da própria vida.

³ - Empirismo mitigado foi o nome dado por Joaquim de Carvalho a um conjunto de teses veiculadas durante o período da modernização pombalina. Antônio Paim assim as resumiu: "I. a verdadeira filosofia reduz-se à ciência, sendo ilegítima a metafísica ensinada em Portugal até as reformas pombalinas, II. o conhecimento se origina nas sensações (...) III. em matéria de filosofia natural a verdade está com os modernos (...) IV. (...) no terreno moral cabe seguir a tradição" (Paim, 1997:321).

Nesses últimos tudo cresce ao mesmo comando, do éter sereno aos mares iracundos, porque toda a criação, do homem à estrela, aspira a viver. Em torno à mesma lei tudo evolui e gira para nascer e renascer e mesclam-se o passado, o presente e o porvir (Severiano, 1971:193).

Ao examinar esse movimento presente em todo o cosmo, ele verificou que as estações do ano significavam a regeneração da vida “na verídica sensação de primavera” (idem:192). Quando o homem se indagava sobre a razão destes movimentos, nenhuma resposta lhe surgia como evidente. A ciência se satisfazia com a descrição pura e simples do movimento, mas haveria um motivo oculto que não se revelava nos fatos e que não era captado pela razão experimental? Por que motivo tudo estava mudando? Estaria o mundo verdadeiramente mudando ou tudo não passava de uma ilusão? Não existia para Severiano, como não havia para Pascal, um conhecimento humano de ordem perfeita: “a verdade revelada, objetiva e infinita, na sua plenitude, ultrapassa as capacidades do pensamento humano” (Sciacca, v. II, 1968:82). A impossibilidade de uma resposta imediata para as perguntas acima enunciadas deixava o homem como que perplexo e envolto em mistério. Além do que o nada não é objeto do espírito, apenas o que existe pode ser representado na consciência. A ordem universal sugeria a existência de uma razão divina, mas isto não era facilmente desvendável pelos sentidos e pela inteligência humanas.

Ao tentar esclarecer o mistério que percebia em torno de si, o homem ocupava-se primeiro do conhecimento racional do mundo das coisas e nele igualmente observava o movimento, marcha rítmica que também estava presente no mundo da vida. As mudanças sempre instigaram o pensador, por isto ele procurou uma razão para elas. Os fenômenos da natureza possuíam uma causa exterior, explicada pela física, mas sugeriam um ordenamento que apenas se explicava metafisicamente, isto é, derivado de uma inteligência ordenadora. Ao longo de sua história, o homem encontrou explicações para a animação do mundo natural e para o mecanismo fisiológico da vida, mas aquela variação que existia em seu interior, essa era de muito difícil entendimento. O movimento no interior do homem tinha uma outra dinâmica irredutível à fisiologia e à psicologia, envolvia uma dimensão que, na falta de melhor nome, poderíamos denominar de metafísica. Diríamos, tentando explicar Severiano, que a procura de um fundamento para a dinâmica interior do homem transitava por um compromisso moral, exprimia uma ordem ideal. Por isto, o mistério se aprofundava na ânsia que revelou

pela antiga e imortal justiça, prenhe de anseio pelo amor e pelo bem, ânsia que eu nunca pude achar... sonho também, que fiel me acompanhou na tormentosa juventude, dealbando ao longe auroralmente os longos pesadelos, sonho de áureo porvir, de íntegra e intrépida virtude (Severiano, 1971:209).

Existindo, portanto, uma lógica ideal no mundo humano, cujo movimento vital portava uma intenção ética, podia-se presumir uma certa ordem universal, um certo processo ascendente e contínuo no universo da vida? As coisas não eram assim tão simples. O movimento encontrado no mundo humano não possuía apenas um sentido ideal, pior, ele, no mais das vezes, revelava por trás da exuberância da vida, as dores, as angústias, o prazer, o pavor, a saudade, o desejo. Por debaixo do movimento cultural e dos altos ideais éticos o que encontramos é uma fera. Tal descoberta não era fruto do sonho ou do sonambulismo, a brutalidade humana era real e estava à espera de uma explicação. Ele afirmou: “Não penses que ele é o lobisomem noctabulando nos teus pensamentos, essa abantesma é simplesmente um homem, e seus mistérios quem há de entendê-los?” (idem:116). Havia, portanto, misturado à descoberta das dúvidas um mistério que se adensava ante forças brutais que comprometiam o destino humano

desde toda a eternidade. No homem conviviam altos ideais e impulsos animais. Quem era este desconhecido portador de dimensões tão diversas?

De onde vens, pergunta... Em que espessa floresta, em que ilha esconsa, em que promontório, em que ermo remoto. Escutas o sinal da tua irresistível hora... vens de longe, mas quem no denso caos saberá de onde vens? Em que ténebra o teu sigilo se esconde? (idem:210).

As preocupações mais elevadas não se revelavam no dia-a-dia quando “as almas juvenis clausura, numa férrida alcova peregrina, onde uma ardente carne ressupina e outra carne frenética procura” (idem:55). A presença deste impulso, diríamos instintivo, apavorava Severiano que o confessa: “Esta força é a que minhas noites apavora... lentamente as veias me devoram” (idem:55). Compreender esta força, identificar os seus elementos, descobrir algo que lhe servisse de fundamento, fazia parte da jornada misteriosa, pensava Severiano.

5.3. A força da vida acirra o mistério

Severiano ficou conturbado com aquilo que de certa forma dirige o movimento da vida humana e lhe dá suporte, a ordem que parecia existir subjacente ao movimento dos corpos no grande bailado universal dos astros não estava explícita. Era verdade que, olhando o processo geral da vida, parecia existir uma harmonia ou amplo equilíbrio, que presidia mesmo aquelas disputas particulares. Observemos como ele se refere a esta harmonia:

Esta harmonia está presente nas siderais colmeias, vasto e triunfal fremito de flâmulas e palmas, os ervoés, as aleluias, as hosanas e hurras... Todos os madrigais, todos os hinos, címbalos e campanas... em que parte da terra o apelo das cigarras (idem:189).

Ela confere um certo conteúdo sagrado, um certo substrato ao movimento: “Tudo o que tem voz e canta, tudo o que tem asas e sobe, toda a fremente fúria sacrossanta, que as nossas febres de infinito exprima e englobe” (idem:191). Deste movimento harmonioso o homem parece participar “porque é a vida que estala e que borbulha e é a minha alma que de viver se orgulha” (idem:190).

O fundamento ou harmonia descoberta no jogo das relações vitais não parecia, contudo, simétrico ou compatível com a brutalidade observada no homem. O que num olhar de larga perspectiva parecia ser uma seqüência harmoniosa, de perto não se revelava como tal. “É que mergulhas no oceano das sensações, mar infundo e pelo sofrer humano passas formosa, sorrindo” (idem:57). Pior, a harmonia parecia desaparecer quando se observava o homem dirigido pelo instinto, dos quais o mais contundente era o sexual. Neste sentido, a visão negativa da natureza humana era mais pessimista com a mulher, fonte do prazer e do mal. Quando o homem se entregava ao prazer, como o fazia a mulher, perdia a razão de tudo e caía perdido na existência. Portanto, a mulher era fonte de confusão. “A mulher é aquela que por onde passa deixa os corações em pedaços, e se é peçonha o teu beijo, são serpentes os teus braços” (idem:58). Quem se deixava seduzir pela paixão e pensava com ela encontrar algo de sólido, somente alcançava decepção, pois o prazer que ela “proporciona abandona o homem ao raiar da aurora (e o deixa) pálido, exausto, trêmulo, ofegante” (idem:55). O prazer era pois, algo efêmero, sem permanência, sem condição de lhe servir de razão para a existência. A mulher parecia, aos olhos do pensador, se satisfazer em ser serva do raivoso instinto, porque “nela resfolega um bestiário do hipódromo, a cavalgada rábida do instinto” (idem:104). O seu desejo de amar e ser amada ofuscava-lhe outras

preocupações e ela, mais que o homem, perdia a dimensão do fundamento e a preocupação com questões transcendentais. O que verdadeiramente a mantinha na existência se ocultava na força do instinto, traduzido pelo pensador como o “demônio da carne que abre e esgazeia os olhos” (idem:96). Severiano encontrou em si mesmo o poder destruidor deste movimento que dirige homens e animais, aptidão inata presente na humanidade desde sua origem e traduziu isto reorientando o problema para a natureza humana.

Não temesse que do meu cérebro arguto e profundo me saísse em resposta esta outra pergunta: quem eras? Ou: quem foste? Porque, sem erro algum, eu bem conheço de onde este fantasma vem (idem:114).

Severiano iria traçar um programa ético para não se perder nas tendências naturais e explicar, numa ótica metafísica, o processo vital. Ele percebeu o que ocorreria com a humanidade se não houvesse uma relativa contenção das paixões. No entanto, antes de estabelecer tal programa, ele observou perplexo que gostava do prazer e que custava muito evitá-lo. Isto revelava uma contradição. Severiano preocupou-se com as contradições presentes no homem. Esta criatura era ambivalente e contraditória, ao mesmo tempo que buscava razão e ordem, comportava-se irracionalmente movida pelo desejo mais animalesco. Ele próprio viveu profundamente esta contradição. Revelou sua satisfação em compartilhar com a mulher a força do instinto e em dividir, com ela, o prazer sexual: “Adoro-te, ele afirma, há no teu seio um fluído estranho e tão forte. Adoro-te, repete, a alva, a eviterna Vênus, filha das espumas, não tinha a graça com que os meus dias perfuma” (idem:59). Pouco adiante confessaria sem pudor: “beijo-te sôfrego as faces, mordo-te os lábios vermelhos (idem:59) e arrematou consciente que permanecer no gozo deste prazer era afastar-se do fundamento: e bem sei que desde agora, teces a minha mortalha” (idem:59). Por que há na vida uma paixão que obscurece a harmonia observada no cosmo e, mesmo, nos processos vitais? Como entender essa harmonia, que sugere uma inteligência ordenadora do universo e uma presciência dos atos humanos, e a existência de paixões desordenadas a comandar tais atos? Como explicar a contradição entre uma ordem ideal aspirada, pressentida, desejada e as miseráveis paixões que atormentam diariamente o homem?

5.4. Entender a força da vida

Severiano inseriu a morte na vida, falar da força da vida era experimentar a morte. A morte era parte da vida, não importando quando ela se completava, se depois de alguns anos ou se próximo ao nascimento. Nos dois casos a morte era sempre um momento decisivo, embora não bastante claro para o homem, “diante dela nosso coração é espesso mato, que a menor sombra enturva e enebrece” (idem:134). A morte da criança era ainda mais incompreensível, pois ela acolhia “na penumbra a bendita inocência. Nenhuma agrura a machucá-lo veio na sua tênue e límpida consciência” (idem:134). Os rituais em torno às incertezas da morte representam um processo de elevação espiritual que o homem celebra nas diversas culturas que criou em todos os tempos. Ele assegurou que

é grande e humano o culto dos mortos. Ele existe e existiu sempre, aliás, em todos os ritos sob formas que aqui e ali mais ou menos grosseiras e bárbaras, tanto é certo que a humanidade sente ser necessária essa comemoração dos que foram para a ignota viagem cheia de incertezas e temores (Severiano, 1970:208).

A presença da morte reavivava o entendimento de que a vida é um processo finito de calor e movimento, um processo que se vive em sociedade. Como entender a razão da existência? Seriam as forças vitais inimigas da harmonia universal e de uma inteligência suprema? Severiano percebeu que havia uma relação entre a criação da cultura e a disciplina das paixões. Na sociedade humana os indivíduos não podiam dar livre curso a seus instintos, embora não se tratasse de reprimi-los a qualquer preço. Era necessário estabelecer regras, criar uma ordem coletiva capaz de melhor satisfazer os desejos e paixões. As paixões perdiam assim o caráter absurdo, nem eram promotoras de desordem, nem contrárias à harmonia universal. Ao contrário do que inicialmente lhe parecia, as paixões estavam na origem da ordem social, evidentemente as paixões dirigidas e controladas. O pensador se referiu à cultura de um modo extremamente otimista. As paixões eram um mal apenas se promovessem um comportamento fora das normas morais. Na cultura humana, explicou, “tudo é um tanger de sinos desde então dentro da aurora. Tudo é música e som e cor e luz por onde ando. Tudo é calor e movimento pelos mundos” (Severiano, 1971:193). A presença dos outros homens promovia a criação da cultura e nela era possível envelhecer com alegria e sem amargura. Todo o pesar e amargura que a vida porventura traga pode ser diluída na harmonia suscitada pela cultura humana. Severiano explicou que sentia cada vez “vitalizar-se a vida na sua imaterial parábola insofrida e como já vivi hoje e outrora, também hei de viver nos séculos dos séculos” (idem:194).

A pergunta pela razão da vida não aceitava, contudo, esta resposta. Ela acendia, no homem, a preocupação com a eternidade. A idéia de harmonia sugeria a de permanência. Assim, se na cultura ficava resolvida a questão da continuidade da experiência humana, o problema da sobrevivência individual, pelas evidências colhidas, permanecia envolta em mistério. A cultura significava apenas uma etapa no processo de organização harmoniosa do espírito, mas por suas próprias características, insuficientes para resolver o mistério da existência. Não pareceu ao pensador que a questão do fundamento pudesse ser definitivamente resolvida sem que se respondesse a esperança de eternidade, de permanência, de renovação da vida que assombra cada indivíduo humano. Severiano não viu nesta etapa qualquer contradição, o que se explica, a nosso juízo, pela distinção entre *Civitas Dei* e a cidade terrena que tomou do agostinianismo. Este pano de fundo lhe propiciou dar uma solução própria para os dilemas existentes na filosofia de Pascal. Vejamos como procedeu. A etapa de ordenamento espiritual alcançada na cultura era insuficiente, nada que o homem criou podia lhe servir de sustentação adequada. Para avançar neste processo somente se valendo da fé, pois o inexorável destino dos indivíduos é o deixar de existir. No entanto, o fim da vida terrena não significava o fim da vida espiritual, pois esta encontrava-se, no mais íntimo de si, ligada a Deus, cuja vida estava fora do tempo. Na eternidade as contradições seriam superadas, embora a descoberta do sentido de tudo continuasse uma jornada contínua e misteriosa. Este passo é reconhecidamente um salto no escuro, mas era a única forma de penetrar ainda mais no mistério que envolvia a existência. Penetrar, cada vez mais fundo, no fundamento da vida era uma jornada misteriosa. Mistério é o processo de descoberta do fundamento no silêncio, no recolhimento, na interiorização. O que tornava Deus uma realidade enigmática é que apesar de não podermos justificá-lo racionalmente de modo irrefutável, Ele era necessário aos homens e continuava a exercer um enorme fascínio na consciência que não conseguia revelá-lo. De muitas formas os indivíduos manifestavam sua crença em algo irredutível ao profano. Na filosofia de Severiano esta crença alimentou uma cuidadosa investigação acerca da razão de todas as coisas. Na busca do fundamento originário era importante considerar a relação de cada pessoa com Deus. Esta questão foi considerada tanto por Leibniz como por Pascal.

No Discurso de metafísica, asseverou que Deus, que vê sempre a maior perfeição em geral, terá o maior cuidado dos espíritos e lhes dará, não só em geral, mas também a cada um em particular, a maior perfeição permitida pela harmonia universal (Cf. Ovejero y Maury, 1980:25-6).

Severiano valeu-se desta compreensão, que vinculou a vida de cada um ao processo de continuado aperfeiçoamento. Diante do homem está a eternidade, explicou, “porém a alma não conhece seu terreal arcabouço sem se alar além num transcendente pulo no afã de reassumir a prima integridade” (Severiano, op. cit.:192). Impregnado pela fé, a existência singular ganhava perspectivas de continuação e de permanência, partilhava de uma superior harmonia espiritual que se mostrava além dos problemas diários, mas que exigia um esforço de recolhimento. Severiano relatou que partiu de uma etapa menos elevada, na qual sentia seus problemas tão intensamente que chegavam a doer, antes de atingir a compreensão de que as dificuldades e paixões desordenadas perdiam força com a expansão interior e o fervor dos diários exercícios espirituais: “Ignorava, como os congêneres ignaros, que a vida mesmo transitória é a transparência rutila de glória. Os desesperos e os enganos... os tédios maus e as lânguidas acídias, diluem-se ao fervor das efusões merídias”(idem:193). Do princípio ao fim da vida terrena permanece inalterável o desejo humano de permanência e de beleza: “sucessiva, sonora e farta juventude, onde vai e vem nos abismos universais da eterna pulcritude” (idem:144).

A continuidade da vida, perspectiva nunca racionalmente assegurada de modo evidente, guardava um quê de mistério, mas encontrava alento na fé. O desejo da eterna continuidade da vida, permanência que se alimentava nas infinitas possibilidades advindas de Deus, nutria e renovava o espírito. A existência de Deus advém da impossibilidade dos entes serem a causa de si mesmos, a harmonia pedia Deus como inteligência suprema de todo o universo. O mistério não ficava resolvido com a descoberta de Deus, mas encontrava Nele uma via de paulatina revelação. Durante os séculos sem fim, Deus se manifestava num continuado processo, convidando a renovar na vida excelsa e eterna aquela trajetória de admiração principiada ainda na vida terrena: “Como erguer a alma triste à áurea ascensão superna, perpetuar-nos enfim na vida excelsa e eterna depois do largo e amargo exílio da existência” (idem:125). A transformação da vida terrena no seu definitivo estágio de elevação corresponde, no pensamento de Severiano, ao avanço no mistério. A porta de entrada do mistério era o Verbo encarnado, um Deus humanizado, Jesus Cristo, caminho seguro, “em quem o enfermo passo pode avançar para o futuro descobrindo os encantos da vida na veraz radiação triádica da essência” (idem:125). A sobrevida, portanto, significava uma opção fundamental no sentido de partilhar da comunidade de amor que chamamos Deus. Novamente surge a influência pascalina, agora no reconhecimento de que o homem era feito para o infinito e para gozar a eternidade.

5.5. A triádica essência restaura a harmonia

Aquela força enorme que jogava o indivíduo no prazer e lhe retirava a preocupação com o fundamento ganhou com a cultura uma outra coloração. No entanto, a descoberta de Deus transformou definitivamente as relações pessoais, funcionando como o principal agente civilizador da humanidade. Ao mergulhar no mistério que envolvia a existência, o homem deparou-se com o Absoluto, semelhante descoberta promovia, no sentir do pensador, um processo de espontânea elevação espiritual. Que alterações isto representava na compreensão dos fatos corriqueiros da vida? Os

acontecimentos ordinários encontravam a sua solução na fé, crença que não prescindia da razão e dela se valia para redimensionar todas as circunstâncias. A mulher deixava de ser aquela fonte de prazer incoseqüente e enganoso para simbolizar a presença divina. A relação homem-mulher, inicialmente sem outro sentido além de apaziguar as paixões, emergia idealizada como princípio simbólico do convívio com a triádica essência, que haveria de se prolongar eternidade afora. Assim como Deus era uma comunidade de pessoas, mas na sua essência permanecia uno, os amantes representavam a unidade perfeita presente no seio de Deus. A mulher se tornou o sinal daquele amor que a eternidade permitiria explorar. A descoberta de Deus sugeriu a Severiano que todos os movimentos do universo traziam uma significação interior. Para continuar avançando na compreensão do mistério ainda nesta vida não bastava utilizar a razão pura, era preciso fazer a experiência do amor. Através deste processo o pensador passou a utilizar os princípios metafísicos apresentados como fundamento das coisas para igualmente justificar o homem. Explicou Severiano:

Invoco a musa, a minha irial esposa. Rompe a aurora. Hoje vou realizar a obra-prima... Penso nela. A imagem dela pouso junto a mim e o meu verso o nosso amor sublima (idem:163).

Essa relação de amor, vivida de modo ideal, tanto no íntimo do espírito quanto na vida exterior, tornava-se a grande oração com a qual era possível saudar a Deus. Não havia melhor forma de fazê-lo. Para o pensador, a mulher idealizada no amor, tornava-se o próprio aceno de Deus ao existente, convidando-o a viver o mistério da vida. “Ó maravilha, exclamou, o céu de súbito se estrela. Último verso, tu, verídico e sonoro, dirá que a única, ela é que doidamente adoro” (idem:63). Embora cada mulher fosse apenas uma das múltiplas riquezas de Deus, a paixão transformada em amor entendida como ante-sala do encontro com o fundamento de tudo, abria o caminho para uma realidade emocionante e bela, da qual temos, nesta vida, pálida amostra no amor humano.

A ante-visão do encontro com Deus instaurava no amor terreno a saudade. Trata-se de uma retomada da tese agostiniana de que saímos de Deus e a ele retornaremos. A saudade era o símbolo de sua ausência na relação com o fundamento. Como cada existente aspirava por Ele, sua ausência era motivo de verdadeira dor, o resultado era o sofrimento. Dela o homem desejava se livrar a todo custo: “Ó garras da saudade, ímpias e cortadoras, piedade, é hora enfim de vos compadecerdes desta impossível dor, lenta e tentacular” (idem:67). Os tentáculos foram utilizados para representar a força que prende e impede o existente de ser feliz longe da experiência do amor. Para quem ama, a ausência da amada é fruto de angústia a conturbar-lhe a existência, o amor a Deus alimentava a mesma dor. Esta experiência ele relatou como tendo vivenciado propriamente, comparando-se a Caim:

Confuso como um réu, tremente como um vime, fujo, novo Caim, sem luz, sem ar, sem norte. E ruge dentro em mim, ó vós que amais, ouvi-me, a saudade, açulando a sua negra corte (idem:65).

Do mesmo modo que o amor deixava marcas, a saudade as expunha, uma vida longe de Deus era uma realidade na qual a penumbra avultava o mistério. Por que motivo? A inspiração de Severiano parece vir da idéia de saudade metafísica enunciada por Agostinho de Hipona: “Nos criastes para Vós e nosso coração vive inquieto enquanto não repousa em Vós” (Agostinho, 1980:9). Severiano explicou que o amor perdido deixava marcas leves que se tornavam sombras, o infinito perdido transmudava-se numa ausência nunca preenchida, uma decepção pelo que não foi e a saudade era uma mostra do que poderia ter sido. Com amargura se referiu ao amor perdido: “E tu

meu doce desvario amado, sombra perpetuamente desumana, vens com o rosto de lágrimas nublado... loucas visões, brancas e belas, vindes buscar o que já existe, sombras errantes de apagadas telas” (Severiano, op. cit.:72). O amor perdido cobre o que sobrou do passado com lembranças, como um sono rude. Afastar-se do fundamento significava abandonar a trajetória de desvelamento do mistério, pois o problema da existência não seria solucionado perfeitamente nem nesta nem na outra vida. A saudade ganhava densidade na morte, na penumbra, nas imagens que estes aspectos criavam no mais profundo do homem. Nestas ocasiões ele sentia falta de algo que lhe parece parte de si próprio. Severiano escreveu:

Quando à noitinha, tudo se recolhe e a natureza adormece (...) o crente, nessa hora de recolhimento e de saudade, dobra os joelhos para adorar o mistério da encarnação (Severiano, 1970:46).

A questão da saudade povoa o universo de referência do espiritualismo luso e merece diversas formas de explicação⁴.

5.6. O amor instaura um compromisso moral

O compromisso moral estudado em *Mistérios* completa as observações que fizera em *Flos Sanctorum*. Vamos mostrar como Severiano discorre sobre o compromisso moral.

O grande desafio de encontrar uma razão para a existência levou o autor a identificar uma ordem cósmica, um equilíbrio no mundo da vida e depois da descoberta do amor, a harmonia que nascia do interior do homem. Severiano acabou eliminando, conforme também pretendeu Bergson, as divergências entre as leis do universo, da vida e do interior do homem. A tese da harmonia estava vinculada à questão do fundamento. O desafio de procurar o fundamento instaurava como resultado o estabelecimento de um ideal de vida. Não importavam as dificuldades, nada podia afastar o homem desta procura. É esta capacidade de admirar que o impelia em direção a Deus. O encontro com Ele exigia contudo, uma postura ativa, implicava em passar pela vida sem ceder aos caprichos da paixão, demandava a prática das virtudes como condição para o aprofundamento interior. De que virtudes se poderia perguntar? O homem, comprometido com o fundamento maior de sua vida, comportar-se-á como o cedro que não se dobra diante da tempestade, nem se abate quando é atingido pelos raios.

O raio deferiu-lhe de alto a baixo o golpe rude e o cedro de alto a baixo não tremeu. Vi-o na luminosa manhã flexuoso e membrudo e disse: ó cedro, teu destino é o meu (Severiano, 1971:183).

O cedro, como o homem moral, permaneceu firme na maior dificuldade. “Rachou-te a faísca, sutil... verteu-te no âmago e no cerne a chama que combure e tu, ó cedro, continuaste em pé” (idem:183). Se o universo, apesar de belo e harmônico, era finito (continha uma imperfeição metafísica oriunda de sua gênese) e, como tal, pedia a existência de um supremo ordenador, o mal moral não podia ser atribuído ao Criador. Melhor dizendo, podia o homem evitá-lo não se curvando a esse mal. O processo de elevação espiritual dependia do homem, mas contou com o plano divino.

⁴ - Para uma visão das diversas possibilidades que o tema da saudade suscita, na filosofia lusitana, leia as *Actas do I Colóquio Luso-Galaico sobre a saudade*, publicado pelo Instituto de Filosofia luso-brasileira e pela Câmara Municipal de Viana do Castelo, em 1996.

O *fiat* da criação não dependeu senão da vontade pantócrata do Criador, para resgatar, porém o mundo perdido, o Todo-Poderoso necessitou de Maria, e o *fiat* foi bastante para arrancar do nada a vida inexaurível das coisas (Severiano, 1970:46).

A fortaleza moral, o vigor para enfrentar as adversidades da vida, pareceram a Severiano a forma de penetrar no mistério que envolvia a existência. O conceito de essência como força sugere a noção de conhecimento como aprofundamento interior, um mergulho na essência universal, que oferece a paulatina compreensão da totalidade. Vinha de Pascal esta compreensão de que o conhecimento não se reduzia a uma idéia clara e distinta, mas implicava uma exploração ampla, que instalava um misterioso enigma a ser desvendado paciente e progressivamente. Severiano reconheceu e explicou que este projeto estava já presente no ideal pascalino citado no hino que escreveu para o homem venturoso. O compromisso moral, que alimenta esta busca de conhecimento, estava a serviço do aperfeiçoamento interior. “É preciso colocar juntas a justiça e a força, para que quem é justo seja forte e quem é forte seja justo – Pensamentos” (Severiano, 1971:207), afirmou o pensador repetindo Pascal. A menção à justiça explica-se pois ela era considerada a senhora das virtudes desde Aristóteles, ela compreendia todas as virtudes. Justiça resumia a conformidade de um comportamento com as normas, o que significava que era possível valer-se dessa virtude não apenas para a própria ascensão espiritual, mas para guiar a relação com os outros. Exemplo de homem justo foi José. “O Evangelho chamava-lhe resumidamente de o justo, o que vale, nas letras sacras, por todo um panegírico, e nós pouco sabemos de sua vida, bloqueada de silêncio” (Severiano, 1971:37). Severiano nos indica que o avanço nas relações com Deus pedia ao homem um empenho continuado na vivência das virtudes:

Um dia tive sede e fome de justiça, quis que a minha alma fosse um translúcido espelho e tendo artefestado uma cota inteiriça... fiz-me apóstolo, fiz-me herói, fiz-me argonauta, sondei naus, resolvi brenhas, galghei penedos (Severiano, 1970:177).

Não há como avançar no entendimento do mistério de qualquer forma. Ele não se deixaria desvelar. Para avançar na compreensão do mistério era preciso viver bem, e fazê-lo significava colocar em ação a consciência moral. A consciência tanto quanto as próprias leis da vida mantinham o homem dentro de certos limites. O certo é que a consciência orientava e dirigia o homem direto para o centro do mistério. Ela animava e conduzia para a prática do bem e da justiça que eram a face ética da harmonia.

Hoje estamos acostumados a nos referir à vida sem inseri-la no mesmo tom religioso em que transitava o nosso pensador, mas isto não deve impedir de entendê-lo. Para ele, a harmonia e o fundamento da vida, somente podiam ser apreciados numa relação moral frente a Deus. A existência do universo era, em última instância, uma necessidade moral porque mesmo harmonioso ele era logicamente contingente. Não podia ser diferente, caso fosse perfeito se confundiria com a Inteligência Suprema.

Para Severiano, os santos foram aqueles que viveram a experiência ética a que ele se referia, sendo necessário traçar os marcos essenciais de uma vida moral. Para entender este projeto moral precisamos acompanhá-lo em outra de suas obras básicas. Vejamos o cerne do que enunciou em *O meu Flos Sanctorum*: primeiro o homem vive o conflito de fazer coisas que não gostaria, deixando de fazer o que deveria. O homem vive a necessidade moral de escolher o melhor, mas quase sempre não consegue fazê-lo. Assim, no “dia a dia vivemos entre o mal que bem queremos evitar e o bem que mal podemos querer praticar” (Severiano, 1970:16). Reconheceu o pensador que os limites do homem o impedem de viver plenamente o projeto moral, compreendeu que não realiza tudo do modo como o deseja, que possui uma vontade circunstanciada. Depois, avançou em outra consideração: que o tipo de saber que orienta o homem no mundo e

serve para garantir-lhe a sua sobrevivência e prosperidade, ordinariamente, não transmite as experiências que vive e que deseja compartilhar. A sabedoria que mais importa “não é um catálogo de hipóteses e um repertório de monomanias, mas aquela que possuíam os magos do Evangelho, sábios que conheciam as leis do céu e os arcanos da terra” (idem:19). No conhecimento puramente racional ou no tipo de paradigma que estabeleceu para tratar a natureza, o homem não se achava pessoalmente comprometido, a objetividade alcançada nestes casos não comunicava aquilo que as pessoas são ou deveriam ser, muito menos o que vivem e o que verdadeiramente lhes toca. É neste nível que se edificava o que denominou de autêntica sabedoria, tida como a ciência que eleva o espírito e permite trazer para a experiência diária o reconhecimento da harmonia que a razão intuiu para além dos movimentos presentes no universo. Ciência que reconheceu o inefável, que “longo tempo o pressentiste e simbolizaste, que farejaste o divino e perscrutaste o celeste, ciência do Egito e da Babilônia, ciência da Índia, (...) ciência antiga, ciência perdida, ciência morta, ciência única” (Severiano, 1970:19).

Apresentados os pressupostos básicos, a partir dos quais quer considerar esta sabedoria que integra o conhecimento no universo íntimo, Severiano de Resende buscou na coragem dos santos os aspectos que indicavam os marcos da existência moral. São eles: “a simplicidade e inocência de Gonçalo D`Amarante” (idem:20); “a coragem e lealdade de São Sebastião” (idem:23); “a humildade, a virgindade em nome de uma causa” (idem:44), “a preocupação com os outros” (idem:29), “a fraternidade de Maria de Nazaré” (idem:168); “a castidade, a dedicação ao trabalho e o amor à família do carpinteiro José” (idem:38); a disciplina, os ensinamentos de São Bento, “de quem a posteridade guarda o seu nome, os seus ensinamentos e as suas relíquias, porque ele foi um fator de progresso, um benfeitor da humanidade, um obreiro, mas verídico, da civilização” (idem:42); as pregações de Vicente Ferrer “debaixo de neve e chuva capazes de mudar as pessoas” (idem:92); a densidade interior de *Zita*, “que possuía a piedade dos santos, a qual não se contenta com as práticas exteriores, mas penetra as profundezas da alma, profundidade interior que assim se traduzia: não era dessas que são mais prontas a rezar do que a perdoar, a ir à Igreja do que a cumprir os deveres do seu estado, a dar uma esmola do que a reprimir a língua ou domar as paixões” (idem:102); “o amor à justiça e o combate pelo direito que tipificou a vida de trabalho de Santo Ivo” (idem:113); a força da oração de S. Luiz Gonzaga, “cujo êxtase empolgava-o, de contínuo para a altura” (idem:123); “a sinceridade de Pedro” (idem:129); “a unidade de vida ativa, o zelo, e contemplativa, o místico recolhimento de Marta e Maria” (idem:142); o controle e a inteligência de S. Jerônimo, “cujos tratados sobre a vida espiritual são monumentos de psicologia” (idem:171); a abnegação de Margarida-Maria traduzida na fórmula: “Tudo em Deus e nada em mim, tudo de Deus e nada de mim, tudo para Deus e nada para mim” (idem:184); a perseverança e o trabalho honesto de S. Crispim e Crispiano que adotaram o “espírito do bom e barato” (idem:195). Muitos outros santos foram mencionados por Severiano em nome de um programa moral que permitisse a experiência do amor capaz de ordenar as desordenadas paixões interiores, o que não era fácil. Severiano lembrava o testemunho de São Jerônimo: “O jejum empalidecia a minha face e o desejo incendiava a minha alma neste corpo gelado, nesta carne morta, o fogo das paixões ainda se acendia” (idem:170).

5.7. Considerações finais

Mesmo para quem não tenha a mesma percepção do fundamento da existência, mesmo não se vinculando existência e transcendência, ou aspirando construir em outras bases o mundo humano, a filosofia de Severiano é muito interessante porque indica que

a vida humana somente adquire sentido quando aspira inovar as situações ordinárias do dia a dia. Ele não quis outra coisa com sua atribulada procura, apaixonada reflexão e honesta defesa da especulação filosófica. Pagou com sofrimento a irrequieta procura do fundamento ontológico que sustenta a vida. A existência somente dignifica sua singularidade quando se deixa tocar pela admiração, quando deixa de ser bovina, isto é, orientada para comer, beber, procriar e dormir. É essa perplexidade profunda que induz o pensamento a não se conformar com o modo como tudo aparentemente é, deixando atrás de si um rastro de distinção. Para Severiano este processo significava elevar-se até Deus.

Há, contudo, na filosofia de Severiano marcas profundas de humanismo, um desejo de compreender as razões que impulsionavam o homem a continuar a viver, apesar das dificuldades que cercavam sua vida cotidiana. Nota-se um esforço para explicar a misteriosa força que impulsiona o homem, integrando e dando unidade aos mais díspares sentimentos e paixões que o habitam. Ao prever uma trilha de aprofundamento espiritual, ele conseguiu, a seu modo, explicar a importância da vida terrena, preocupação do espiritualismo mineiro contra o que restara da pregação contra-reformista, sem abdicar de situar o homem frente ao divino, que fazia do viver um oracular mistério.

A partir da unidade divina, Severiano elaborou uma metafísica da existência, que se deu como retomada do princípio da harmonia que ele trouxe da filosofia de Pascal. Esse diálogo com o mestre francês tinha como finalidade combater a tentativa romântica de atribuir ao instinto papel metafísico, mas cuidava também de não lançá-lo na lata de lixo da cultura, como pretendeu fazer o contra-reformismo. Sabemos que, sobretudo durante o momento que denominamos de Segunda Geração⁵, outro não fora o modo

⁵ - Na obra *Caminhos da moral moderna; a experiência luso-brasileira* (1995), procuramos explicar que não parecia adequado desprezar as diferenças existentes entre os contra-reformistas. O primeiro grupo integrado por Frei Heitor Pinto (1528-1584), Frei Amador Arrais (1530-1600), Pe. Manoel de Góis (1542-1597), entre outros, vive o clima da filosofia tomista, mas a submetem ao humanismo renascentista. Isso contribuiu para abrandar o rigor das máximas medievais, pois a filosofia passou a ser vista como um saber que ajudava a encontrar caminhos para o homem. No entanto, na medida em que o racionalismo construtivista sobrepôs-se ao jusnaturalismo escolástico, a discussão moral estreitou-se em torno a um programa bem definido destinado ao controle do efeito das paixões na conduta. O propósito moral perdeu em amplitude de horizontes. O Pe Manoel Bernardes (1644-1710) é um exemplo desta geração que abandonou a discussão anterior para centrar seus esforços no combate às paixões, consideradas a raiz de todos os males, dentre os quais os piores eram a paixão pelas riquezas e pelos prazeres do sexo. A terceira geração, contemporânea do Marquês de Pombal, procurou restabelecer o espírito dos primeiros contra-reformistas. Ficou, contudo, a dificuldade de justificar a vida terrena uma vez que os moralistas do período pombalino não conseguiram fazê-lo de modo definitivo, nem o próprio Marquês conseguiu realizar semelhante tarefa, apesar de sua explícita intenção. Centrando o melhor de seus esforços na introdução da ciência moderna e apostando numa espécie de moral científica, nascida da mistura do utilitarismo cognitivista e hábitos econômicos da moderna fidalguia, Pombal apenas conseguiu evitar o radicalismo da Segunda Geração. O problema de justificar a existência humana ficou a merecer melhor exame das gerações seguintes e se coloca no espiritualismo mineiro do século XIX como tema importante, contexto em que José Severiano de Resende desenvolve suas reflexões. Uma leitura do artigo “Meditação dos Caminhos da Moral na Gênese do Tradicionalismo luso-brasileiro” (*Cultura*, v. VIII, 2. Série, Lisboa: UNL, 1995:75-90) ajudará a entender melhor as diferenças entre as diferentes gerações de contra-reformistas. No Brasil, durante a maior parte do século XIX predominou um pensamento eclético, que entendo também ter influído no modo como Severiano procurou resolver o problema de justificar a vida terrena deixado pelos contra-reformistas. Para entender os rumos da filosofia eclética no Brasil é imprescindível ler: PAIM, Antônio. *A escola eclética*. Londrina: Ed. da UEL: CEFIL, 1996. De todo modo, apesar da atitude conciliatória, não parece razoável considerar Severiano um eclético, seu espiritualismo integra um projeto visivelmente tradicionalista. Antônio Paim examinou o movimento contra-reformista no Brasil em várias ocasiões. No

dos contra-reformistas encararem este assunto. “O Pe. Manoel Bernardes, por exemplo, aprofundou a associação entre o ideal ético e a conduta” (Carvalho, 1995:82). Ser bom “equivale a despreocupar-se das coisas terrenas” (idem:82). A oposição entre as paixões, os sentimentos e os ideais éticos que levavam à felicidade suprema pareceu-lhe evidente. Coisa diversa iria concluir Severiano. Não era o instinto a última força que induzia a pensar e a viver, é verdade, mas ele estava presente como agente poderoso que não podia ser desconhecido ou repudiado. É o corpo ardente, movido pelas paixões, que produz o movimento e o calor, é o movimento condição do processo de elevação espiritual. As paixões trabalhavam a favor da harmonia, da permanência e da unidade, desvendavam o sentido da existência e articulavam o mistério em torno dela. Observe-se que o reconhecimento das paixões como inerentes à natureza humana, permitiu a Severiano superar as dificuldades deixadas pelos contra-reformistas no que tange ao sentido deste mundo. Entretanto, o entendimento de que a razão, segundo sugeriu Pascal, tem como limite o homem e que este navega em temas transcendentais, indica que Severiano é um crítico do cartesianismo, isto é, sua preocupação central era a elevação, para um patamar mais nobre, dos sentimentos de prazer, luxúria e do egoísmo ético. Ele começou a vislumbrar um sentido para estes impulsos, mas estava longe de René Descartes (Cf. a nota número 3, capítulo 1) e das sugestões de Bernard de Mandeville⁶ (1670-1733), para quem os vícios privados contribuíam para o desenvolvimento social e para a prosperidade coletiva. O que ele

livro *Etapas iniciais da filosofia brasileira* (1998), o volume III dos estudos complementares à clássica *História das idéias filosóficas no Brasil* (1997), publicado pela Ed. UEL, Antônio Paim tratou detidamente da questão. Para ele, as etapas iniciais da filosofia brasileira são marcadas pelas teses contra-reformistas, para o que contribuíram não apenas as ordens religiosas, mas os moralistas do século XVIII. Merece destaque a transcrição dos textos de Nuno Marques Pereira (1625-1728) e Feliciano de Souza Nunes (1730-1808), pois tais escritos são de difícil acesso. A superação do contra-reformismo decorreu, explicou o pensador, da adesão a uma forma de empirismo que garantia a organização de uma teoria do conhecimento, além da introdução de uma filosofia política inspirada em Jean Jacques Rousseau (1713-1778). Os moralistas da era pombalina insistiram que a ciência moderna exigia uma nova forma de avaliação dos problemas da natureza e que isto não afetava as verdades de fé. Já na obra de Luiz Antônio Verney (1713-1792) estava claro, escreveu Paim: “que não era de fé (isto é, dogma religioso) a existência de formas substanciais e acidentais” (págs. 140-1). No entanto, estes moralistas não dariam conta de outra exigência fundamental dos tempos modernos, isto é, o estabelecimento da fundamentação autônoma da moral. A fragilidade do empirismo lusitano, nascido nestas bases, aflorou do debate entre Silvestre Pinheiro Ferreira (1769-1846) e José da Silva Lisboa, Visconde de Cairu (1756-1835). Veio a independência política do Brasil. Os pontos fundamentais deste debate alimentaram as duas maiores correntes filosóficas do século XIX em terras brasileiras, o ecletismo e o tradicionalismo, a que se filia José Severiano de Rezende. O primeiro movimento preservou a dependência da ética à religião e o segundo foi ainda mais radical, propôs a ampliação das relações entre a Igreja e o Estado, o afastamento do compromisso com o sistema representativo e rejeitou a transformação da monarquia absoluta em constitucional.

⁶ - Bernard de Mandeville, médico e moralista holandês, nasceu em Roterdã no ano de 1670. Foi um aluno brilhante e ingressou muito cedo no curso de medicina da Universidade de Leyden quando ainda tinha 15 anos. Formou-se também bastante jovem, aos 21 anos, em 1694. Seguiu a mesma especialidade do pai, também médico neurologista e do aparelho digestivo. Logo após se formar foi à Inglaterra para aperfeiçoar o seu conhecimento da língua inglesa. Parece haver se identificado muito com o país, pois voltou para Holanda por pouquíssimo tempo, transferindo-se, definitivamente, por volta de 1700 para Londres. Viveu na capital inglesa durante 33 anos, morrendo aos 63 anos de idade, em 1733. Segundo Antônio Paim, Mandeville ocupa “posição singular no curso dos debates de que resultaram a plena separação da moral social tanto da religião como da moral individual. Combateu, de modo tenaz, durante cerca de três décadas, toda atitude moralizante como ineficaz e inócua. Ao fazê-lo contribuiu para dar à discussão caráter eminentemente teórico, isto é, desvinculando-a do empenho de transformar-se de pronto numa espécie de diretriz governamental” (Paim, 1994:55).

tinha em vista, então? Parece-nos que foi trazer, para o debate moral, os resultados da teoria da evolução e da seleção competitiva, dando-lhe uma dignidade que a razão experimental não enxergava. Foi o que também quis fazer Bergson, partindo das manifestações estudadas pela ciência para atingir o espírito. Severiano atribuiu um sentido metafísico àquela ordem espontânea que os naturalistas vislumbraram no jogo da vida e que explicavam valendo-se de mecanismo naturais.

Severiano teve por mérito indicar que uma filosofia voltada para o sentido do mundo e da existência não é contrária, mas tem de transpor o universo dos conceitos e das fórmulas científicas. A seu modo também é claro o entendimento de que o real não se esgota no dado, como desejou ensinar o positivismo. No contexto de sua reflexão, isto significava que a filosofia se desenvolve na experiência íntima da afeição por alguém, retrato do amor divino. O espiritualismo de Severiano não conseguiu, contudo, superar os limites inerentes à filosofia intuicionista desde Maine de Biran, uma vez que não estão claros, nem num nem outro, como se relacionavam os impulsos vitais, os atos psicológicos e sua determinação metafísica. Além disso, um projeto filosófico articulado na harmonia cósmica, na ordem cultural, na presença de Deus no interior do homem, e em cada parte do universo não consegue escapar facilmente da acusação de misticismo, quicá mesmo a de panteísta.

Referências bibliográficas

- AGOSTINHO, de Hipona. *Confissões*. -2. ed. - São Paulo: Abril Cultural, 1980.
- CARVALHO, José Maurício de. *Caminhos da moral moderna; a experiência luso-brasileira*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1995.
- OVEJERO Y MAURY, Eduardo. Prólogo. In: LEIBNIZ, G. W. *Nuevo tratado sobre el entendimiento humano*. - 3. ed. - Buenos Aires: Aguillar.
- PAIM, Antônio. *Fundamentos da moral moderna*. Curitiba: Champagnat, 1994.
- _____. *História das idéias filosóficas no Brasil*. - 5. ed. - Londrina: Ed. da UEL, 1997.
- _____. *Etapas iniciais da filosofia brasileira*. Londrina: Ed. UEL, 1998.
- REZENDE, José Severiano de. *O meu Flos Sanctorum*. São João del-Rei: Prefeitura Municipal, 1970.
- _____. *Mistérios*. Belo Horizonte: Ed. da UFMG, 1971.
- RODRIGUES, José Carlos. *Idéias filosóficas e políticas em Minas Gerais no século XIX*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: EDUSP, 1986.
- RODRIGUEZ, Ricardo Veléz. Leibniz, entre a tradição e a modernidade. In: *Carta Mensal*. Rio de Janeiro, 42 (501): 43-52, dezembro de 1996.
- SCIACCA, Michelle Federico. *História da filosofia, do humanismo a Kant*. São Paulo: Mestre Jou, 1968.

6. APÊNDICE

Poemas de **José Severiano de Rezende**

I - (Poemas do Instinto)

6.1. IMPÉRIA

Esta, que as outras vence em formosura
E é soberba e é tirana e é assassina;
Portentosa mulher, mas tão impura,
Que em cada beijo um tóxico de propina.

Portentosa = maravilhosa, prodigiosa

Esta, que as almas juvenis clausura,
Numa fêrvida alcova peregrina,
Onde uma ardente carne ressupina
Outra carne frenética procura.

Ressupina= voltado para cima

Esta é a que as minhas noites apavora,
Tentacular vampírica bacante,
Que lentamente as veias me devora.

Bacante = mulher libertina, devassa

Ai de ti, se Seguires um instante!
Ela abandona-te, ao raiar da aurora,
Pálido, exausto, trêmulo, ofegante.

Mistérios, pág. 55

6.2. JUVENTA

Feliz tu, ave erradia,
Feliz, porque na tua boca
Borbulha sempre e irradia
Toda uma alegria louca.

Não tens no rosto jucundo
A palidez da clorose.
Vives radiante no mundo,
Como numa apoteose.

Jucundo = alegre, jovial

Clorose = anemia peculiar a mulher

Se dos teus olhos mouriscos
Partem fagulhas funestas
E os lampejos e os coriscos
Que há nas noturnas tempestas,

É que mergulhas no oceano
Das sensações, mar infindo,
E pelo sofrer humano,
Passas, formosa, sorrindo.

Morando só com a ventura
Num resplendente castelo,

Desconheces a amargura
Que matou o negro Otelo.

Nos anseios turbulentos
Dos peitos apaixonados
Mesclas sorrisos sangrentos
E filtros envenenados.

Triunfando, irônica e altiva,
Do amor, em francas pelejas,
Trazes muita alma cativa
Nas tuas mãos malfazejas.

Do teu coração horrendo
Trancadas as portas deixas
E ris, e ris, acolhendo
Suspiros, mágoas e endechas.

Endechas = poesia muito triste

Vagos remorsos não sentes,
Tu que a sorrir assassinas.
Ai! Quantas vidas dementes
Abandonaste entre ruínas.

Por onde passas eu vejo
Os corações em pedaços,
E se é peçonha o teu beijo,
São serpentes os teus braços.

No meio dos infelizes,
Que friamente apunhalas,
Tu, deusa das meretrizes,
Ostentas pompas e galas.

A excelsa piedade nunca
Pôde encontrar no teu peito
A sombra de uma espelunca
Para arranjar o seu leito.

Excelsa = alta, elevada

Espelunca = caverna

Do maior crime que faças
Ris-te calma e desdenhosa:
Rindo de alheias desgraças,
Como te achas venturosa!

E adoro-te! Há no teu seio
Um fluido estranho e tão forte,
Que eu, haurindo-o, quase anseio
Nas hirtas garras da morte.

Haurindo = esgotando, consumindo

Hirtas = teso, retesado

Adoro-te! A alva, a eviterna
Vênus, filha das espumas,
Não tinha a graça superna

Eviternas = eternas

Superna = muito elevada, superior

Com que os meus dias perfumas.

Não tinha a farta opulência
Do teu colo nu, não tinhas
Toda a trágica insolência
Dos teus ares de rainha.

Beijo-te sôfrego as faces,
Mordo-te os lábios vermelhos
E a turba dos Lovelaces
Vem oscular-te os artelhos.

Sôfrego= ávido, sequioso

Turba = multidão em desordem

Oscular = beijar

Artelhos = dedo do pé

Infausta = infeliz

Infausta sejam embora,
Amo o teu rir que estraçalha
E eu bem sei que desde agora
Teces a minha mortalha.

Dormes tranqüila. Tranqüila
Despertas, lânguida amante,
e incendeia-te a pupila
Uma volúpia flamante.

E nessas albas obscenas
Tens pelas tranças caídas trovadoresca em que se cantavam
O aroma das açucenas cenas ocorridas ao romper da aurora
No colo das Margaridas

Alba= antiga composição poética

Feliz tu! Eu, a ti preso,
Exulto, mas, entretanto,
Ai! Não tardará que aceso
Suba aos meus olhos o pranto.

Ah! Nunca chegue esse dia,
Entre todos o mais triste...
Feliz tu, ave erradia,
Que a dor do teu lar baniste.

Mas talvez alguma noite,
Do mal e do bem zombando,
Súbito sintas o açoite
Das Eumênides em bando.

Tu que de nada te assombras,
Verás fantasmas incertos
Rondar nas tuas alfombras
E nos teus salões desertos.

Alfombras = tapete espesso e fofo

Se cousa alguma te aterra,
Soltarás gritos medonhos,
Quando ruírem por terra
Os torreões dos teus sonhos.

E a saudosa juventude,
Que tintinabula e brilha,
Terá por fim a virtude,
Que desce da mancenilha.

Tintinabula = soar, ressoar

Mancenilha = árvore da família das eu-
forbiáceas, nativa da América Central,
de folhas serradas, flores em espiga,
sendo o fruto uma baga

Feliz tu, ave erradia,
Feliz, porque na tua boca,
Borbulha sempre e irradia
Toda uma alegria louca.

Mistérios, pág. 57.

6.3. A UMA ADÚLTERA

Esta é a mulher adúltera. Ela afronta
O apodo vil da plebe que a injuria:
A boca rubra, aos sobressaltos pronta,
De galhardo desdém traz muda e fria

Apodo = zombaria
Vil = de pouco valor

Essa mulher, a quem não amedronta
O oblíquo olhar da torta hipocrisia
E que, sedenta, de volúpia tonta,
Ébria de amor, no amor mais se inebria.

Ébria = que se embriaga

Exposta assim dos fariseus às fúrias,
A mais audaz e heróica das amantes,
De ódios coberta e amada entra as amadas,
Apupem-na, apedrejem-na! Mas antes
Sejam hinos de amor tantas injúrias,
Sejam de beijos todas as pedradas!

Mistérios, pág. 62.

6.4. INFERNO INTERIOR

Estou louco! Estou louco! Estou louco! Estou louco!
Abafa-me este céu, sufoca-me esta terra
E pouco a pouco eu vou morrendo, e pouco a pouco,
Titubeante já o meu corpo se enterra.

Além, o oceano em fúria, estrangulado e rouco,
Não berra o estruge como agora estruge e berra
A minha alma, onde rui um infernal siroco,
Que arrasta atrás de si a fome e a peste e a guerra.

Estruge = fazer estremecer com
estrondo
Siroco = vento quente do sudeste do
Medit

Quem tem saudades sofre o horror que estou sofrendo,
Pois quem ama padece este castigo horrendo,

Esta angústia, e resiste assim como eu resisto?

Pois a dor da saudade é isto tudo, é tudo isto,
Ou devo ainda esperar golpe muito mais rudo?
Seja! Por ela eu sofro, eu sofro, tudo, tudo.

Mistérios, pág. 64.

6.5. SUPREMA PUGNA

Cresce, ondeia, esbarronda, invade, avulta, oprime
A desesperação desta angústia, e esta morte!
Céus azuis, que fiz eu? Noites, qual é o meu crime,
Que a punição fulgura e brame desta sorte?

Confuso como um réu, tremente como um vime,
Fujo, novo Caim, sem luz, sem ar, sem norte
E ruge dentro em mim, ó vós que amais, ouvi-me!
A saudade, açulando a sua negra coorte

A alma de Deus, que sempre foi piedosa e mansa,
Vibrando-me, iracunda, o raio da vingança,
Porque me amaldiçoa e me persegue e odeia?

Que odeie! O triunfo é meu neste insano conflito,
Pois a par deste amor, a criação e o infinito
E o ser dos seres não são mais que um grão de areia!

Mistérios, pág. 65

6.6. SOMBRA QUE PASSA

Foste uma sombra que passou... mais nada.
Como outras muitas, esvoaçaste neste
Vendaval, e na frívola lufada
Com elas todas desapareceste.

Na minha alucinada idolatria,
Na minha adoração extraordinária,
Outra que tu eu não compreenderia
Consolando-me a vida solitária.

No sonho em que eu te engrinaldei de rosas,
Tu foste a santa de cabelos louros,
Em cujas mãos ebúrneas e nervosas
Eu deporiar todos os tesouros.

Agora vejo, ao doce luar nevoento,
O termo ansioso dos meus pesadelos
E os meus castelos no ar, soltos ao vento,

Pugna = briga, peleja

Fulgura = brilhar, resplandecer

Brame = fazer grande ruído

Vime = vara de vimeiro tenra

Açulando = instigando

Iracundo = propenso à ira, irascível

Lufada = rajada

Ebúrnea = de marfim, alvo e/ou liso
como marfim

E apenas presos pelos teus cabelos.

Do amplo anfiteatro dos meus desenganos,
Olho, extasiado, o ermo que me circunda:
Nada mais resta dos meus verdes anos,
Nem a dor amaríssima e profunda.

Com esta foram-se as antigas penas
Na mesma louca e célere revoada.
Descansa, ingênua criatura, apenas
Foste uma sombra que passou... mais nada.

Mistérios, pág. 71.

6.7. VOZES INTERIORES

II - (Livro da Contrição e da Mágoa)

Crês que dentro de ti soluça e chora alguém.
Pois dentro em mim também
Soluça e chora, quem?
Certo dentro de mim alguém chora e soluça
Alguém sobre a minha alma a carpir se debruça

Carpir = lamentar, chorar

Ah! Plange dentro em mim a eterna voz do Além
A trágica atração das tribos e das raças
No meu seu misturar-se e congregar-se vem

Plange = derramar lágrimas

Inquieto furacão que sem cessar esvoaças,
És o fluxo do Mal e o refluxo do Bem!

És o infindo desejo do Infinito,
És o infrene fremir pelas Eternidades,
O estarrecer da vida insatisfeita, o grito
Do ser e do não-ser através das idades.

Infrene = sem freios

Sinto o imenso clamor dessa maré montante
E esse crebro ulular enorme quem não sente?
No nosso espírito ele sobe instante a instante,
Como um facho de luz na esfera incandescente.

Crebo = freqüente, repetido

É o sofrimento humano a ansiar pela esperança,
Pobre cego a tatear nos dédalos obscuros;
É o apelo que não cessa, é o anelo que não cansa
Do passado a bramir pelos amplos futuros.

Dédalo = cruzamento confuso

É o brado de quem vive e nada achou na vida,
É o pranto colossal e intérmino dos mortos
Que nos insta, que nos induz, que nos convida
A velas desfraldar para os sidéreos portos.

Sidéreo = relativo aos astros

E este velho homem carcomido de luxúria,
 Este sempre rebelde velho homem relapso,
 Para que surge e clama e blasfema com fúria,
 Fraco, a estorcer-se nesse espiritual colapso?

Carcomido = corroído

Ah! Como não ouvir atento tantas vozes,
 Que nos dizem no seu fantástico marulho
 Quantas transformações, quantas metamorfoses
 São necessárias para aniquilar o Orgulho.

Marulho = movimento das águas

E o pecado sobre a minha alma se debruça
 E vendo-me a tremer, quedo, pálido, exausto,
 Geme dentro de mim, dentro de mim soluça:

_ Dentro de ti soluça e geme o Doutor Fausto.

Mistérios, pág. 99-100.

6.8. TRENO

Treno = canto plangente

Ah! Senhor, a mulher, porque a fizeste vária
 E nela concentraste a onda móbil do Instinto?
 Dela tenho uma pena extraordinária,
 Imensa compaixão por ela sinto.

Ela vai, ela vem, qual doida procelária,
 À mercê dos bulcões da vida tumultuária.

Procelária = gênero de ave

Mesmo quando soberba a sua formosura
 Torna cada um de nós louco, bandido ou pária
 E em fatal divindade a transfigura, Dela tenho uma pena
 extraordinária.

Ela vai, ela vem, olímpica escultura,
 Palpitante ao tremer das almas que tortura.

E ainda mais se ela, o rosto em lágrimas desfeito,
 Chora o perdido encanto e lembra o amor extinto
 E se estorce de cólera e despeito,
 Imensa compaixão por ela sinto.

Ela vai, ela vem, lasso espectro indistinto,
 Sem rumo a errar de labirinto em labirinto.

Lasso = cansado, fatigado

E é por sabê-la fraca, inconsciente e vária
 Que eu, havendo aprendido a esconjurar o Instinto,
 Dela tenho uma pena extraordinária
 E imensa compaixão por ela sinto.

Mistérios, pág. 147.

6.9. CÂNTICO À VIDA

III - (Cântico à vida)

Sinto dentro de mim cantar exuberante a vida!
E a primavera que a viver sem cessar me convida!

É a serena invasão dos arrebóis perenes,
É um fluido cascatear das brancas Hipocrenes,
É um fluido, e todo o som e todo o verso,
Toda a seiva do mundo a correr-me nas veias
E a comunhão das almas,
A harmonia das siderais colmeias,
Vasto e triunfal fremir de flâmulas e palmas,
Os evoés, os aleluias, os hosanas
E urras e epitalâmios e canções e trinos,
Todos os madrigais, todos os hinos,
Címbalos e campanas
E o estridular das horas horacianas,
Em que parte da terra o apelo das cigarras
E pelo céu irrompe o metal das fanfarras
Com violões e violas
Embalando-me na asa irial das barcarolas!

Arrebóis = vermelhidão do nascer ou por do sol

Evoé= grito festivo de evocação do deus Baco

Barcarolas = canções românticas dos gondoleiros de Veneza

Todo o meu ser se retempera
No palpar desta perpetua primavera!

O solo piso
E ressoar faço os pavimentos
Vendo o paraíso
Em todos os firmamentos,

Librando-me entre os astros,
Em cujos raios os meus olhos ponho,
Íncio do que se curva e do que anda de rastros
Ébrio deste meu sonho
E de todos os outros sonhos ébrio.

Íncio = inapto, inábil

Celebre a lira este condão, celebre-o
Todo o potente sopro que sacode
As esferas, e o cosmos equilibra
E na explosão da imponderável ode
Cada fagulha, cada átomo, cada fibra,
Turbilhonando nesta música difusa,
Inibam sempre de chorar a musa!

Ode = entre os antigos gregos, composição em verso

Porque a vida que estala e que borbulha
E é minha alma a exultar que de viver se orgulha!

E é a doçura, é a doçura, é a doçura, é a doçura
 E é o êxtase, é o fecundo e divino entusiasmo
 Que me refunde, remodela e transfigura,
 No ignoto, inédito e extra-humano espasmo,
 Claro delírio e límpida loucura
 De quem, fugindo aos diapasões e aos níveis,
 Ritual porém o gesto e hierática e postura,
 Escapo enfim ao lívido marasmo,

Diapasões = altura relativa de um som

Para os céus ergue a fronte e dobra, sim, os joelhos,
 Mas ante as perfeições visíveis e invisíveis,
 A ênfase cultivando e arvorando o pleonasma,
 Desde o alto da cabeça à ponta dos artelhos,
 Como se o borbotar de inextinguíveis
 Catadupas de glóbulos vermelhos
 As artérias me enchesse e eu respirasse,
 O diafragma tenso,
 Quintessências de tudo quanto nasce,
 Num gigânteo e viril resfolegar imenso,
 Em flama o olhar e a face,
 O coração para o alto a exalar-se em perfume,
 Tal Moisés quando baixou de relampagueante cume.

Catadupa = jorro, derramamento

Quintessência = o que há de melhor,
 mais puro

Tudo o que tem voz e canta
 Tudo o que tem asas e sobe,
 Todos os fogos acendendo faros
 E as espirais das incensórias piras
 E nos páramos todas as girândolas
 Varando as metas dos preclaros
 E o dedilhar das harpas e das liras,
 Obóes, buzinas, tambores, trompas
 No frenesi das báquicas farândolas,
 As procissões, as danças, os cortejos,
 Os bandos de Arlequins com guizos e sanfonas
 Todas as notas, todas as gamas, todas as pompas
 E pelo pampa o galopar das amazonas,
 As sinfonias, os barulhos, os festejos,
 As feiras e as quermesses,
 Os multicores carnavais,
 Todos os bacorejos,
 Os alvoroços e as sofreguidões
 Gritos e preces
 Medievais
 E os hautos plenos pelas amplidões,
 Tudo dentro de mim estremece e trepida
 No ascensional marulho intérmino da vida!

Girândolas= rodas ou travessão em
 que se reúnem fogos

Preclaro = ilustre, notável

Báquicas = orgia, bacanal

Farândola = dança provençal

Do éfod vestido el-rei Davi ante a arca
 Em meio à turba dance e hílare pule,

Cantarei a canção do rei-patriarca,
Sem o treno invejar do rei de Tule,
E o efebo Sófocles delire à frente

Das sarabandas

Que eu com ele serei o corifeu gaudioso
Do coro rútilo e florente

Que irá pelas alfombras, pelos fóruns, pelas landas

A centelha espalhar do rir maravilhoso

E esta alegria esplêndida é tamanha,
Que eu antes de dobrar a encosta da montanha
Comigo mesmo me congratulo
Por saber que é continua a minha mocidade,
Que vou envelhecer sem deixar de ser moço,
Que o outono é uma caçoula e que o inverno é um casulo,
Que diante de mim tenho a grande eternidade
E que a alma não conhece o terreal arcabouço
Senão para se alar além num transcendente pulo
No afã de reassumir a prima integridade.

Tudo em redor se regenera
Na verídica sensação da primavera!

E nesta exaltação nitidamente calma
Todos os evos reflorescem na minha alma
E a caterva dos séculos nos meus nervos refluí,
Nos meus músculos, no meu sangue, nos meus ossos
E eu sei que antes de ser o que hoje sou, já fui
Alguém, do éden egresso e salvo dos destroços,
Ereto acima dos escombros
Nos esparsos milênios primitivos,
Uma opalanda astral descendo-me dos ombros,
Tendo visto passar os povos redivivos,
Deuses e ritos, religiões e altares
E a penosa eclosão dos avatares
E o lampejo augural das teofanias.

E como agora são translúcidos os dias!

E como as noites são translúcidos agora
Depois que Parsifal venceu Kundry e as Lindas Flores
Pela força do Sangue imáculo que revigora
E purifica a raça sublunar dos Pecadores.

Tudo é um tanger de sinos desde então dentro da aurora!

Tudo é música e som e cor e luz por onde ando!

Tudo é calor e movimento pelos mundos!

Sarabandas = dança popular que
apareceu na Espanha no séc. XII
Florente = florido, que está em flor

Landas = descampado onde.
Medram apenas ervas silvestres

Caçoula = caçarola

Evo = eternidade
Caterva = multidão de pessoas

Egresso = que saiu

Opalanda = grande opa

Avatar = reencarnação de um deus
Augural = relativo à augúrio
Teofania = manifestação de Deus

Sublunar = situado abaixo da lua

Porque tudo germina e cresce a arfa ao mesmo comando
 Do éter sereno aos mares iracundos,
 Porque toda a criação, do homem à estrela, aspira a viver!
 Em torno à mesma lei tudo evolui e gira
 Para nascer e para renascer
 E mesclam-se o passado, o presente e o porvir
 Na ronda ardente do superno devenir
 E o spleen umbroso que nas betesgas se engelha
 Pensa que a alma algum dia há de morrer de velha
 E Werther, o suicida,
 Indo juntar-se às larvas do nirvana
 Ignorava a energia soberana
 Da vida!

Arfa = pulsar, palpitar
 Iracundo = propenso à ira

Superno = muito elevado
 Betesgas = ruas estreitas
 Engelha = enrugar

Ignorava, como os congêneres ignaros,
 Que a vida, mesmo transitória,
 É a transparência que rutila da glória,
 Que os desesperos e os enfaros
 E os tédios maus e as lânguidas acídias
 Diluem-se ao fervor das efusões merídias
 E os cambaleios e os desmaios
 E as tebescentes neurastenias
 São brados, são surtos, são ânsias, aos raios
 Transsubstanciais das Eucaristias.

Congêneres = pertencente ao mesmo gênero

Enfaro = asco, repugnância
 Acídia = moleza

Não queiramos viver como os Matusaléns,
 Mas com tumultuosa e galharda esperança
 Alacres vivamos e envelheçamos,
 Deixando em nós estuar o ímpeto para os aléns,
 Livres como só podem ser sabiás e gaturanos,
 Prelibando o licor da bem-aventurança.

Alacres = alegre, jovial
 Estuar = estar quente
 Gaturanos = espécie de ave
 Prelibando = gozar com antecedência

Nos multifários ágapes do Belo
 Nas orgias olímpicas da Graça
 Nos banquetes do Espírito e do Amor
 Algo sentindo a iluminar-me a carcassa,
 A roborar-nos o cerebello
 E a sacudir-nos o esqueleto e a argila
 Fora das contingências tredas e precárias
 E a alma, melhor do que o heliotrópio em flor,
 Seguir o astro que galga a abóbada tranqüila
 Sem temer as catástrofes icárias,
 Sem que haja altura a que a mão não ascenda
 Na renascente claridade,
 Livre do aziago azar,
 Na imponderável necessária senda,
 Isenta do remorso e da saudade
 E de toda a amargura e de todo o pesar,
 Envolta no halo incandescente
 Do esplendor em que tudo se renova,

Roborar = revigorar

Tredas = traiçoeiras
 Heliotrópio = plantas cuja flor se volta para o sol

Halo = meteoros luminosos

Que vai do berço à cova,
Da cova ao berço imperturbavelmente,
Sucessiva e sonora e farta juventude,
Onda que vai e vem
Nos abismos universais da eterna Pulcritude.

Pulcritude = beleza, formosura

Sinto cada vez mais em mim vitalizar-se a vida
Na sua imaterial parábola insofrida

E como já vivi hoje e outrora, também

Hei de viver nos séculos dos séculos.

Amém.

6.10. A LÚCIFER

IV - (A Lúcifer)

Entoar-te-ei, ó vivido
Astro da manhã,
Sob um novo módulo
Um novo peã.

Peã = hino em honra de Apolo, canto de guerra

E à gândara onde íncola
Tu és triste e só
Mandarei um cântico
Alívio ao teu dó.

Gândara = charneca íncola = habitante, morador

Na túrbida ténebra
Sem luz e sem paz,
O teu ser misérrimo
Silencioso jaz.

Túrbida = que perturba

Na geena e no báratro
Do exílio exicial,
Labareda em cólera,
Avejão glacial,

Báratro = abismo, precipício
exicial = funesto

Avejão = fantasma ou homem feio

Reinas, grandioso e hórrido,
Ó monarca êxul,
Vitalício antípoda
Do sereno azul.

Êxul = exilado, desterrado

(...)

De rastros, ofídico,
Ou acima dos sóis,
Povoas os séculos
De monstros e heróis.

Júpiter Olímpico,
Ereto no altar,
Seja excelso ou ínfero
O teu avatar,

Ínfero = inferior

Ou mefistofélico
Mistificador,
Fator parabólico
Do mal e da dor

Ou dionisíaco
Gritando o prazer
E as turbas dando êxtase
Falaz de viver,

Fantasma sofisticado,
Fofa Bafomé,
Amuleto ou ídolo
Deus do candomblé,

Impotente no ímpeto
Contra o santo de Ars,
Didata aos discípulos
Soprando a magna Ars,

Que te oprima o anátema,
Te adore o faquir,
Ou te ame o filósofo
Ou o faça sorrir,

Anátema = excomunhão

No abismo ou no páramo,
Arcanjo, eu bem sei,
Permaneces príncipe,
Continuas rei.

Páramo = planície deserta

Rolaste do vértice
Extremo do céu,
Fugace relâmpago,
Instantâneo réu.

E no surdo e sôfrego
Turbilhão vital,
Invisível dínamo
Da pugna terreal,

Labareda em cólera,
Avejão glacial,

Tu rodas errático
No universo afã,

Desde o gesto fluídico
Da eternal maçã,

Com que intento, ó Lúcifer
Com que ideal, Satã?

Té que na frente em sonho enfim te refulja o São Graal,
Como apreender disperso e vário o teu ser integral,

Té = ti

Brisa, escaréu, maré, torrente, onda ruidosa e errante,
Força perpetuamente palpitante e terebrante,
Confusa como o caos, convulsa como o inquieto mar,
Tendo perdido o sumo de se expandir e amar.

Terebrante = que fura

Tombaste, sim, precipite, raio torvo e fremente,
Pelos espaços espargindo a fagulha e a semente
Da árvore luminosa e viridente da expiação
Cuja seiva vivaz de coração em coração
Circula em fogo, em flama, em fluído, em lava, em sangue e em
pranto,

Viridente = que verdeja, verdejante

Fazendo-nos galés desse encanto, desse quebranto,
Dessa própria tortura tua intensa e desse teu
Próprio cruciar no ermo rochedo nu, ó Prometeu!
Só o Espírito que tudo renova, só o Verbo
Que tudo sana, lançarão no teu penar o acerbo
O bálsamo que tu não pedes na tua mudez,
No teu sofrer de cada instante eterno, sem que dê
Um grito para o empíreo irradiante que ao longe encaras,
Sem que um gemido, um ai para as altas landas preclaras
Soltes, sem que para o Paráclito nem para a Cruz
Lances o teu arfante anseio de amor e de luz,
O teu sublime anélito taciturno e latente
Pelo teu sólido augusto junto ao trono onipotente.

Preclaras = ilustre

Anélito = hábito

Certo, imane o teu crime foi e embalde a mente humana
Séculos tenta em fora escrutá-lo! Embalde, em soluços,
O homem sofre ante o roaz mistério que de ti promana
E decrépito sobre a Bíblia se arqueia, de bruços.

Escrutar = pesquisar
Embalde = inútil
Roaz = destruidor, voraz

(...)

6.11. SENHOR

V - (Hino ao homem venturoso)

*Il faut mettre ensemble la justice et la force,
Et pour cela faire que ce qui est juste soit fort
et que ce qui est fort soit juste (PASCAL, Pensées)*

(...)

É certo e eu sei que do teu trono etéreo vais ter o gesto

Que fará no esturgir dos turbilhões e vendavais

Manifesto

O salvador! Virá, forte e magnífico, bradando o teu nome,
Virá, e o orbe surpreso, ao seu aspeito e ao seu comando,
Extático estremecerá na ânsia que é sede e fome,
Ânsia antiga e imortal pela justiça e pela glória.
Ânsia prenhe de anseio pelo amor e pelo bem,
Ânsia que eu nunca pude achar fermentada e ilusória,
Febre clarividente, árdua e tenaz! Sonho também,
Que fiel me acompanhou na tormentosa juventude,
Dealbando ao longe auroralmente os longos pesadelos,
Sonho de áureo porvir, de íntegra e intrépida virtude,
De alma reconstrução por sobre os torvos desmantelos,
Sonho fulvo de brumosa realidade longínqua,
Hoje certeza do que se avoluma e se apropinqua
Entre o surdo bramir da plebe a urrar vingança,
Certeza, íntimo bacorejo, intrínseca esperança
Dos que a miséria e o opróbrio e a dor e a revolta consomem
Certeza que esta idade enfim vai ver surgir este homem.

Fermentada = perjúrio

Dealbando = clarear

Fulvo = de cor amarela

Apropinqua = aproximar

Bacorejo = palpite

Do hosana que atroará de mar a mar, de terra a terra,

Porque já vejo o lampejar do seu gládio na bruma,
Quero num ritmo candente de vindicta e de guerra
O seu louvor entoar que os outros cânticos resuma.

Atroará = fazer estremecer

Gládio = força

Vindicta = punição legal

De onde vens, e em que deserta áspera landa se oculta

O teu anonimato misterioso e incoerente?

Se és o estrondo nos socavões da enchente, se és o ingente
Ronco do vagalhão ruindo nas penhas e nas grotas.

Socavões = grandes covas

Penhas = penhasco

(...)

De longe vens, e perto estás. Em que espessa floresta,

Em que ilha esconsa, em que promontório, em que ermo remoto
Escutas o sinal da tua irresistível hora,

Esconsa = escondida

Noturno e alto maelstrom no âmago incubando a ígnea aurora?

Ígnea = ardente

Vens de longe...mas quem no denso caos saberá de onde

Vens? E em que ténebra o teu sigilo egrégio se esconde?

Ténebra = treva

E a tua missão quem perscrutou o insigne arcano

Que te ungiu ab-eterno armipotente e sobre-humano,

Armipotente = guerreiro

Que te sagrou através quais agruras vitorioso,

Agruras = dificuldade

Que te elegeu desde quantos anos o mais glorioso

Dos paladinos!

Paladino = defensor

A estrela do teu berço é um astro de pavor e espanto

E o aço exterminador no teu punho, fulmíneo,

Cintilará mais claro que nos dias de Lepanto

A fim de realizar o esplêndido extermínio.

Curul = cadeira dos antigos

magistrados romanos

Combures = queimar

Combures o dossel, a curul e o tricínio

Em que se ergue e se enrosca o multifário dolo,
Suplantas a hidra e o harfango e o atro e arfece domínio
Da política, do balcão, do protocolo.

Dossel = armação ornamental
Triclínio = refeitório antigo

Mavorte a transfulgir no donaire de Apolo,
Engrinalda-te Diana e aclara-te Minerva,
Dentro de ti fremem-te a Virgem d`Arc e o Neapolo
Na ancestral repulsão contra a coisa proterva.

Transfigir = desertar
Donaire = elegância
Freme = vibrante

Dos átrios rechaçando a canzoada e a caterva,
Lidas, ó lidador, pelo direito novo,
E ao povo que era escravo e à raça que era serva
Redoarás a noção de uma raça e de um povo.

Canzoada = ajuntamento de cães
Caterva = multidão de pessoas

Eu que não me inebrio e que não me comovo,
Porque na alma abafei o mista e o visionário,
Maravilho-me ao ver que és o lirial Renovo
Do antigo açucenal formoso e legendário

(Há eflúvios no ar, *TE DEUMS*, vivas e hurras na Europa!)

Fatal e formindando vens no instante necessário
E o ignívomo corcel argênteo que montas galopa
Diante da tua variegada tropa

Formindando = terrível
Ignívomo = que expele chamas
Argênteo = prateado

(E esse exército angelical e multitudinário!)

E tem-se a sensação, veraz, peremptória
Que é a vitória, é a vitória, é a vitória
A vitória! E o arrepio autêntico da glória.

Peremptória = decisiva

O hirto gavião de gadanho esquálido
Que se alimenta de rouxinóis,
Esvoeja ao longe diante do estrépito
E da celeuma dos teus heróis.

Hirto = teso
Gadanho = garra de ave de rapina

Té as plagas do norte selváticas
A horda crassa e balorda destruis
Em mil façanhas que são relâmpagos
Desabrochados nos arrebóis.

Té = tu

Não te amerceias do pusilânime,
Do bruto opaco não te condóis
E vais e vences, íncscio de obstáculos,
Tromba de treva desfeita em sóis.

Amercear = conceder mercê

Íncscio = ignorante

Célere a voar pela estepe és o aquilo
Que varre as vagas e os macaréus
E refundindo Kremllins e alcáceres
A cruz tu plantas nos coruchéus.

Macaréus = pororoca
Alcácer = castelo fortificado
Coruchéus = barrete cômico usado pelos penitentes

Às novas terras que abranges, ínclito
 O pálio ostentas de novos céus,
 Depondo diante a pétrea cátedra
 Os triunfos e os teus troféus.

Ínclito = ilustre

A plebe em pranto, de angústia atônita,
 Absterta e imune dos seus labéus.
 Da viga férrea livras, e um lábaro
 De amor tremula sobre os incréus.

Absterta = privada
 Labaréus = infâmia, deshonra

Enquanto auras que alcançam términos
 A raiva ulula dos absalões
 E a intriga acuas nos tredos báratros
 Deliquêscientes dos seus salões,

Ulula = evidente

E enquanto a ardida congérie de áspides
 Calcas estrênuo sob os talões
 E os coribantes do templo e os sátrapas
 Em bloco enxotas aos repelões,

Acuas = do verbo acuar
 Tredos = traiçoeiros
 Báratros = abismo
 Áspide = réptil
 Estrênuo = valente, corajoso
 Talões = parte traseira dos calçados
 Coribantes = sacerdote da deusa Cibele
 Sátrapa = déspota
 Repelões = empurrões
 Esgar = gesto de escárnio

Reinas! E o mundo, lasso de déspotas
 Farto do torto esgar dos vilões
 Explode em júbilo, e é teu o unânime
 Coro redempto das multidões.

Vens, e o teu súbito aparecimento
 Causa horror como as aparições.
 A época instauras do ressurgimento,
 A era inauguras das ressurreições.

Vens... e é como se redivivo lá do fundo
 Dos limbos imemoriais
 Surdisses a apregoar aos homens que além-mundo
 Existem coisas imortais.

Vens... e eu vejo que é dos confins em que soluça o oceano
 turbulento e incomensurável do sofrer humano.

Que há longo tempo, *SCIENS INFIRMITATEM*, partiste,
 Sabendo, ó *VIR DOLORUM*, quanto a humanidade é triste

E de que modo era mister restituir-lhe a ventura
 De não pensar e agir senão para a vida futura.

Vens... nos refolhos do teu ser cresce o recrudescente
 Obscuro afã do eleito que nas entranhas já sente

Refolhos = âmago, íntimo
 Recrudescente = intenso

Essa voraz sofreguidão que é transe e é beatitude,

Esse quer que é que do imo da alma é como a plenitude

Serena e vasta de uma força insofrida que a invade,
Perante a qual poder nenhum terreno ergue a vontade,

Força que é o alboroar absoluto de dois abismos
Destrambelhando à solta os salutare cataclismos
E desprendendo em torno a branca, a límpida harmonia
Da alvorada que acorda o vale e acende a serrania.

Destrambelhando = disparando

Vens... o clamor que da planura emana e do alto desce
É a avassalante aluvião enorme da mesma prece

Que te preme das Doze Portas do Infinito, o apelo
Que em labareda e em fogaréu exardesce o teu zelo,
Piacular oblação, queixa, estertor, vagido, alarma
Quintessenciado no crisol clarifico do carma,

Preme = pressiona

Piacular = expiatória
Estertor = respiração louca
Crisol = caldeira

Voz que se une à dos Anjos e dos Santos, expiatória
Voz, que te induz e impele ao surto imperial da vitória,
Voz pairando no além sobre os que oram, sobre os que pensam,
Sobre os que choram, bálsamo, sobre os que sofrem, benção.

Clarifico = esclareço
Carma = conjunto de ações e suas
consequências

Vens... no teu estandarte esplende o coração que sangra,
Aos sedentos de paz franqueando a inalcançável angra,

Aos famintos abrindo de amor para sempre o estuário
Cuja onda borbotou das fontes vivas do Calvário.

Vens... o Homem novo em ti levanta-te contra o Homem velho,
Porque és o cavaleiro rude e integral do Evangelho

E o trugimão tentacular do Paráclito Santo.
E eis porque, ao palpitar que vais aparecer, eu canto!

Trugimão = intérprete das legações
consulados do oriente

Cumpré pois que na lira gratula emudeça o treno,
Quanto te vejo atravessar como um gigante o Reno

E de golpe abater o barbaresco poderio
Do monstro impune à coca por detrás do rio.

Na tua destra possante a espada é látego e alfanje
E se ela de piedade e pejo e mágoa se confrange

Látego = açoite de couro ou correia
Alfanje = sabre de folha curta e larga
Pejo = timidez, vergonha

(Em Parsifal o dom floriu da compaixão excelsa
E Lohengrin confortou o seio aflito e arfante de Elsa)

Confrange = oprime, aflige

Nela alvorota-se também o terrífico e sublime
O ódio que à gorja empolga o mal e que estrangula o crime,

Gorja = garganta

Nela a cólera fulgura contra o egoísmo imundo,
Contra Klingsor e contra Ortruda e contra o Telramundo,

Nela o furor exalta-te tristonhamente acerbo,
Se o louco transgride a norma, se o ímpio blasfema o Verbo,

E a indignação que vibra no teu ademão tremendo
É a lufada superna que perpassa e vai crescendo,

Ademão = auxílio, ajuda

O SPIRITUS PROCELLARUM QUI FACIT VERBUM EJUS,
Nos fojos o réptil bloqueando e o batráquio nos brejos,

Fojos = cova, caverna, gruta

Té que renasça a gleba enfim, desopressa e fecunda,
Para as revivescências matinais da luz que a inunda.

Desopessa = aliviada

E é signo da salvação contra a lendária Fera,
Que escorraças ao só claror da tua face austera,

A irradiar a iracunda ultriz dos kérubs primitivos
E dos mortos que de repente vemos que estão vivos,

Ultriz = vingadora

A criar, nos plainos siderais acima dos reveses,
A epifania universal da pálida Nemesis.

Do hosana que atroará de mar a mar, de terra a terra,
Porque já vejo o lampejar do teu gládio na bruma,
Eu quis num ritmo candente de vindicta e de guerra
O teu louvor entoar que os outros cânticos resuma.

Vindicta = punição legal, vingança

Mas o que silencioso eu meditando pressenti
E confiante extravaso no meu verso
É hoje o ofegar, indefinido embora, do universo,
Que sem saber que és pulsa e arqueja por ti.

Ofegar = respirar a custo

É o anélito secular das raças dolorosas
Na derradeira cristalização,
Lento e sutil amálgama de lírios e de rosas
Estilizando, ó jovem chefe, o teu brasão.

Anélito = hábito

No êxtase ou no hino ou na vigília, o vate, o bardo, o asceta
Não duvidam que prestes hás de vir,
Que és o informe desejo de aftar dentro da noite inquieta
No imane esbarrondar da História a reconstruir

Vate = profeta
Bardo = trovador

Aftar = soprar, bafejar

Imane = muito grande
Esbarrondar = romper, desmoronar

(...)

Mistérios, pág. 209-216.