

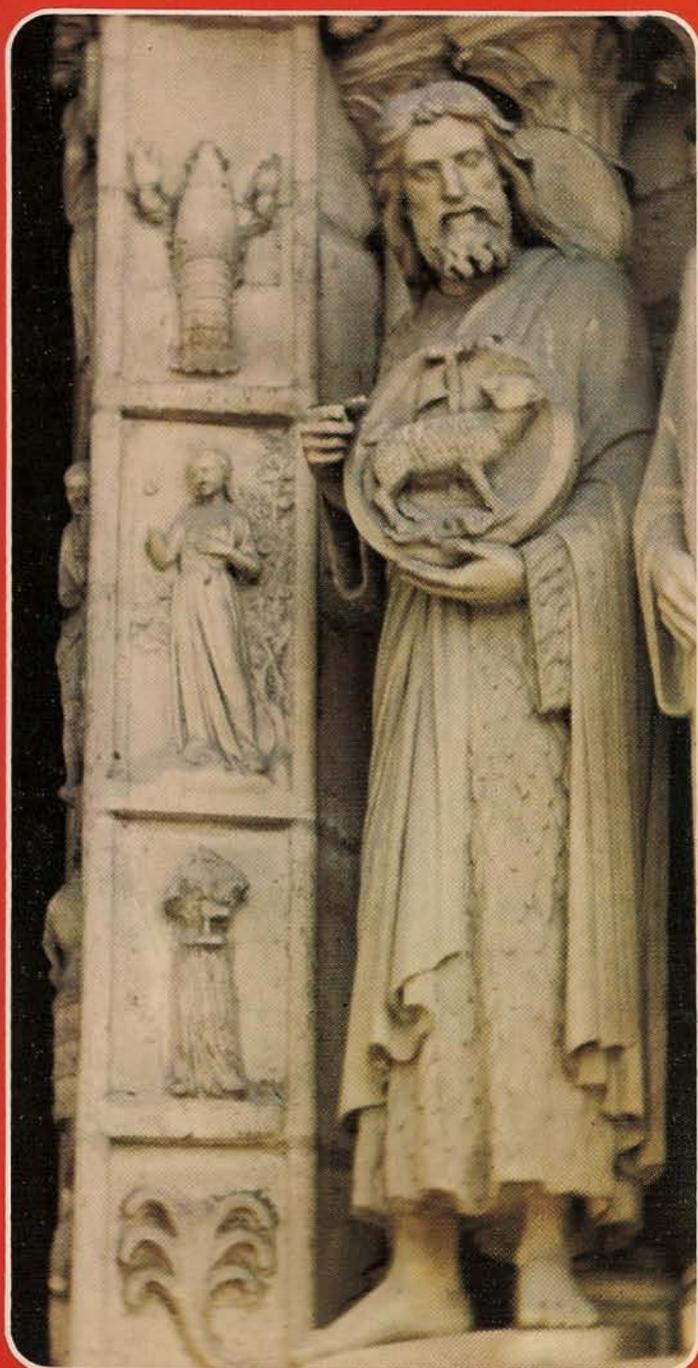
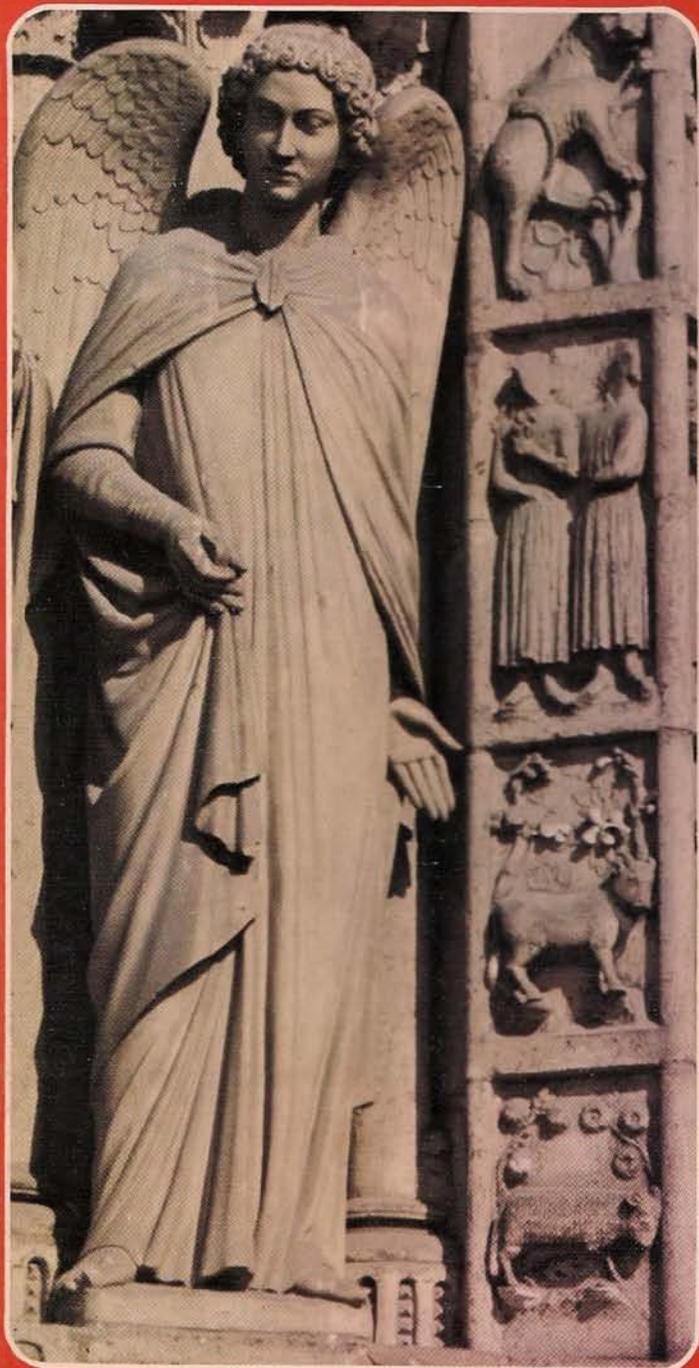
THOT



Nº 47

1988

CZ\$120,00



**MERLIN, O MAGO
GANDHI, A ÉTICA E O DIREITO
A FILOSOFIA IN-SISTENCIAL**

CENTRO DE ESTUDOS FILOSÓFICOS



A Associação PALAS ATHENA do Brasil, entidade declarada de Utilidade Pública Federal (decreto 92.343), desenvolve ampla atividade cultural tendo como fundamentação precípua a vivência profunda dos valores filosóficos que norteiam as atividades humanas.

Entendemos que viver filosoficamente é a mais pura experiência de "dar", de entregar o que de melhor temos para construir aquilo que mais sonhamos. E sabemos que o tamanho de nossa obra terá a altura de nossos sonhos.

Portanto amigo leitor, venha nos conhecer, venha participar filosoficamente. Vale a pena!

SEDE CENTRAL

Rua Leôncio de Carvalho, 99 - Paraíso - S. Paulo - CEP 04003 - S.P. - Fone: 288.7356

GRÁFICA PALAS ATHENA

Rua José Bento, 384 - CEP 01523 - Cambuci - São Paulo - SP. Fone: 279-6288

CENTRO PEDAGÓGICO CASA DOS PANDAVAS

Bairro do Souza - CEP 12250 - Município de Monteiro Lobato - SP

CENTRO DE ESTUDOS PALAS ATHENA

Rua Rio Branco, 16-22 - CEP 17040 - Bauru - SP

CENTRO DE ESTUDOS PALAS ATHENA

Rua Dr. Timóteo, 371 - cj. 606/607 - Floresta - CEP 90000 - Porto Alegre - RS - Fone: 22-0472

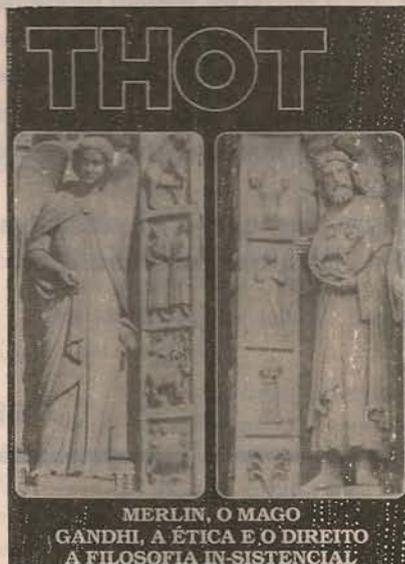
ÍNDICE

EDITORIAL	2
A MÃO QUE DÁ <i>Rolf Gelewski</i>	3
A FILOSOFIA IN-SISTENCIAL <i>George Barcat</i>	5
GANDHI, A ÉTICA E O DIREITO <i>Thomas Weber</i>	10
MERLIN <i>Heinrich Zimmer</i>	18
PERSPECTIVA HISTÓRICA DA REVOLUÇÃO FRANCESA <i>Paulo Zingg</i>	21
A EXPERIÊNCIA DE Pe. IPPOLITO DESIDERI NO TIBETE <i>Walter Gardini</i>	26
COMEÇANDO PELA MORTE <i>Romão Trigo de Aguiar</i>	37

THOT

THOT, divindade egípcia, é talvez o mais misterioso e menos compreendido dos deuses do antigo **Kem**. É o símbolo da Sabedoria e da Autoridade. É o escriba silencioso que, com sua cabeça de íbis, a pena e a tabuleta, registra os pensamentos, palavras e atos dos homens, que mais tarde pesarão na balança da justiça. Platão diz que THOT foi o criador dos números, da geometria, da astronomia e das letras. A cruz (Tau, no Egito) que leva em sua mão, é o símbolo da vida eterna, seu bastão, emblema da Sabedoria Divina.

CAPA:
Detalhes
da Catedral
de
Notre-Dame



EDITORES

Associação PALAS ATHENA do Brasil
Lia Diskin
Basílio Pawłowicz
Primo Augusto Gerbelli

REDAÇÃO

Adriana De Cesare Testa, Marley Chamorro Las Casas, Neusa Santos Martins, Nilton Almeida Silva, e Therezinha Siqueira Campos.

PRODUÇÃO

Aparecido Tenório da Silva, João Fernandes Filho, José Dirceu Rozzini, Maria de Lurdes de S. Rizardi, Nelson de Oliveira, Sérgio Marques e Silvío Marcelo N. de Aquino.

EQUIPE THOT

Carla Teso, Emílio Moufarrige, Flávio Rett, George Barcat, Ieda de Paula, Isabel Cristina M. de Azevedo, José Caruso, Lucia Benfatti, Lucia Brandão Saft Moufarrige, Mara Novello, Maria Inês Facchini e Nilton Almeida Silva.

FOTOLITO CAPA

Polychrom

COMPOSIÇÃO E IMPRESSÃO

Gráfica PALAS ATHENA
Rua José Bento, 384 (Cambuci) – CEP 01523
São Paulo-SP – Fone: 279.6288

Não publicamos matérias redacionais pagas. Permitida reprodução, citando origem. Os números atrasados são vendidos ao preço do último número publicado. Assinatura anual: Cz\$ 720,00 (preço sujeito a alteração sem prévio aviso) – cheque em nome da Associação PALAS ATHENA do Brasil; rua Leão de Carvalho, 99 (Paraíso) – CEP 04003 – São Paulo-SP. Telefones: 288.7356 e 289.1463. A responsabilidade pelos artigos assinados cabe aos autores. Matrícula nº 2046/Registro no DCDP do Departamento de Polícia Federal, sob nº 1586 P 290/73.

EDITORIAL

Neste final de século, quando os desencontros parecem estar na ordem do dia, ainda há espaço para significativos encontros. Um dos mais importantes das últimas décadas terá lugar em abril próximo, na Universidade de Oxford, Inglaterra, quando religiosos de diferentes credos, políticos, cientistas e pensadores reunir-se-ão durante cinco dias em torno de problemas tão urgentes para a sociedade moderna como o terrorismo e a violência, os direitos humanos, a poluição e a preservação da natureza, os valores éticos familiares e sociais, a educação e os meios de comunicação.

O encontro, intitulado "Assembléia de Líderes Espirituais e Políticos, Acerca da Sobrevivência Humana", contará com a presença de mais de cem participantes, dentre eles figuras do porte do Arcebispo de Canterbury, do Dalai Lama e do Dr. Karan Singh, membros do clero judaico e do clero islâmico, o astrônomo americano Carl Sagan, o vice-presidente da Academia Soviética de Ciências, Dr. Yevgeny Velikhov.

Este projeto, acalentado há mais de quinze anos, tem por finalidade reunir em diálogo líderes religiosos, científicos, políticos, cujos princípios e decisões afetam diretamente a vida de povos e nações.

Tendo em vista os temas a serem abordados, a heterogeneidade dos participantes e a duração do encontro, ele será, sem dúvida alguma, um marco na história do diálogo interdisciplinar e internacional.

Fazemos votos para que a imprensa brasileira encontre espaço suficiente para dar cobertura a tão inspirador evento.

OS EDITORES

A MÃO QUE DÁ



Rolf, foto de Atílio Avancini em Salvador, Bahia, 1984.

(DO SENTIDO DO SACRIFÍCIO E DE SEU EFEITO SOBRE NÓS)

“... A verdadeira essência do sacrifício não é a auto-imolação, é o dar-se. Seu objeto não é apagar-se, mas cumprir-se. Seu método não é a mortificação-de-si, mas uma vida maior; não a mutilação-de-si, mas a transformação de nossas partes humanas naturais em membros divinos; não a tortura-de-si, mas a passagem de uma satisfação menor para uma alegria e beatitude maiores.”

Sri Aurobindo

Bem claramente, bem decisivamente, Sri Aurobindo define a essência verdadeira do sacrifício e lhe dá um sentido que nós perdemos quase totalmente, que não coincide com nossa noção, com nossa interpretação de sacrifício, a qual coloca como fundamental a idéia de que a pessoa, para satisfazer mais plenamente a um outro, ou a uma coisa ou criatura, ou ao Poder e Pessoa divinos, tem que dar uma parte de si, tirar ou como que cortar alguma coisa de sua existência e ser. Portanto, fica sempre uma sombra ou cheiro de uma espécie de mutilação-de-si. Estranhamente, algo em nós procura isto, gosta disto, e gosta inclusive da exibição disto – quanto mais visível fica o que se tira de si, quanto mais conseguimos mostrar, e até certa medida viver como real a autodiminuição e a dor, tanto maior parece ser o sacrifício, e tanto mais, também, experimentamos uma satisfação obscura – perversa, em última análise. Parece até que, se não nos sentimos como que torturados, se não vemos concretamente que ocorre uma redução de nossa existência e de nosso ser, então não demos, na verdade, não sacrificamos nada, o dar foi fácil demais: tem que doer, ou, em todo caso, tem que ter a aparência, a ilusão sombria da dor, do empobrecimento, da mutilação.

Mas Sri Aurobindo não concorda com isso: a essência verdadeira do sacrifício não é um apagar-se, mas um cumprir-se, diz ele. Então, temos que deixar de mexer no escuro, é a luz em vez da sombra: através do sacrifício, através do dar de si ou, simplesmente, dar-se, a pessoa deve chegar a descobrir seu real valor (e isto significa descobrir-se a si mesma), a descobrir em si forças e possibilidades que sem a necessidade do dar nunca teriam sido descobertas e usadas. Porque, tanto quanto cada um de nós, ela, como indivíduo isolado, solitário, por si mesma, normalmente se satisfaz com pouca coisa para existir; poucos elementos bastam, ainda que sejam, talvez, distintos e de alto valor. Na vida solitária, restrita, muito em nós fica latente, não desperta, permanece desconhecido – semente e potencial oculto – possivelmente algo seco, pálido, bem distante da realização. No entanto, quando em dado momento há a solicitação do dar – caso esta solicitação faça surgir em nós uma resposta real – estas sementes

começam a animar-se, a ganhar vida e realidade, justamente porque algo diferente, ou melhor, mais perfeito ou mais forte do que aquilo que presentemente possuímos ou somos, alguma coisa viva, em todo caso – portanto, espontânea e nova –, é chamada para ser oferecida. Por isso, Sri Aurobindo diz que o verdadeiro sacrifício não é um apagar-se mas um cumprir-se: é um chegar a realizar-se mais inteiramente, é chegar a ser mais pleno.

O real significado do sacrifício, então, não é mortificação, flagelação, aniquilação-de-si, mas uma vida crescida, uma vida maior, porque através do dar eu não vivo mais só e centrado (trancado) em meu próprio círculo, mas este se abre, pois algo deve sair dele: eu dou. Mesmo vista bem exterior e primitivamente, mesmo em relação à questão da quantidade, minha vida se torna maior se – pela necessidade da doação – eu tenho que estabelecer relacionamentos concretos com coisas ou pessoas que até agora não entram em minha existência (ou só condicionalmente). Em grau muito maior ainda acontece a ampliação de meu ser e âmbito no que se refere à vivência interior – e é centralmente isto o que conta – por necessitarem de mim – devendo oferecer, responder, irradiar, criar – com intensidade crescente, e é assim que a própria vida cresce.

Dar-se ao mais alto, render-se à Verdade, é o sacrifício total: a entrega-de-si ao Supremo, ao Divino. Isso significa que a doação-de-si a Deus deve ocupar também o lugar do dar-se aos outros, às coisas, ao mundo? Que, afinal, é só diante d'Ele que eu sempre estou? Sim, é isto, muito exatamente. Mas como Ele é tudo, como nada existe a não ser através d'Ele e segundo Sua Vontade, os outros e as

coisas e o mundo não precisam ser excluídos de meu dar e amar, pois em todos eles o Princípio Divino, Deus, está. Deste modo, toda vez que um de nós se dá a uma pessoa, coisa ou ação – caso realizemos essa doação com inteireza, e pura, não-interesseiramente –, oferece-se a Deus, e assim afirma, naquilo a que ele se dá, Sua Presença e Seu Poder e Sua Grandeza. Quem dá, obedece a um impulso que vem de seu mais íntimo, onde queima a chama da aspiração (mesmo que o indivíduo não tenha consciência desta origem, nem da qualidade, do significado de seu movimento). Através disto, da consagração ao essencial, vivenciada, isto é, no verdadeiro sacrifício, ocorre como que uma transubstanciação, um movimento inexplicável, fora de nossa vontade e alcance (pelo menos inicialmente): “nossas partes humanas naturais” serão transformadas “em membros divinos”. Com isso Sri Aurobindo quer dizer que à medida que admitimos que nossa natureza e ser se tornem transmissores de intensidades de outras dimensões, de intensidades mais altas, provindo de planos e realidades presentemente ainda superiores ao que nós, na terra, vivenciamos nesta hora do mundo, aquilo que passa através de nós não nos deixa iguais, mas – num trabalho paciente e sutil, não-captável, talvez, por uma percepção não educada, ainda grosseira – nos transforma, substancialmente.

A mão física que dá – quando nela o ser todo, singela e integralmente, se dá – não é mais apenas a mão de osso e carne: no momento do dar, transforma-se, torna-se membro de um corpo maior, sensorialmente não experimentável e, no entanto, presente, real. Quanto mais consciente se tornar o dar, quanto mais ele nascer de dentro e for instrumento de um amor que nos atravessa, tanto mais

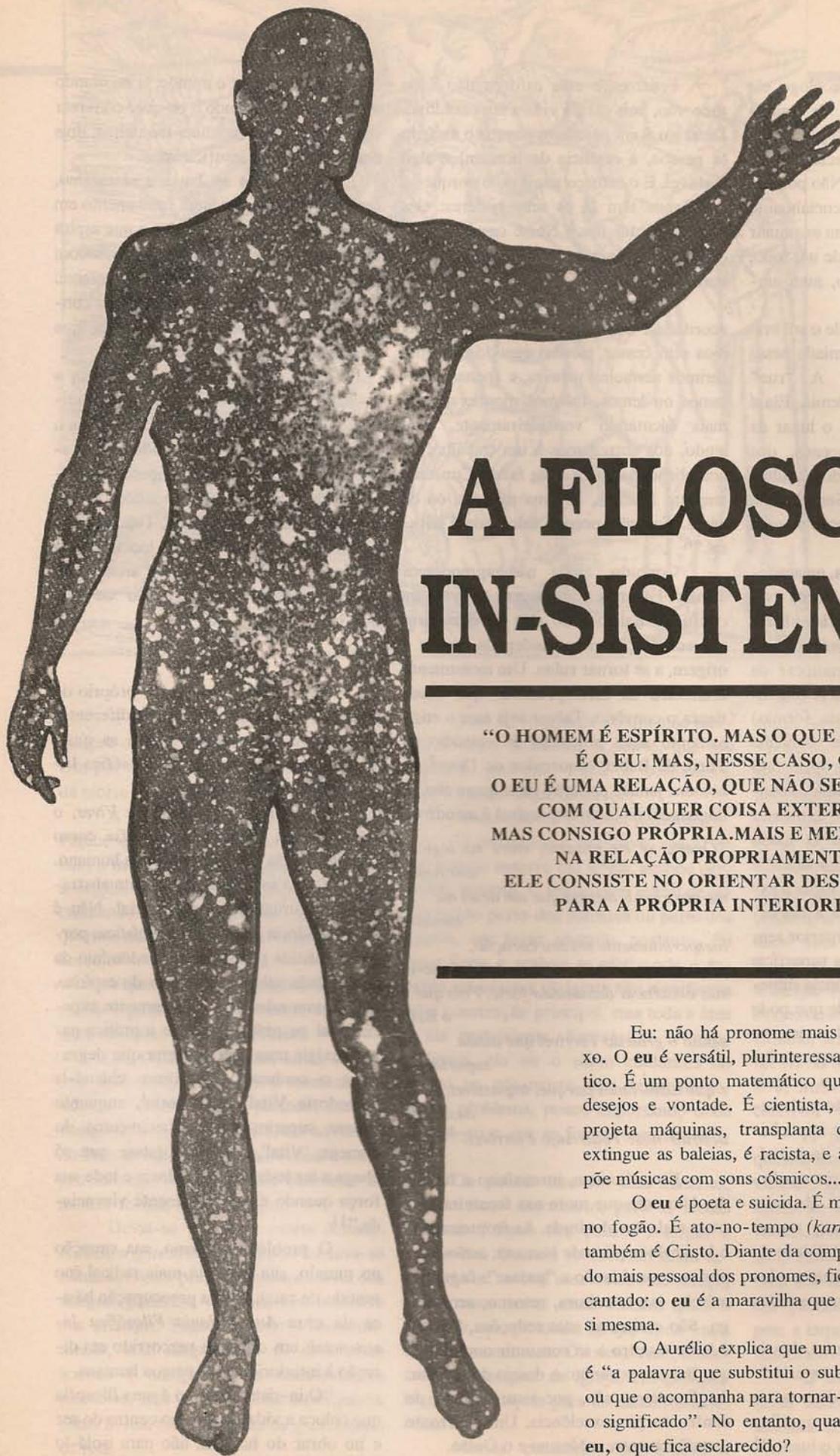
forte é a transformação. A mão deixa de ser apenas um membro primitivo deste corpo humano, nascido de uma mulher, corpo de tantos anos, de tal cor, de tal sexo, portador de tais aptidões e defeitos, e chega a ser membro, órgão de uma ação do Invisível, transmissora de algo vastamente precioso, algo infinitamente maior do que ela própria e o corpo a que pertence. E quanto mais a consciência disto cresce, e quanto mais a pessoa se prontifica e consegue dar pelo dar (dar pela alegria do dar), tanto mais a mão dela, o olhar dela, sua voz, ou todo seu corpo, sua existência inteira, podem tornar-se membros imediatos de formações invisíveis cada vez mais altas, mais sublimes, mais divinas. A mão exclusivamente destinada, em aparência, a manusear instrumentos, a cavar a terra, a arrancar frutos, a acarinhar fisicamente ou a bater, a agir, trabalhar, não deixará de ter estas funções, por um tempo ainda imprevisível, mas ela não mais se limitará a isso, como primitivamente: a mão, quando é órgão de um dar total, ultrapassa seu rude sentido natural; ela carrega, transporta e faz fluir um outro poder, uma verdade mais sublime e mais central – ela, agora, é instrumento de realidades que estão além.

Que as mãos de cada um, de todos nós, se tornem tal instrumento, que sua presença e ação expressem e façam presentes o Amor d'Ele, Sua Vontade e Poder, que nelas e através delas o Senhor esteja.

Que nossas mãos – mistério e graça – sejam os órgãos, sejam membros reais do Corpo Divino.

ROLF GELEWSKI

A reprodução deste artigo, escrito por Rolf em 21 de fevereiro de 1975 – e publicado na THOT nº 2, de novembro-dezembro de 1975 –, é a nossa sincera homenagem ao amigo, ao colaborador, ao artista, ao companheiro de busca, ao homem cuja integridade e fidelidade de princípios cativaram a nossa admiração e respeito. Saudades... O cenário está vazio...



A FILOSOFIA IN-SISTENCIAL

“O HOMEM É ESPÍRITO. MAS O QUE É “ESPÍRITO”?
É O EU. MAS, NESSE CASO, O EU?
O EU É UMA RELAÇÃO, QUE NÃO SE ESTABELECE
COM QUALQUER COISA EXTERIOR A SI,
MAS CONSIGO PRÓPRIA. MAIS E MELHOR DO QUE
NA RELAÇÃO PROPRIAMENTE DITA,
ELE CONSISTE NO ORIENTAR DESSA RELAÇÃO
PARA A PRÓPRIA INTERIORIDADE.”

KIERKEGAARD

Eu: não há pronome mais complexo. O eu é versátil, plurinteressado, elástico. É um ponto matemático que irradia desejos e vontade. É cientista, prefeito, projeta máquinas, transplanta corações, extingue as baleias, é racista, e até compõe músicas com sons cósmicos...

O eu é poeta e suicida. É mãe gorda no fogão. É ato-no-tempo (*karma*), mas também é Cristo. Diante da complexidade do mais pessoal dos pronomes, fica-se encantado: o eu é a maravilha que fascina a si mesma.

O Aurélio explica que um pronome é “a palavra que substitui o substantivo, ou que o acompanha para tornar-lhe claro o significado”. No entanto, quando digo eu, o que fica esclarecido?

Se meu ouvinte for psicólogo ele considerará certos aspectos da minha personalidade. Se for sociólogo, juríconsulto ou astrólogo, as apreciações serão outras, em cada situação. Não poderia ser diferente, a academia é essencialmente analítica. Sua tarefa consiste em examinar isoladamente as várias partes de um todo. Então, o que fica esclarecido, num ambiente ultraparticularizador?

Se no meio da rua – onde o sol brilha – digo **eu**, o que fica alumado nesse ambiente ultrageneralizador? A “rua” pouco tem a ver com a academia. Ela é o lugar (*ort*¹) da mesmice. É o lugar da pressa, da passagem, dos acenos, dos quase-encontros. É o lugar dos ocultamentos, dos esquecimentos². Sem dúvida, também na “rua” a exteriorização do **eu** é uma tentativa frustrada.

Dizer **eu** no meio da rua, na academia ou nos anéis de Saturno, torna evidente apenas uma coisa: **nada fica elucidado**. Nem as teorias nem a própria vida ativa dos homens podem comunicar de modo definitivo o que é o **eu**. A linguagem (em qualquer uma de suas formas) tem-se mostrado incapaz de tamanha proeza. “A linguagem, pelo próprio fato de supor uma objetivação em moldes conceituais e universais, não pode expressar todas as “minhas” vivências. O modo particular, próprio de mim, individual e presente, escapa em muitas nuances à expressão verbal. Desta maneira a linguagem não o traduz, deixa-o no interior sem o tornar visível, não coloca na superfície o núcleo central de minha vivência subjetiva. É algo assim como a rede que pode arrastar para fora o conteúdo do mar, mas que não pode aprisionar, uma vez que lhe escapa por entre as malhas, a própria água. A linguagem abstrata não pode reproduzir para nós, senão muito imperfeitamente, a totalidade concreta do indivíduo. Temos uma experiência que confirma a ineficácia da linguagem abstrata. Quantas vezes experimentamos, apesar dos nossos esforços, a impossibilidade de exteriorizar com toda sinceridade e plenitude nossas experiências, nossos anseios e nossos conhecimentos!”³

Nada fica elucidado... Antes, é mais provável que aquele que tenta exteriorizar-se acabe se sentindo longe de casa, ou seja, fora de lugar. “Elucidar significa aqui, sobretudo, indicar e situar o lugar.”⁴

Felizmente esse esforço não é de todo vão, pois ele dá vida a um paradoxo. Dizer **eu** é um paradoxo porque o espírito (a pessoa, a essência do homem) é algo inefável. E o esforço não é nulo porque os paradoxos têm lá os seus poderes: eles borrifam intuições.⁵ Nesse caso, a intuição nos aproxima de uma necessidade humaníssima: falar.

“O ser humano fala. Nós falamos acordados; nós falamos em sonho. Falamos sem cessar, mesmo quando não proferimos nenhuma palavra, e apenas escutamos ou lemos; falamos mesmo se, não mais escutando verdadeiramente, nem lendo, nos entregamos a um trabalho, ou nos abandonamos a nada fazer. Constantemente falamos, de uma maneira ou de outra. Falamos porque falar nos é natural.”⁶

Contudo, ainda não aprendemos a falar. Falamos a linguagem da dor e da confusão. Falamos do alto de uma torre em construção mas condenada, desde a origem, a se tornar ruína. Um monumento dramático da incompreensão que desorienta o convívio. Talvez seja esse o ensinamento mais profundo do episódio da Torre de Babel: esquecidos de Deus⁷, os homens jamais poderão falar quem são. A linguagem da torre impossível é inaudível.

*“Quem, se eu gritasse, entre as legiões
dos Anjos
me ouviria? E mesmo que um deles me
tomasse
inesperadamente em seu coração,
aniquilar-me-ia
sua existência demasiado forte. Pois que é
o Belo
senão o grau do Terrível que ainda
suportamos
e que admiramos porque, impassível,
desdenha
destruir-nos? Todo Anjo é terrível.”*⁸

Eis o homem, insatisfeito e limitado. Um ente que mora nas fronteiras entre o nada e a plenitude. As fronteiras são o lugar da inquietude humana; estão sempre nos convidando a “passar”: fuga, comércio, lazer, cultura, retorno, aconchego. São muitas as suas seduições. Seduzir é levar o outro a se consumir num desejo que lhe era estranho: o desejo do sedutor. As fronteiras são, por isso, o lugar do confronto por excelência. Um confronto metafísico entre o Mesmo e o Outro.

Há o **eu** e há o mundo. E no mundo vive o **tu**. E no mundo o **eu** quer conviver com o **tu**. **Eu e tu**: duas fronteiras, dois confrontos, duas insuficiências.

“O **eu** não se basta a si mesmo, sente-se insuficiente, sem fundamento em si para ser como é, o que é, e o que aspira ser. É o que os filósofos designam com uma única palavra sumamente expressiva: “contingência”. Esta experiência da contingência dá ao **eu** a experiência de que em si não tem sentido algum.”⁹

Tal é a causa de seu desespero; a insignificância. A contingência (o sentimento de finitude e insuficiência) coloca o homem diante do sem-sentido. Mostre-lhe que a torre é de fato impossível. Octavio Paz observa que “o mundo do homem é o mundo do sentido. Tolera a ambigüidade, a contradição, a loucura ou a confusão, não a carência de sentido. O próprio silêncio está povoado de signos.”¹⁰

Esse modo de ser – tão próprio do homem – tem sido tratado por diferentes perspectivas filosóficas, dentre as quais destaca-se a “Antropologia Filosófica Insistencial” de Ismael Quiles.

Em seu livro *Filosofar e Viver*, o Padre Quiles concebe a filosofia como uma sabedoria vital do problema humano. “Não é uma sabedoria puramente abstrata, nem puramente experimental. Não é uma sabedoria simplesmente mística, porque a mística pressupõe o predomínio da passividade sobre a iniciativa do espírito. Não é uma sabedoria simplesmente experimental ou prática, porque a prática parece exigir uma ação externa que degradaria o conhecer. Preferimos chamá-la ‘Sabedoria Vital’; ‘Sabedoria’, enquanto síntese superior dos conhecimentos do homem; ‘Vital’, enquanto síntese que só chega a ter toda a sua evidência e toda sua força quando é profundamente vivenciada.”¹¹

O problema humano, sua situação no mundo, sua essência mais radical (no sentido de raiz); tal é a preocupação básica da obra *Antropologia Filosófica Insistencial*: um caminho percorrido em direção à interioridade da pessoa humana.

“O insistencialismo é uma filosofia que coloca a vida interior no centro do ser e no obrar do homem, não para isolá-lo

**“A CONSCIÊNCIA DO EU E DA LIBERDADE
MOSTRA QUE POSSUÍMOS UMA AUTONOMIA ONTOLÓGICA
E PSICOLÓGICA, PELA QUAL AFIRMAMOS
A NÓS MESMOS E NOS SENTIMOS
DONOS DE NOSSOS ATOS.”**

**“A EXPERIÊNCIA DE NOSSA REALIDADE
IN-SISTENCIAL NOS MOSTRA QUE, POR UM LADO,
TENDEMOS PARA O INFINITO, MAS QUE,
POR OUTRO, NÃO PODEMOS REALIZAR COM
PLENITUDE ESSA TENDÊNCIA.”**



num enclausuramento solipsista, misantrópico e cético, senão porque considera que a condição essencial de toda relação autêntica do homem com o mundo exterior é que a mesma parta ‘de dentro’, ou que, pelo menos, se for provocada pelo fora, seja reconhecida e aceita no interior de cada um. Esse ‘recolher-se na própria interioridade, instalar-se em si ou dentro de si, estar-em-si’, é o que chamamos IN-SISTIR ou IN-SISTÊNCIA, dando ao termo um significado mais de acordo com sua etimologia que com seu uso corrente.”¹²

Sistere é um verbo latino que significa “estar em pé”. O prefixo *in* tem, sobretudo, aquele sentido de interioridade. In-sistir é, portanto, estar firmemente colocado dentro de si mesmo.

Então, o homem é aquele que se volta sobre si mesmo em busca de sua interioridade mais interior. O homem é o ente que se recolhe dentro de si mesmo para afirmar-se perante o mundo.

Kierkegaard: “orientando-se para si próprio, querendo ser ele próprio, o eu mergulha, através de sua própria transparência, até o poder que o criou”.¹³

Segundo o Padre Quiles, essa orientação para o próprio centro é um “princípio simplíssimo”. “Nesse centro é onde, em verdade, ele está frente a si mesmo, onde se descobre a si mesmo, onde se instala e diz eu; esta é a realidade mais original, mais característica, mais

simples do homem enquanto homem: este poder estar em si mesmo, recolher-se em si mesmo, ter esse centro interior, no qual eu me instalo numa forma real, não somente porque eu me conheço, mas porque eu me sinto em mim mesmo, vivo-me em mim mesmo. Onde quer que haja algo tipicamente humano, aí está a interioridade, aí está esse centro interior presente, sustentando, fundamentando, dando origem a tudo que é propriamente humano.”¹⁴

O Padre Quiles não é simplista; sua obra não nega a evidência de que o homem tem necessidade do mundo e das coisas do mundo. Momentos atrás, nós o ouvimos falar sobre a contingência, sobre as limitações e insuficiências do eu. O homem não é totalmente livre. Sua autonomia não é absolutamente condicionada. Há, de fato, uma abertura do homem para o mundo. O homem efetivamente “cuida das coisas”, como quer Heidegger, e isto tem seu preço.

“A consciência do eu e da liberdade mostra que possuímos uma autonomia ontológica e psicológica, pela qual afirmamos a nós mesmos e nos sentimos donos de nossos atos. Não obstante, nossa experiência in-sistencial vem acompanhada de outro elemento que não é autonomia, mas, pelo contrário, dependência e limitação. Justamente o fato de que nos apoiemos em nós, de que sejamos in-sistentes, nos está mostrando uma certa precariedade de nosso ser. Não somos puras

sistências, que estamos, senão in-sistências, com o que encontramos uma duplicidade em nosso ser, reveladora de sua limitação essencial e incapacidade para desdobrar-se na infinitude do horizonte que a liberdade parece apresentar-lhe. A experiência de nossa realidade in-sistencial nos mostra que, por um lado, tendemos para o infinito, mas que, por outro, não podemos realizar com plenitude esta tendência. Encontramo-nos muito limitados ao querer concretizar nossas aspirações. Tudo mostra que somos ‘finitos’ e ‘contingentes’, isto é, que não ‘somos’ simplesmente, porém que ‘somos-em-outro’, ‘estamos-em-outro’: in-sistimos.”¹⁵

A tradição escolástica é o útero filosófico do termo “contingência”. Os pensadores da Baixa Idade Média entendiam que apenas “Deus e as realidades primeiras são necessárias em si; as coisas, finitas, são necessárias ‘por outra coisa’.”¹⁶ A própria palavra “realidade” (*realitas*) foi criada pela escolástica, mais especificamente por Duns Escoto. Nós, homens, somos realidades finitas, contingentes, não somos necessários por nós mesmos. Não somos sistencialmente necessários, ou seja, nos orientamos, a partir de nossas in-sistências individuais, para o outro. O eu necessita do tu: o eu é a maravilha que se fascina com o tu.

Octávio Paz: “Os estados de estranheza e reconhecimento, de repulsa e fascinação, de separação e união com o ou-

**“EU, ENQUANTO EU, NO MAIS PROFUNDO DE MINHA SUBJETIVIDADE,
SOMENTE ME DESCUBRO QUANDO POSSO DESCOBRIR-ME NO CENTRO DA
OUTRA SUBJETIVIDADE: ISTO SUPÕE QUE O EU RENUNCIA
AO SEU CERCO INTERIOR MAIS ÍNTIMO PARA ABRI-LO.
É COMO SE O DONO DO CASTELO SE ENTREGASSE AO DONO DO
CASTELO FRONTEIRO, QUE SE APROXIMA.”**

tro, são também estados de solidão e comunhão conosco mesmo.”¹⁷

“Nossa ex-sistência mundana não somente é excitada materialmente pelo mundo que a rodeia, como também se encontra diante de centros espirituais que atuam sobre ela com atração e profundidade ainda maiores que as das coisas materiais, e em direção aos quais a própria in-sistência se sente por sua vez irresistivelmente impulsionada. A primeira e mais segura impressão é que se trata de outras ‘in-sistências’, de outros ‘eus’, que em tudo agem e se comportam à maneira do mundo interior ao qual eu me conformei, e de minhas relações com o mundo exterior. A linguagem os designa com o termo ‘os outros’, relativamente a cada eu.

“O problema de nosso conhecimento dos ‘outros’ e de nossa comunicação com eles sempre esteve latente em toda a história da filosofia, porém, hoje ele tem sido particularmente estudado como um problema destacado. À primeira vista, opinaríamos que a comunicação com ‘os outros’ e nosso conhecimento deles, que irá reger nosso comportamento e o mundo de relações ativas frente a eles, parece ser muito mais fácil e exequível que o do mundo material. Com efeito, este se apresenta relativamente passivo diante de nós; não avança para nosso interior, senão que parece deter-se à porta de nossa consciência. Pelo contrário, o mundo ‘dos outros’ se lança, sem que possamos detê-lo, para invadir nossa individualidade, e parece que por seu lado nos obriga a penetrar dentro dele. Há uma série de vínculos, de pontes, de interesses e de vivências comuns que nos atam indissolivelmente uns aos outros, e nos introdu-

zem nos ‘segredos’ da consciência, ainda que às vezes eles queiram avaramente se ocultar”.¹⁸

Acontece que cada um de nós sabe quanto esta opinião ligeira é enganosa. Como já dissemos acima, ainda não aprendemos a falar. A comunicação com os outros é algo bastante complexo e, no limite, parece ser insuperável. Talvez venha daí o interesse pela telepatia, essa desejável capacidade de sentir e compreender o outro à distância e, o mais importante, de modo holístico. Holístico porque direto, sem intermediações. Enfim, sem distorções.

“In-sistência indica primordialmente uma direção interior; agora, duas direções que tendem a interiorizar-se em pólos opostos, longe de se encontrar, se afastariam cada vez mais. A concepção, a comunicação de uma in-sistência com outra parece impossível, porque ambas são, por definição, divergentes.”¹⁹ Será? Estaríamos condenados ao acantonamento? Não creio que haja homem que aceite, imperturbável, esta possibilidade sombria.

Para os romanos – conforme nos lembra Hannah Arendt em seu livro *A Condição Humana* – “viver” era sinônimo de “estar entre os homens”. A despeito de tudo, ainda hoje é assim. A necessidade que temos dos outros pode estar velada seja lá pelo que for, mas ela existe e faz exigências. Ela nos co-move, nos aproxima. Novamente a dança dos contrários nos deixa estupefatos! Duas realidades que buscam o seu próprio centro buscam-se mutuamente, e encontram-se!

Martin Buber: “Toda existência verdadeira é encontro”. “É curioso que no próprio centro de minha in-sistência en-

contre esta atração ontológica voltada para as outras in-sistências como condição da revelação de meu núcleo pessoal. Tanto mais encontro a mim mesmo quanto mais procuro me colocar no centro de outras in-sistências. O enclausuramento conduz a uma obscuridade sobre mim mesmo, produz uma nuvem opaca que faz com que eu perca minha própria perspectiva. Por um paradoxo, a in-sistência, que aponta para dentro, não se encontra, não se descobre como tal senão em relação com outra in-sistência, e isto em meu ‘núcleo mais pessoal’. Eu, enquanto eu, no mais profundo de minha subjetividade, somente me descubro quando posso descobrir-me no centro da outra subjetividade: isto supõe que o eu renuncia ao seu cerco interior mais íntimo para abri-lo. É como se o dono do castelo se entregasse ao dono do castelo fronteiro, que se aproxima. Contudo, essa entrega serve para um encontro mais seguro e pleno dentro de si mesmo. Não é um empobrecer-se, mas um enriquecer-se; não é um perder-se mas um achar-se. E é interessante que a medida em que me encontro é a medida de minha generosidade e de minha sinceridade em perder-me. Em nossa vida cotidiana temos esta profunda experiência comum a todos os homens. Não nos basta descobrir os outros como semelhantes, como homens, nós os necessitamos como ‘próximos’, como ‘vizinhos’ a nós, como intimamente próximos.”²⁰

Dá pra entender por que somos contingentes? Dá pra compreender em que medida somos para o outro? Em que medida a arrogância, o egoísmo e a inveja nos empobrecem? Nos roubam o ar e a vida?

“O egoísta, o que não ama, o que não encontra e respeita a subjetividade alheia, não recebe tampouco o eco do amor nem a subjetividade para os outros. A comunhão, na qual eu me encontro com o outro, exige que o ame e que não o subordine a mim. Se não cumpro esta lei, se não amo e respeito, tampouco serei amado e respeitado, e, nesse caso, me encontrarei solitário em relação aos demais. Ninguém se aproxima de mim. Conversam comigo, porém estão longe de mim. Não são ‘meus próximos’. Esta terrível solidão do egoísmo, ou o torna insensível, e então perde a dimensão mais própria do homem e da pessoa para converter-se no homem-máquina, no homem-funcionário, ou chega a ter consciência desta solidão e sofre tormentos interiores insuportáveis: e que se asfixia em sua in-sistência, porque não encontra ressonância na alma dos demais. Para ele todos são ‘os outros’. Não há diante de seu eu nenhum ‘tu’.”²¹

Não se trata de comércio, mas de “magia”, de “fascinação”: face-na-ação. O egoísta quebra o encanto do paradoxo. É o maçante que desliga o som e interrompe a “dança dos contrários”. Acaba mesmo como uma “função social” (um “homem-máquina”, um funcionário) e, portanto, sujeito à lei do uso e do desuso. Um objeto tão descartável e utilizável como uma lata de refrigerante, que deixa de ser “útil” quando a “sede” acaba.

Felizmente a civilização parece estar pedindo descanso. A velocidade nos está fatigando. Há movimento em demasia; transformação de matéria em demasia. Demasiado “cuidado” com um mundo transformado em imagem, em simulacro. Finalmente, estamos ficando enjoados com tantos “demais”.

Os versos de William Blake (“os caminhos do excesso conduzem ao palácio da sabedoria”) não se encaixam nesse mosaico: estamos engaiolados em dúvidas.

No entanto, nem tudo é pessimismo. A bela Pandora ainda traz fortemente protegida sua caixa povoada por um único sentimento: a esperança. Incontáveis e coloridas luzes iluminam os caminhos de Caim, muita gente ainda tem fé na vida. Essa gente jamais desanimará, jamais “emudecerá”, role quantas vezes rolar o rochedo de Sísifo.

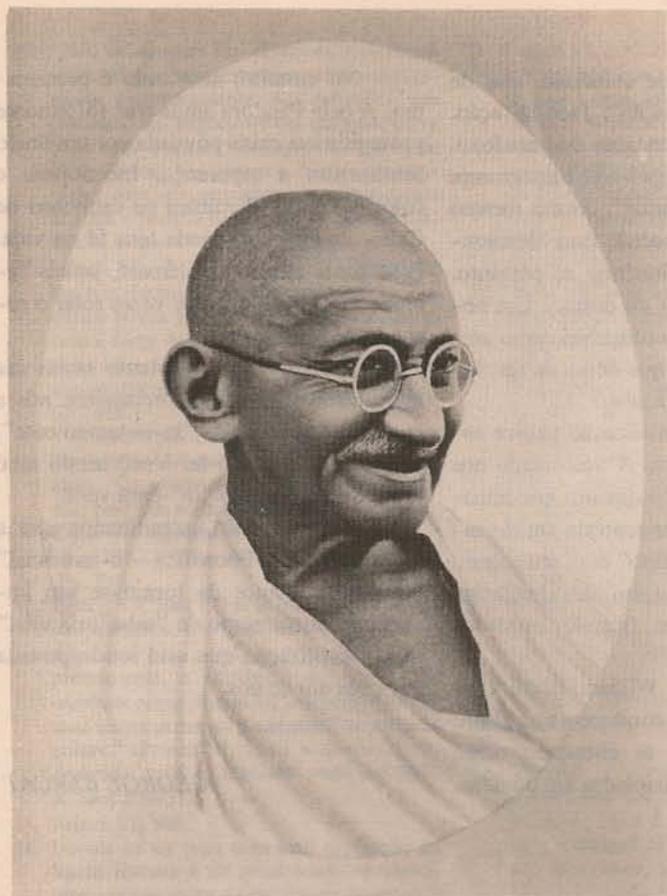
Tem-se falado bastante numa era mais justa e humana. Certamente nós a construiremos. Nós, “in-sistentemente”, poderemos construí-la. Você sendo meu “tu”, e eu sendo um “tu” para você.

Nesse sentido, acreditamos que a “Antropologia Filosófica In-sistencial” tem muita chance de tornar-se um importante instrumento de “sabedoria vital” para a civilização que está sendo gestada por cada um de nós.

GEORGE BARCAT

NOTAS

1. “Em sua origem, ‘lugar’ (*ort*) significa a ponta da lança. Nela tudo converge para a ponta. O lugar reúne em si o supremo e o extremo. O que reúne, assim, penetra e atravessa tudo com sua essência. O lugar, o reunidor, recolhe em si e resguarda o recolhido, porém não como uma envoltura encarceradora, mas de modo que ali o reunido fique translúcido e transluminado, liberando-o assim para seu ser próprio.” Heidegger, Martin – *De Camino al Habla*, Odós, Barcelona, 1987, p. 35.
2. Para os gregos o esquecimento ocultava o ser, por isso, usavam a palavra *alétheia* para designar “verdade”. *Lethes* é o esquecimento; *alétheia* é o des-esquecimento, o des-velamento do ser. A verdade revela o ser.
3. Quiles, Ismael – *Antropologia Filosófica In-Sistencial*, Ediciones Depalma, Buenos Aires, 1983, p. 106.
4. Heidegger – idem, p. 35.
5. Para Kant, os conceitos desprovidos de intuição eram conceitos ociosos, vale dizer, conceitos inoperantes.
6. Heidegger, M. – citado in *À Escuta do Silêncio*, Thafs Curi Beaini, Cortez Editora, São Paulo, 1981, p. 25.
7. Heidegger diria: “Esquecidos do ser”.
8. Rilke, Rainer Maria – *Elegias de Duíno*, 4ª edição, Editora Globo, sem ano, p. 3.
9. Quiles, Ismael – idem, p. 149.
10. Paz, Octávio – *O Arco e a Lira*, 2ª edição, Editora Nova Fronteira, Rio de Janeiro, 1982, p. 23.
11. Quiles, Ismael – *Filosofar y Vivir* – Espasa-Calpe, Buenos Aires, 1948, p. 79.
12. Quiles, Ismael – *Antropologia Filosófica In-Sistencial*, Ediciones Depalma, Buenos Aires, 1983, p. XII.
13. Kierkegaard, Soren – *O Desespero Humano*, Livraria Tavares Martins, Porto, 1979, p. 35.
14. Quiles, Ismael – idem, pp. 261 e 262.
15. Quiles, Ismael – idem, pp. 51 e 52.
16. Abbagnano, Nicola – *Dicionário de Filosofia*, Editora Mestre Jou, São Paulo, 1970, p. 186.
17. Paz, Octávio – idem, p. 161.
18. Quiles, Ismael – idem, pp. 101 e 102.
19. Quiles, Ismael – idem, p. 103.
20. Quiles, Ismael – idem, pp. 125 e 126.
21. Quiles, Ismael – idem, p. 129.



GANDHI, A ÉTICA E O DIREITO

“NÓS SOMOS APENAS NA MEDIDA EM QUE SOMOS VERDADEIROS.”

Gandhi

Gandhi, o filme de Richard Attenborough, provocou uma nova onda de interesse a respeito da vida e idéias deste indiano, considerado por alguns um político entre os santos e, por outros, um santo entre os políticos. É interessante observar que Gandhi foi um advogado ativo e até bem conceituado, por aproximadamente vinte anos, na África do Sul, antes de regressar à Índia e se tornar o *Mahatma*¹, tendo também, durante intervalos regulares, no decorrer de sua vida, passado pela experiência de enfrentar sob outro ângulo, isto é, como réu, o sistema criminal judiciário.

Gandhi chamou de *satyagraha* ao seu método de luta e de resolução de conflitos. Para ele o termo sempre significou muito mais do que as várias interpre-

tações que lhe foram dadas, como: “resistência pacífica”, “resistência não-violenta”, “ação não-violenta” e até mesmo “militância não-violenta”. A palavra *satyagraha* provém da combinação de duas palavras sânscritas: *sat* (verdade) e *agraha* (firmeza). Seu significado é, na verdade, “descoberta da verdade e trabalho contínuo para alcançá-la”, através dos quais o antagonista seria convertido em amigo. Em outras palavras, o *satyagraha* não é praticado contra ninguém; é, sim, realizado com alguém.

Como é possível, a um advogado, aplicar tal pensamento dialético a casos criminais? A resposta a essa pergunta é a razão do presente trabalho. A chave está na própria vida de Gandhi, que declara: “Minha vida é minha mensagem”.²

Satyagraha e Verdade

A essência de *satyagraha*, conforme indica a etimologia da palavra, é a Verdade. Porém, para Gandhi, a noção de Verdade assume proporções maiores – é a razão única da existência; buscar a Verdade é buscar Deus.³ Gandhi terminou por chegar “à conclusão de que, para mim, Deus é Verdade. Porém, há dois anos, fui mais além e concluí que a Verdade é Deus. Veremos a sutil distinção entre as duas afirmações...”⁴

Gandhi explica em uma carta de caráter pessoal a natureza metafísica dessa relação entre “Verdade” e “Deus”:

“Ao afirmarmos que ‘Deus é Verdade’, certamente não estamos afirmando que Ele seja ‘igual a’ nem tampouco que

seja 'verdadeiro'. A Verdade não é um mero atributo de Deus; Ele é a Verdade. Deus não é nada se não for a Verdade. Verdade em sânscrito é *sat*. *Sat* quer dizer Ser. Deus É, nada mais É. Quanto mais verdadeiros somos, mais próximos estamos de Deus. Nós **somos** apenas na medida em que somos verdadeiros."⁵

Iyer, autor daquele que talvez seja o melhor livro sobre o pensamento de Gandhi, resume a posição deste quanto à relação do homem com a Verdade, nesta paráfrase de algumas citações gandhianas:

"Uma vez que a Verdade é a essência da moralidade, o homem é um agente moral apenas na medida em que busca e abraça a Verdade. Seguir a Verdade não significa simplesmente abster-se de mentir ou estar convicto de que a honestidade é, a longo prazo, a melhor política, e sim viver segundo as leis da Verdade, custe o que custar. Devemos dizer **não** quando isso se impõe, não importa quais venham a ser as conseqüências. Aquele que ignora essa lei não sabe o que é dizer a Verdade ou o que ela significa; é tal qual uma moeda falsa e sem nenhum valor, pois abdicou de seu papel, de sua condição de ser moral. A devoção à Verdade é a única razão da existência humana, e somente ela pode nos sustentar. É impossível a observância de qualquer princípio sem a Verdade."⁶

A Verdade é o fim e a não-violência, segundo Gandhi, é o meio necessário – e único – para a sua realização. Diz que a violência surge da ignorância e da mentira, ao passo que a Verdade emana da não-violência:

"... sem *ahimsa* (não-violência) não é possível buscar ou encontrar a Verdade. *Ahimsa* e Verdade estão tão entrelaçados que é praticamente impossível desamaranhá-los e separá-los. São como as duas faces de uma mesma moeda, ou melhor, de um disco metálico que não recebeu nenhuma cunhagem. Quem pode dizer qual é o verso e o reverso? No entanto, o *ahimsa* é o meio, e a Verdade, o fim. Os meios, para que sejam meios, devem estar sempre ao nosso alcance; portanto, o *ahimsa* é nossa obrigação máxima. Se cuidarmos dos meios, estaremos aptos a alcançar o fim, cedo ou tarde."⁷

Gandhi não era monoteísta; não acreditava em um Deus pessoal. Apesar

dos elementos devocionais de seu credo, Gandhi era, em essência, monista; para ele Deus era uma realidade impessoal, presente em tudo. ("Creio na unidade essencial do homem e de tudo que vive.")⁸

Essa realidade é a Verdade Absoluta; Gandhi chamou de verdade relativa todas as descobertas feitas no caminho da compreensão da primeira: "Enquanto não tiver compreendido a Verdade Absoluta, devo me ater à verdade relativa tal como a concebo, pois esta deve ser, nesse ínterim, meu farol, meu escudo, minha proteção."⁹

A busca da Verdade, fundamentada na não-violência, é basilar para o estilo de vida que Gandhi considerava digno de ser vivido, e nos leva à compreensão mais honesta da natureza humana ou, mais precisamente, como diz Erikson, "à etapa em que o homem perceberá seus semelhantes como pertencentes à espécie humana; tal percepção é nossa única oportunidade de transcender o que somos".¹⁰ Temos o dever de viver de acordo com a Verdade, tal como a concebemos no momento.¹¹ Esse supremo chamado da "Voz da Consciência" deve ser obedecido a qualquer custo, porque tal "obediência é a lei de nosso Ser."¹²

Se a falsidade, mesmo sob sua forma mais imediata e óbvia, que é a mentira¹³, é freqüentemente nociva, isso não se restringe apenas ao sentido existencial que acabamos de discutir. Bok nos diz que a mentira prejudica os próprios mentirosos e gera desuniões sociais, ao afetar o nível geral de confiança – gerando efeitos cumulativos e dificilmente anuláveis.¹⁴ O mal que a mentira pode causar a um indivíduo não consiste apenas no medo deste de que suas mentiras sejam descobertas, o que resultaria na alteração de suas relações. A mentira pode alterar até mesmo a concepção do mentiroso sobre sua própria integridade; a necessidade de esconder uma inverdade com outra pode destruir-lhe as defesas psicológicas contra a mentira, ocasionando o decréscimo de seus padrões morais.¹⁵

Um advogado pode sentir a necessidade de "moldar" a verdade para ganhar uma causa. Porém, mesmo o menos filosófico dos advogados, se não estiver embrutecido moralmente pela técnica forense, não pode deixar de constatar o ce-

ticismo sob o qual sua profissão e o sistema legal são encarados em nossa sociedade.

A mentira é freqüentemente justificada em um ou dois aspectos – ambos completamente rejeitados pela idéia gandhiana da Verdade. Sob o primeiro aspecto, diz ele: "Falsas noções de propriedade e o medo de ferir suscetibilidades fazem com que as pessoas nem sempre digam o que pensam e terminem por conviver com a hipocrisia. Contudo, para que a não-violência de pensamento se torne realidade em indivíduos, sociedades e nações, a Verdade tem que ser dita, não importa quão áspera ou impopular possa ser no momento."¹⁶

O segundo aspecto é mais pertinente ao caso dos advogados que, no trato com os adversários, acreditam que, ao menos nesse nível, os meios justificam os fins. Acha que as mentiras podem contribuir para a vitória numa situação conflituosa e, de qualquer forma, os adversários "devem receber o tratamento a que fazem jus por seu comportamento", além de, por suas ações, perderem, muitas vezes, "o direito comum de serem tratados com justiça".¹⁷ *Satyagraha*, sendo a busca da Verdade, rejeita tais justificativas. Seu método de não-violência insiste em que os *satyagrahis*¹⁸ "devem agigantar seus próprios erros e minimizar os alheios".¹⁹

Evitar Julgamentos

Certamente será difícil concretizar essa idéia em um tribunal e a própria intenção de unir Verdade e controvérsias legais soará estranha a muitos ouvidos céticos. Tal como o *satyagraha*, os tribunais pretendem solucionar conflitos e chegar à "Verdade". Contudo, o método gandhiano para resolver conflitos vê num

**GANDHI,
A ÉTICA
E O DIREITO**



caso jurídico levado aos tribunais o fracasso das partes interessadas em pôr um fim ao litígio, tornando-se os amigos que deveriam ser. O tribunal geralmente impede que a dialética de Gandhi tenha lugar entre os adversários. Embora seja uma redundância, é preciso reconhecer que os indivíduos quase sempre não têm outra escolha a não ser recorrer à polícia ou a um advogado, porque não confiam no outro litigante e/ou porque se sentem incapazes de conduzir seus próprios negócios. Mesmo quando uma ação de direito civil está nas mãos de um advogado é possível chegar-se a um acordo sem que ocorra uma sentença judicial propriamente dita, mas dificilmente uma das partes levará em conta o ponto de vista da outra, submetendo-se a um processo de "conversão" que eliminaria a origem de possíveis desentendimentos futuros e a necessidade de litígio posterior.²⁰

Gandhi acredita na possibilidade de evitar os tribunais e no diálogo como solução. Considerava ser papel do advogado iniciar esse processo:

"Aprendi a verdadeira prática da lei, a descobrir o melhor da natureza humana e a penetrar nos corações dos homens. Percebi que o verdadeiro papel de um advogado é unir as partes, cindidas e dissociadas. Foi uma lição tão indelevelmente marcada em mim que despendi grande parte de meu tempo, durante os vinte anos de minha atuação como advogado, em promover acordos pessoais nas centenas de casos em que trabalhei. Não perdi nada com isso, nem mesmo dinheiro – e, certamente, não perdi minha alma."²¹

Este método levanta, com certeza, alguns problemas de ordem prática. Não é considerado ético, por exemplo, a bem dos interesses das duas partes, que um mesmo advogado atue por ambas. Se o fizesse seria como se o processo tivesse sido eliminado. Isso nos leva à proposta de que os tribunais deveriam ser evitados, sempre que possível, pois a satisfação para ambas as partes pode não resultar sempre da derrota de uma delas. Pode-se evitar a contratação de terceiros, coisa que, sem dúvida, significa a negação das habilidades individuais. Experimentar-se-ia, assim, a satisfação de solucionar desentendimentos e problemas – o que requer tolerância, paciência e compreensão,



Gandhi, frente ao seu escritório de advocacia.

evitando-se os tribunais, sempre que possível. Na realidade, somente os envolvidos no conflito podem exercer a dialética da qual a justiça emerge, e a justiça apenas pode emergir através desse processo.

No entanto, podem apresentar-se situações que suscitem a criatividade de um advogado que se dispuser a enfrentá-las e a correr alguns riscos profissionais para tentar uma solução definitiva da questão que atenda a ambas as partes. Gandhi vê os advogados mais como mediadores que como profissionais que conduzem negociações legais.

Para a solução bilateral de um conflito, sem que seja necessário levá-lo a

corte, é preciso que ao menos uma das partes envolvidas encare o tribunal como o fracasso da comunicação humana (ou, é claro, que o advogado dê maior ênfase às negociações que à sua própria atuação frente à corte), ou, melhor ainda, que seja estabelecido um fórum alternativo.

A primeira tentativa de se instaurar um sistema que evitasse as decisões judiciais, possibilitando aos litigante certo controle sobre os resultados de causas civis, dentro do espírito gandhiano, realizou-se na Austrália através dos "centros de justiça comunitários".

Esses centros "assistem às partes interessadas, para que possam assumir

compromissos, e rever os procedimentos recíprocos²² com a ajuda de um mediador. Cabe a este “contribuir para que as próprias partes encontrem a solução da questão”.²³ O mediador não tem poder para coagi-las a um acordo, “mas deve confiar na solução dos querelantes, que também devem acreditar ser de seu próprio interesse tentar uma solução conciliatória”.²⁴ O resultado almejado é mais uma conciliação entre as partes que a “reversão” pretendida pelo *satyagraha*, porém, aproxima-se mais do ideal de Gandhi do que qualquer outro resultado ensejado por nosso sistema legal.

A Inevitabilidade dos Julgamentos

Ainda que se recorra muito aos centros de justiça comunitários, sempre haverá grande número de casos que, por sua própria natureza, terão que ser resolvidos no tribunal. Um exemplo simples e característico se dá quando o conflito ocorre entre um indivíduo e o Estado, sob a forma de processo criminal. Vários conflitos originam-se em pequenas disputas entre vizinhos, amigos ou parentes, que extrapolam as proporções iniciais, acabando por exigir a intervenção da polícia, seja esta solicitada ou não. Outro exemplo é quando um indivíduo infringe o código penal, sendo processado por isso. Em nosso sistema penal tão competitivo, em tais causas as partes geralmente não se confrontam no tribunal. Frequentemente são contratados ou designados advogados para conduzir e resolver o caso por procuração. No caso de questões criminais nas quais o réu não é representado – e em nossas varas de primeira instância isso acontece na maioria dos casos –, frequentemente o réu se vê impotente para manejar o andamento do feito. Nos casos onde dois advogados, ou um advogado e um promotor público, se enfrentam, não existe neles a preocupação de um convencer o outro, nem há animosidade mútua – na realidade, podem até ser bons amigos. Estão realizando um trabalho – para eles o conflito é mais a execução das passagens de uma partitura, do que, propriamente, realidade.

Embora o conflito possa ser uma espécie de desempenho teatral por parte dos advogados (quando não de seus clientes), ainda assim há regras que pretendem assegurar que os procedimentos legais levem em conta a importância da verdade. De certo modo, nosso código de ética legal, vago e ambíguo, tenta assegurar isso, porém, reconhecidamente, ele é com mais frequência infringido que observado.

O Papel do Advogado

O papel do advogado é da maior importância nas questões levadas ao tribunal. A maneira como se conduz durante um julgamento depende da natureza do caso, da espécie de tribunal, da personalidade do juiz, de sua interpretação do código de ética legal, de sua consideração pelo cliente, da preocupação com a própria imagem e do grau de ceticismo com que encara o procedimento de seu adversário. Em resumo, depende da importância que atribui aos meios e aos fins.

Discussões sobre a ética dos advogados existem desde que estes começaram a atuar nos tribunais. Neste aspecto, portanto, temos um exemplo vivo de como poderia aplicar-se o método gandhiano – afinal, Gandhi foi um advogado ativo (e muito bem sucedido) por um período ininterrupto de quase vinte anos, antes de dedicar todo o seu tempo aos interesses da nação e da comunidade.

Gandhi começou a ponderar os problemas da ética legal bem cedo: “Quando estudante, aprendi que a profissão de advogado destinava-se aos mentirosos. Mas não me deixei influenciar, pois não tinha intenção de ganhar dinheiro nem fama através da mentira.”²⁵

Era também bastante cético quanto à eficácia do sistema legal como um todo, afirmando:

“... aqueles que frequentam os tribunais – mesmo o melhor deles –, são testemunhas de que dentro deles a atmosfera é fétida. Testemunhas que cometem perjúrio enfileiram-se de ambos os lados, prontas a vender as próprias almas por dinheiro ou amizade.”²⁶

No entanto, Gandhi continuou a advogar nos tribunais sem fazer concessões, continuando a ser um membro muito respeitado da atividade forense.²⁷ Analisando esse aspecto sob o ponto de vista gandhiano, devemos lembrar-nos de que há outros ideais fundamentais, além da Verdade, que também são importantes. São ideais como, por exemplo, a liberdade individual e a dignidade, que nem sempre se mesclam com facilidade a uma preferência simplista pela verdade – embora não sejam, falando genericamente, incompatíveis com ela.

Shridharani questiona o fato de Gandhi ter ou não violado o conceito anglo-saxão de jurisprudência que estabelece que os interesses do cliente devem ser protegidos, para “estimular sua caminhada pessoal em direção à dignidade”. Conclui que qualquer que seja “a resposta dos advogados, Gandhi se recusou terminantemente a dividir a vida em compartimentos, insistindo em que os princípios morais deveriam ser aplicáveis a todos os homens, em todos os momentos e situações”.²⁸ A visão gandhiana do papel do advogado responde à necessidade de honestidade e à luta pela Verdade, com as quais o advogado manterá a própria integridade e o cliente preservará sua dignidade.

a) **O dever para com o cliente e o tribunal:** O profissional da área legal deve, ao tratar com seus clientes, ater-se a certos padrões éticos. No entanto, estes não são muito claros ou definidos, dando margem a interpretações diferentes por parte dos advogados. A eles compete a melhor conduta possível não apenas para com os clientes, mas também para com a profissão e, é claro, para com o tribunal.²⁹ Se conduzido como se deve, o julgamento é uma busca da Verdade. A esse respeito, Lord Denning declarou, por ocasião de um importante caso legal, que



GANDHI,
A ÉTICA
E O DIREITO

o advogado "... tem um dever primordial para com o tribunal. É um erro supor que seja o porta-voz de seu cliente, devendo dizer o que este quiser que diga, isto é, que se faça um instrumento de sua vontade. O advogado não é nenhuma destas coisas. Deve obediência a uma causa maior: a causa da Verdade e da Justiça. Não deve omitir ou distorcer os fatos. Não deve propositalmente ocultar a verdade."³⁰

Mesmo assim, esta proposição não nos orienta muito nessa área imensamente complicada. Alguns escritores chegam ao ponto de questionar a validade de afirmações como a que citamos acima, afirmando que "o dever profissional do advogado pode muito bem consistir em aconselhar seu cliente a encobrir a verdade."³¹ O autor dessa afirmação, que é o Professor Monroe Freedman (natural dos EE.UU.), é considerado um expoente em ética legal.³²

Conhecido como o "advogado dos advogados" por ter defendido colegas em questões que envolveram responsabilidade profissional, Freedman cita, aprovando-o, Harlan, ministro do Supremo Tribunal americano, que afirma: "no cumprimento de suas responsabilidades profissionais", um advogado "pode, por necessidade, tornar-se um obstáculo à descoberta da verdade".³³ Ao ser perguntado se é correto ou não para um advogado de defesa apresentar uma testemunha perjura, Freedman argumenta que "a resposta instintiva será negativa. Contudo, ao ser analisada, fica evidente que a questão, por ser excessivamente complexa, nos leva à perplexidade. Pessoalmente minha resposta é afirmativa."

É desnecessário dizer que Gandhi opunha-se totalmente a esse ponto de vista:

"Notei que ao exercer sua profissão, seja na Inglaterra, na África do Sul, ou em quase toda a parte, o advogado, consciente ou inconscientemente, é levado a falsear a verdade em nome do interesse de seu cliente. Certo eminente causídico chegou a dizer que pode ser dever de um advogado defender um cliente que ele saiba ser culpado. Não concordo com isso."³⁵

É claro que aqui Gandhi levanta a questão de como, em muitos casos, depois

*I claim that even now, in
though the social structure
is not based on a conscious
acceptance of non-violence,
all the world over mankind
+ men retain their possessions
lives in the sufferance
of one another. If they had
not ^{done so} only the fewest and
the most ferocious would
have survived. But such
is not the case. Families
are bound together by
ties of love + so are groups
in the so-called
civilised society
called nations. Only they
do not recognise the supre-
macy of the law of non-
violence.*

Carta de Gandhi, manuscrita, onde enfatiza a não-violência como instrumento do desenvolvimento social e como meio de preservar a paz entre os homens.

de uma confissão do cliente, tenha o advogado a certeza de que ele seja de fato culpado. Gandhi está certo ao afirmar que "o dever de um advogado é sempre apresentar aos juízes a verdade e ajudá-los a chegar a ela; jamais consistiria em provar que o culpado é inocente".³⁶ No entanto, isso deve ser feito de tal modo que a dignidade do réu seja preservada e que ele receba um julgamento justo. Aqui, nos deparamos com um dos maiores dilemas sob esse aspecto: até que ponto um advogado de defesa ou outro representante legal de um cliente pode arvorar-se em julgador em um sistema competitivo?

Freedman cita um professor da Universidade de Havana que afirma: "o primeiro encargo de um advogado revolucionário não é afirmar que seu cliente é inocente mas sim determinar se ele é, na realidade, culpado; se for, deverá, então, buscar a sanção que melhor lhe possibilite a reabilitação".³⁷ Por outro lado, em um

caso de muita repercussão ocorrido na Inglaterra, chegou-se à conclusão de que se o advogado apenas suspeitar que as declarações de uma testemunha são falsas, sem ter como prová-lo, cabe à corte e não ao causídico estabelecer a confiabilidade do testemunho.³⁸

Uma decisão unânime da Suprema Corte da Austrália não apenas endossa não ser incorreto um advogado defender uma pessoa que ele saiba ser culpada, mas ainda afirma que é seu dever "apresentar argumentos racionais tais que acabem por favorecer a completa absolvição".³⁹ Os juízes deste caso assinalaram que:

"O réu tem direito, sob o ponto de vista legal, seja culpado ou não, a ser absolvido de qualquer acusação se as provas não lhe estabelecerem a culpa, não cabendo ao advogado abandonar sua defesa, privando-o assim dos benefícios de uma argumentação racional, se pertinente ao caso apresentado."⁴⁰

Na prática, torna-se difícil conciliar a ampla interpretação que tal declaração possibilita com a de outras autoridades que, por exemplo, afirmam que o advogado não só deve abster-se de fazer com que qualquer testemunha preste depoimentos menos corretos, como também não deve permitir à testemunha um depoimento cuja inverdade ele próprio conheça.

"A franqueza deveria ser um dos principais atributos de um advogado. É seu dever não sonegar ao tribunal qualquer informação, e em circunstância alguma deve enganar a corte declarando ocorrências não verdadeiras, iludir o juiz quanto à realidade factual, ou, ainda, permitir intencionalmente, ao seu cliente, falsidade para com a corte."⁴¹

b) **O dever de aceitar causas:** Em nosso sistema judiciário, um advogado de defesa tem o dever irrecusável de aceitar qualquer causa que lhe chegue via promotor público e, depois de estabelecidos os honorários adequados, descarta-se a possibilidade de ocorrerem conflitos de interesse ou desacordos nos casos. "A regra é baseada no princípio fundamental de que, se fosse permitido aos advogados escolher seus clientes, um indivíduo poderia ser privado de assistência legal, se sua causa fosse impopular."⁴²

Escritores especializados em ética legal salientam que, se determinado caso desagrade ao advogado "por sua natureza, pelo caráter político ou moral do cliente, ou por sua posição social, isso não se constitui em razão suficiente para justificar a recusa."⁴³ Contudo, aceita-se que se "um advogado acredita honestamente que suas opiniões e sentimentos o incapacitem a promover a justiça no caso em pauta, a situação pode tornar-se difícil".⁴⁴

Deveria ser permitido a um advogado abandonar uma causa por motivos éticos, no caso de ter sido enganado pelo seu cliente? Esta é uma questão importante e aparentemente sem resposta. Distingue-se ocasionalmente entre casos onde a confissão foi feita ao advogado antes do processo, e casos em que esta ocorre durante a definição do caso. Heymansson e Gifford citam uma decisão judicial inglesa segundo a qual, no primeiro caso, "é desaconselhável que o advogado assumira a

defesa, porque certamente teria sérios embaraços para conduzir a causa".⁴⁵ Como exemplo de um ponto de vista oposto citam o Conselho Jurídico de Vitória: "Se o acusado deseja simplesmente provocar uma manifestação do Estado e não cair em contradição com uma confissão, não há como ocorrerem problemas".⁴⁶ O Conselho Jurídico conclui que "mesmo ante o tribunal, certas circunstâncias podem fazer com que o advogado não possa retirar-se sem comprometer seriamente a situação do acusado".⁴⁷

Há muito mais, obviamente, a ser dito em favor de que os advogados não se ponham a escolher clientes, e sim que os aceitem à medida que lhes cheguem — muito embora na prática este dever ético seja freqüentemente ignorado. O advogado gandhiano defronta-se com alguns problemas quanto a isso. É o cliente que controla as próprias alegações; pode ter confessado sua culpa ao advogado, persistindo ao mesmo tempo na alegação de que não é culpado. Como salienta Sawyer, essa alegação não equivale, de maneira alguma, a uma declaração de inocência do acusado, significando simplesmente que a acusação deve provar-lhe a culpa. Pode ser apresentada mesmo que tanto o réu quanto seu advogado saibam que a culpa existe. A propósito, lembremos o que diz Holroyd Pearce, L. J.:

"Seria um erro permitir que uma das partes, após ter, deliberadamente, enganado o tribunal quanto às provas materiais, tendo provavelmente com isso influenciado a decisão do julgamento a seu favor, seja beneficiada com a manutenção de um resultado injustamente obtido... além disso, permitir que o vencedor desfrute vantagens tão indevidamente conseguidas seria um estímulo a esse tipo de comportamento, causando um mal ainda maior do que a proliferação de julgamentos."⁴⁹

Em tais situações, um advogado que quisesse conduzir o caso à maneira gandhiana teria provavelmente que abandoná-lo — mesmo que tal atitude comprometesse a posição do acusado.

Quando a confissão é feita no decorrer do processo, a situação é ainda mais difícil, pois a retirada do advogado evidentemente prejudicaria a defesa. Heymansson e Gifford aludem ao possível

dilema estabelecido pela formulação de duas propostas de conduta que seriam mutuamente excludentes. Primeiro, seria "inteiramente incorreto permitir que o acusado ou qualquer uma de suas testemunhas cometessem perjúrio, e fundamentar nisso um processo, ou tentar lançar suspeitas sobre outra pessoa".⁵⁰ Em segundo lugar, dizem eles que um advogado jamais deve "abandonar o caso e... deve evitar tanto quanto possível que o cliente seja preso, a não ser que um tribunal competente e suficientes provas legais estabeleçam que tenha que ser submetido à prisão, como consequência do delito pelo qual está sendo processado".⁵¹

Não há registro do envolvimento de Gandhi num caso criminal no qual tenha tido conhecimento da culpa de seu cliente. No entanto, descobriu a desonestidade de um cliente numa causa civil — e devemos lembrar que diferentes considerações podem ser suscitadas nos dois tipos de causas — porém, tudo indica que em tal situação Gandhi faria mais do que simplesmente abandoná-la:

"Descobri que meu cliente havia me enganado. Eu o vi totalmente arrasado no banco dos réus. Então, sem apresentar nenhum argumento, pedi ao juiz que encerrasse o caso. O advogado de acusação ficou atônito e o juiz, muito satisfeito. Repreendi meu cliente por ter me apresentado uma causa falsa. Ele sabia que eu nunca aceitava causas dessa espécie... De qualquer modo, minha conduta não prejudicou meu trabalho profissional: na verdade, tornou-o mais fácil."⁵²

c) **A questão da Verdade:** A Câmara dos Lordes inglesa afirma claramente que "o dever de um advogado para com o tribunal diz respeito à maneira como ele se conduz tanto ativa como passivamente. Não deve permitir que o tribunal seja enganado em assuntos legais em virtude da omissão de seu adversário."⁵³

GANDHI,
A ÉTICA
E O DIREITO



Muitos problemas ocorrem quando a questão é a omissão de fatos mais do que de leis. É dever do advogado expor ao tribunal **todas** as leis pertinentes ao processo. Ele não apenas deve expor os fatos com **exatidão** total, mas revelar todo e qualquer fato relevante. Lord Esher, M. R., chegou a declarar, por ocasião de um caso recente:

“Não cabe a um solicitador, a um advogado, auxiliar seu adversário. Se souber que uma testemunha pode favorecer seu adversário e vir a prejudicar sua causa, não lhe cabe informar disso o oponente, ou estaria traindo seu cliente.”⁵⁴

Gandhi insiste em que nesses casos não deve haver nenhuma omissão, inclusive de fatos – mesmo que com isso o cliente venha a ser prejudicado, ou ainda que se trate de fatos que dificilmente viriam a ser descobertos pelo adversário. Uma de suas primeiras causas na África do Sul é um bom exemplo disso. Naquela ocasião, em que Gandhi era advogado-assistente, seu cliente ganhou a causa. No entanto, ocorreu durante o processo um pequeno erro nos cálculos, beneficiando o cliente assistido por Gandhi. Não tinha dimensões cruciais, e, quando o advogado responsável pelo caso tomou conhecimento do equívoco, decidiu que não lhe cabia admiti-lo porque “não é mister de nenhum advogado admitir coisa alguma que contrarie os interesses de seu cliente”. Acreditava que se o erro fosse admitido, a sentença poderia ser anulada. Não poderia correr esse risco, porque implicaria em maiores despesas para seu cliente, com a realização de um novo julgamento, que poderia resultar na anulação da primeira sentença. Gandhi discordou totalmente desse raciocínio pragmático e, embora o outro advogado se recusasse a participar, convenceu o cliente de que era seu dever revelar o engano. O próprio Gandhi conduziu a causa e convenceu os juízes de que a discrepância se devia a um erro. Quando o advogado adversário tentou tirar vantagem da situação, o juiz questionou o que teria acontecido se Gandhi não tivesse admitido a falha. A parte contrária foi forçada a admitir que o contador era um profissional honesto e competente que cometera um erro humano. A sentença foi mantida, retificando-se o engano. Não foi aberto novo julgamento.⁵⁵

Parte dos conflitos levados à cena em nosso sistema judicial competitivo envolve o descrédito das testemunhas adversárias, a omissão das fragilidades dos testemunhos favoráveis ao cliente e a apresentação deste de forma a maximizar o valor probante de seu depoimento. É mais freqüente que os advogados tentem vencer uma batalha, em vez de auxiliarem a corte a descobrir a verdade.

Freedman “surpreende-se ao descobrir como é comum a idéia de que é incorreto um advogado preparar ou instruir uma testemunha antes do julgamento”.⁵⁸ Argumenta que:

“Por um lado, sabemos que, dizendo ao cliente que determinado fato é importante e por que é importante, podemos estar induzindo-o a ‘lembrar-se’ de um fato que pode até mesmo não ter acontecido. Por outro, ocorrências importantes podem ser omitidas se deixarmos de estimular, tanto quanto possível, a memória do cliente.”⁵⁷

Além disso, Freedman afirma que um advogado tem o dever de fazer com que seu cliente lhe conte toda a história, assumindo, nesse processo de trazer a verdade à tona, “uma atitude cética, dando-lhe conselhos legais que possam auxiliar no acesso a informações que o próprio cliente, consciente ou inconscientemente, possa não estar prestando”.⁵⁸ Na realidade, Freedman alega que “existem situações nas quais pode ser correto para o advogado dar ao cliente orientação legal mesmo que tenha razões para acreditar que isso possa induzi-lo a cometer perjúrio”.⁵⁹

Infelizmente, Gandhi tem pouco a dizer sobre este assunto. Possivelmente, no entanto, ele explicaria a seu cliente sua situação legal, estabelecendo a condição de que, se este o enganasse, com o intuito de ajustar os fatos às leis, poderia esperar o mesmo tratamento recebido pelo último cliente que se utilizara dessas táticas. Por certo Gandhi jamais encorajou um cliente (nem Freedman, provavelmente) a mentir, e nem mesmo parece que tenha jamais instruído algum deles, visando obter o máximo, em termos de resultado, de seu depoimento: “Muitas vezes, sabia que meus adversários tinham instruído suas testemunhas e que se eu apenas encorajasse meu cliente ou sua testemunha a

mentir, poderíamos ganhar a causa. Mas sempre resisti à tentação.”⁶⁰

Quando se interroga uma testemunha da parte contrária que presta seu depoimento correta e sinceramente, é possível fazer com que ela pareça estar equivocada ou mentindo. Freedman afirma categoricamente que um advogado tem o dever de fazer todo o possível pelo cliente, sem considerar as conseqüências.⁶¹ Gandhi provavelmente esperaria que um advogado observasse padrões éticos que desautorizam que o interrogatório de uma testemunha objetive desacreditá-la ou desprestigiar-la. Sem dúvida, seguiria esta regra:

“Se um cliente pedir a seu advogado que adote certos métodos que embora, legais, venham a atingir desnecessariamente o oponente, satisfazendo assim a hostilidade e a determinação de prejudicar o adversário, que movem seu cliente, o causídico, tendo conhecimento de tal coisa, estaria agindo incorreta e injustamente, mesmo que o fizesse em obediência a instruções.”⁶²

Conclusão

Advogados que nem sempre se prendem estreitamente à verdade podem, freqüente e sinceramente, “acreditar que manipulam os fatos para mostrar um quadro ‘mais fiel’”.⁶³ Podem, também, convencer-se de que, em nosso sistema competitivo, se ambas as partes apresentarem o caso com a maior veemência possível, a verdade emergirá mais facilmente da controvérsia. Bok salienta que não só ainda não se comprovou empiricamente que o perjúrio pode ser um mecanismo para se chegar à verdade, mas que pode também levar ao que poderíamos chamar de brutalização moral.⁶⁴

“... se se permitirem certas mentiras no tribunal, para resguardar o cliente, por que outras não seriam permitidas? Se cabe única e exclusivamente ao advogado julgar o que seria uma mentira aceitável, que critério é o seu? Não sofrerá certa pressão para que permita outras mentiras, que também pretenderiam resguardar o cliente? Se os advogados tomarem como hábito aceitar certas mentiras, de que ma-

neira isso lhes afetará a integridade em outros aspectos?"⁶⁵

Considerando o aspecto da brutalização moral, deveríamos também lembrar que "a culpabilidade do cliente, por quem o advogado, à guisa de colaboração, chega ao perjúrio, não é uma questão que se restringe apenas à pessoa que ele quer resguardar"⁶⁶, mas também solapa a fé pública no sistema legal como um todo. Gandhi não acreditava que a Verdade Absoluta pudesse ser alcançada nesta vida, mas que a verdade relativa, que é um passo em direção à primeira, sim. Tanto um sistema legal como um indivíduo dedicado não conseguem atingir o ideal, mas, tal como esse indivíduo, seria possível ao sistema ater-se à verdade relativa sob a forma de veracidade. Que é um sistema possível, o próprio Gandhi o demonstrou, não abandonando a busca persistente da Verdade ao longo de sua extensa carreira. Nem por isso viu-se desprovido de dinheiro, clientes ou respeito.

THOMAS WEBER

Este artigo foi publicado em inglês no *Gandhi Marg - Journal of the Gandhi Peace Foundation*, nº 82, janeiro 1986, Nova Delhi, Índia. Tradução de Adriana De Cesare Testa.

NOTAS

- 1 - *Mahatma* significa, literalmente, "grande alma".
- 2 - Citado em D.G. Tendulkar, *Mahatma: Life of Mohandas Karamchand Gandhi* (edição revisada), Divisão de Publicações do Ministério de Informações e Telecomunicações, Governo da Índia, 1961, volume 8, p. 111.
- 3 - *Harijan*, 21 de setembro de 1934.
- 4 - *Young India*, 31 de dezembro de 1931.
- 5 - Carta para P. G. Mathew datada em 9 de julho de 1932; em *The Collected Works of Mahatma Gandhi*, Divisão de Publicações do Governo da Índia, Nova Delhi, 1958-1984, volume 50, p. 175.
- 6 - Raghavan Iyer, *The Moral and Political Thought of Mahatma Gandhi*, Oxford University Press, Nova Iorque, 1973, p. 157.
- 7 - M. K. Gandhi, *From Yeravda Mandir*, Navajivan, Ahmedabad, 1932, p. 6.

- 8 - *Young India*, 4 de dezembro de 1924.
- 9 - M. K. Gandhi, *An Autobiography: The Story of My Experiments with Truth*, Jonathan Cape, Londres, 1966, p. XIII.
- 10 - E. H. Erikson, *Gandhi's Truth: On the Origins of Militant Non-violence*, Norton, Nova Iorque, 1969, p. 413.
- 10 - E. H. Erikson, *Gandhi's Truth: On the Origins of Militant Non-violence*, Norton, Nova Iorque, 1969, p. 413.
- 11 - *Harijan*, 24 de novembro de 1933.
- 12 - Citado em M. K. Gandhi, *God is Truth*
- 12 - Citado em M. K. Gandhi, *God is Truth*, A. T. Hingorani (editor), Bharatiya Vidya Bhavan, Bombaim, 1971, pp. 33-34.
- 13 - Sendo sub-espécies de comunicações intencionalmente enganosas e que são afirmadas, ver S. Bok, *Lying: Moral Choice in Public and Private Life*, Pantheon, Nova Iorque, 1978, p. 13.
- 14 - *Ib.*, p. 24.
- 15 - *Ib.*, pp. 24-25.
- 16 - *Harijan*, 19 de dezembro de 1936.
- 17 - Bok, op. cit., pp. 135-136.
- 18 - Aquele que pratica *satyagraha*.
- 19 - Citado em B. Bhattacharyya, *Evolution of the Political Philosophy of Gandhi*, Calcutta Book House, Calcutá, 1969, p. 295.
- 20 - Devemos mencionar que de muitas disputas legais não resultam problemas futuros. De qualquer forma, "A transformação do coração", segundo Gandhi, "não pode ser provocada pela lei, e sim, por uma conversão de natureza interior. Quando é alcançada não há mais necessidade de leis compulsivas." Citado em N. K. Bose, *My Days with Gandhi*, Orient Longman, Nova Delhi, 1971, p. 144.
- 21 - Gandhi, *An Autobiography*, op. cit., p. 112.
- 22 - *The Community Justice Centre Project*, trabalho publicado pelo Comitê de Coordenação dos Centros de Justiça Comunitários, Departamento de Defesa e Justiça NSW (1979), p. 3; veja também, J. Chart "Community Justice Centres" (1979), *Legal Service Bulletin*, p. 152.
- 23 - *Idem*.
- 24 - *Idem*.
- 25 - Gandhi, *An Autobiography*, op. cit., p. 302.
- 26 - *Young India*, 6 de outubro de 1920.
- 27 - H. S. L. Polak, H. N. Brailsford, Lord Pethick-Lawrence, *Mahatma Gandhi*, Odhams Press, Londres, 1949, p. 49.
- 28 - K. Shridharani, *War Without Violence*, Bharatiya Vidya Bhavan, Bombaim, 1962, p. 71.
- 29 - Veja A. Heymanson e K. H. Gifford, *The Victorian Solicitor*, (3ª ed.), The Law Co., Sidnei, 1974, p. 301.
- 30 - *Rondel V. Worsley* (1967) IQB 443 a 502, por Lord M. R. Denning.
- 31 - M. H. Freedman, *Lawyers' Ethics in an Adversary System*, Indianapolis, Bobbs Merrill, 1975, p. 3.
- 32 - Decano da Faculdade de Direito da Universidade de Hofstra, Nova Iorque; Diretor do Comitê de Ética Legal do Distrito de Colúmbia e do Comitê de Responsabilidade Profissional da Sociedade Americana dos Professores de Direito. Embora

os sistemas legais americano e anglo-aus-triaco sejam bem distintos, Freedman é tão respeitado que suas idéias são levadas em consideração por advogados de ambos os sistemas.

- 33 - Freedman, loc. cit.
- 34 - *Ib.*, 34.
- 35 - *Young India*, 22 de dezembro de 1927.
- 36 - *Idem*.
- 37 - Freedman, op. cit., p. 2.
- 38 - *Myers v. Elman* (1940) AC 282.
- 39 - *Tukair v. R* (1934), p. 52, CLR 335, da nota.
- 40 - *Ib.*, p. 346 *per curiam*.
- 41 - *Re Guzman ex parte The Prothonotary* (1968) 70 SR (NSW), p. 316; veja também *Myers v. Elman*, op. cit.
- 42 - Heymanson e Gifford, op. cit., p. 24.
- 43 - R. C. Teece, *The Law and Conduct of the Legal Profession in New South Wales*, (2ª ed.), Law Book Co., Sidnei, 1972, p. 47. Lord Denning afirmou que um advogado "deve aceitar o caso de qualquer homem que apareça perante o tribunal. Não importa que seja um consumado delinqüente. Não importa o número de acusações que pesam sobre ele. O advogado deve defendê-lo até o fim." *Rondel v. Worsley*, loc. cit.
- 44 - *Idem*.
- 45 - Op. cit., p. 337.
- 46 - *Ib.*, p. 338.
- 47 - *Idem*.
- 48 - *The Summons* (1971), 30 a 31.
- 49 - *Meek v. Fleming* (1961) 2 QB 366 a 379.
- 50 - Heymanson e Gifford, op. cit., p. 338.
- 51 - *Idem* e veja também Freedman op. cit., pp. 40-41 onde argumenta que "... o advogado de defesa tem a responsabilidade profissional de, uma vez inserido num sistema competitivo e mesmo que isso seja contrário à sua vontade, em termos de moralidade pessoal, interrogar o cliente que tenha prestado falso testemunho e de apelar ao júri, conforme as provas do caso."
- 52 - Gandhi *An Autobiography*, op. cit., p. 305.
- 53 - *Glebe Sugar Refining Co. v. Trustees of the Port and Harbours of Greenock* (1921) 2 AC 66 a 76 per Lord Birkenhead.
- 54 - *In re Cooke* 5 TLR 407 a 408.
- 55 - Gandhi, *An Autobiography*, op. cit. pp. 302-305.
- 56 - Op. cit., p. 62.
- 57 - *Ib.*, p. 60.
- 58 - *Ib.*, p. 75.
- 59 - *Idem*.
- 60 - Gandhi, *An Autobiography*, op. cit., p. 302.
- 61 - Freedman, op. cit., p. 43.
- 62 - *In re Cooke*, loc. cit.
- 63 - Bok, op. cit., p. 85. Argumenta-se aqui que o sistema competitivo coloca a verdade em um nível muito baixo, entre os valores a que as instituições de justiça devem servir. Veja M. E. Frankel, "The Search for Truth: An Umpireal View", *University of Pennsylvania Law Review* (1974-75) 123, pp. 1031-1059.
- 64 - *Ib.*, pp. 159-161.
- 65 - *Ib.*, pp. 162-163.
- 66 - *Ib.*, p. 151.

MERLIN



Ilustração de Primo Augusto Gerbelli.

É bem conhecido o fim de Merlin. Um dia, na floresta, ele encontrou a bela Niniane, que diziam ser filha de um rico nobre chamado Dyonas e de Diana, a se-reia da Sicília. Sua mãe dotara-a de muitos dons maravilhosos, graças aos quais estava predestinado que ela fascinaria Merlin. Ele a entreteve com um jogo mágico: quebrou um ramo e desenhou um círculo e de imediato apareceu uma companhia de cavaleiros e damas dando-se as mãos e cantando da mais bela maneira que se possa imaginar. Menestréis tocavam vários tipos de instrumentos, de tal forma que parecia ouvir-se a música dos anjos. Então, quando o sol chegou ao zênite, uma umbrosa e fresca sebe cercou-os, e apareceram flores e ervas sobre a relva espessa. Niniane não se cansava de ouvir

a música, embora só compreendesse um de seus versos:

*O amargo sofrimento é
o fim das doces alegrias
do recém-nascido amor.*

Niniane fez com que Merlin promettesse ensinar-lhe suas artes, e ambos juraram amar-se eternamente. Abraçaram-se, e nos prazeres do amor Merlin ensinou-lhe muitas e singulares coisas. Eles mal suportavam separar-se e a cada encontro o mago se descobria mais fortemente ligado a ela. Continuava a ensiná-la mais e mais. Merlin sabia muito bem que um dia ela o encantaria completamente com sua própria magia. Não obstante, continuou. Despediu-se de Artur e, o mundo, de sua fama.

Retornando de sua última visita a

Camelot, Merlin encontrou-se com Niniane na floresta mágica e ela recebeu-o mais sedutora e apaixonada do que nunca. "Ensina-me", suplicou ela, "como, sem grilhões ou muros de prisão, apenas com magia, poderei encadear um homem, de modo que ele jamais possa escapar, a não ser que eu decida libertá-lo". Merlin suspirou e inclinou a cabeça em consentimento. Sem nenhuma reserva, ensinou-lhe todas as artes e elementos desse encantamento tão poderoso. Niniane mal se continha de alegria, e lhe deu tão livremente seu amor que ele jamais voltaria a conhecer a felicidade a não ser com ela.

De mãos dadas, vagaram pela floresta de Broceliande e, cansando-se, sentaram-se sob um espinheiro branco carregado de flores que exalavam um doce

aroma. Deleitaram-se mutuamente com meigas palavras e beijos até que finalmente Merlin deitou a cabeça no regaço de Niniane, que lhe acariciou o rosto e enredou-lhe os dedos nos cabelos, até que ele adormeceu. Tão logo teve certeza de que ele dormia um sono profundo, ela levantou-se suavemente, retirou seu longo véu e atou-o ao redor do espinheiro branco. Em seguida, usando as palavras mágicas que Merlin lhe ensinara, deu nove voltas em torno do espinheiro, dentro de um círculo que traçara, nove vezes murmurando as palavras mágicas adequadas, sabendo que depois disso o encanto não poderia ser desfeito. Depois, sentou-se e novamente tomou a cabeça de Merlin em seu regaço.

Despertando, o sábio olhou em torno; pareceu-lhe estar deitado em uma cama, no interior de uma torre incrivelmente alta. “Se não ficares comigo para sempre”, disse ele, “estarás me traindo, pois ninguém mais, além de ti, poderá libertar-me desta torre”.

“Meu amor querido”, respondeu Niniane, “muitas vezes virei repousar em teus braços”.

Ela cumpriu a palavra. Muito poucos foram os dias ou noites que não passou com ele. Merlin não podia mover-se do lugar em que estava, enquanto ela podia ir e vir como quisesse. Dentro de pouco tempo, tê-lo-ia libertado alegremente, pela tristeza de vê-lo sempre aprisionado; mas o encantamento fora demasiadamente forte e não estava em seu poder anulá-lo. Permaneceu ao lado dele, tendo no coração uma tristeza perpétua.

Esse romance, que irradia uma trêmula luminosidade, está repleto da doce nostalgia de Tristão e ensombrecido por uma suave melancolia; é o relato de um encantamento antigo como o mundo, provocado pelo encanto amoroso, colorido e retocado com o galante rococó da França medieval. O elemento cortesão aparece apenas na estilização; o material mítico, em si mesmo, é imensamente antigo.

Existe uma nuance especial nesse conto. O mago renuncia à sabedoria mágica, mas não a concede às suas criaturas prodigiosas, os cavaleiros da Távola Redonda, nem ao senhor destes, seu especial

valido, o rei Artur. Pois, em última análise, dirigir o mundo não é trabalho para um círculo de homens sábios, um grupo de *mahatmas* de além-Himalaias, para Sarastros e Cagliostros saídos de seus templos, ou para nenhum grupo de iniciados perfeitos. Merlin é sábio demais para partilhar com pessoas como essas o sonho de desemaranhar os feitos da meada do mundo, tecendo com eles um tapete de perfeição segundo um desenho ideal. Seus olhos de profeta podem ver desenrolarem-se imagens do futuro e do presente, e ele sabe o que há de acontecer. Por isso, deita o poder da sabedoria mágica entre os dedos feíteiros da adorável loucura, sua feérica amante. Ela é a personificação da energia fascinante da vida e recebe, irrefletida, esse dom, cujo poder supera qualquer imaginação. Tudo que lhe ocorre fazer com ele é enfeitigar o próprio senhor da magia. Assim, o senhor da floresta encantada foi encantado, voluntária e involuntariamente, em seu reino, por uma encantadora criança feérica que é a encarnação das profundezas mágicas da própria floresta.

Ou seja, Merlin se retrai no interior do poder que é ele mesmo. É apenas aparente que tenha sucumbido a esse poder. Retorna voluntariamente ao lar, à sua existência silenciosa, perfumada e florescente, depois de ter sido, por tanto tempo, o poder atuante do mundo externo. Merlin era a face e a voz da floresta; mas a face agora se encobre e a voz desvanece-se no silêncio que a fez nascer, silêncio de onde partiu a mensagem transmitida ao mundo espacial. Também o inconsciente, quando revestido, temporariamente, de palavras e gestos, após ter governado por certo tempo sob a forma de consciente, retorna à sua silenciosa sonolência. A astúcia de Niniane é uma ilusão; o abandono de Merlin a ela é conhecimento. Nos olhos brilhantes da jovem ele reconhece a quinta-essência de seu próprio ser.

O abismo, com sua sabedoria e indiferença suprema, seduziu Merlin, submetendo-o ao encantamento que o afastaria do trabalho e dos triunfos do mundo. Merlin partira para o mundo; retornou ao seu lar, à floresta. O que é o mundo para a floresta? O que é a consciência para a inconsciência? São perguntas que somente Merlin pode fazer e que apenas ele

pode responder. O que é, para o abismo, a história espaço-temporal? Mas ele nos responde. A resposta é que permite que floresta e abismo voltem a tragá-lo, transformando-se novamente na floresta mágica com todas as suas árvores. Pois ele é o senhor da floresta e de sua essência, ao passo que os cavaleiros da Távola Redonda são filhos de homens, senhores de castelos e heróis do mundo. O inconsciente, através de Merlin, manifestou-se ao mundo por meio de símbolos reveladores, submergindo em seu silêncio primeiro.

Abandonando-se às artes mágicas de Niniane, que são muito peculiarmente dele, sabendo, a cada passo do percurso, o que estava perdendo e qual seria o final, Merlin eleva-se às tranqüilas alturas de um deus hindu que se recolhe, após um período de manifestação, ao seu próprio silêncio; sabe que não desempenhará mais nenhum papel na salvação ou no julgamento do mundo. Tal foi o gesto de Shiva quando, em devoção silenciosa, abandonou-se à turbulência do amor, à terna insaciabilidade de sua deusa e, imóvel diante dela, perpetrou-lhe nas mãos criadoras o drama universal do nascimento, realização e decadência.

Artur e seus cavaleiros tomaram-se de infinita aflição à partida de Merlin. Esperaram em vão, vagueando muitos anos pelo mundo à sua procura. Certa vez, quando Gawain cavalgava tristemente pela floresta de Broceliande, pensou ter ouvido uma voz, mas fora apenas um leve sussurro, que não conseguiu descobrir de onde vinha. Ouviu-o novamente. “Não fiques triste, Gawain, tudo o que tem que ser, será.”

“Quem sois, que me chamais pelo nome?”, exclamou Gawain.

“Não sabeis quem sou, sir Gawain?”, indagou a voz suave e zombeteira. “No entanto, houve tempo em que me conhecíeis bem. O antigo refrão deve ser verdadeiro: deixai a corte e a corte vos deixa. Quando servi o rei Artur, era conhecido e amado por todos. Agora sou um estranho, e isso não aconteceria, se existisse fidelidade ou lealdade sobre a terra.”

Gritou então Gawain: “Oh, mestre Merlin! Reconheço agora vossa voz. Aparecei para que eu vos veja o rosto.”

“Jamais me vereis o rosto”, respondeu Merlin, “e sois o último a ouvir-me a voz; depois de vós, não falarei a nenhum outro homem. Ninguém jamais chegará novamente a este lugar, e mesmo vós aqui estais pela última vez. Não poderei nunca encontrar o caminho que conduz a vós, não importa quanto me pese ter de ficar aqui para sempre. Apenas aquela que me prende aqui tem o poder de ir e vir como quiser; é a única que pode ver-me e falar-me.”

“Mas como, querido amigo?” gritou Gawain. “Estais tão preso que nunca vos libertareis? Como pôde acontecer isto convosco, a vós, o mais sábio dos homens?”

“Sou também o maior dos tolos”, responde Merlin. “Amo a alguém mais do que a mim mesmo, e ensinei minha amada a subjugar-me; agora ninguém poderá libertar-me.”

Tristemente, Gawain voltou-se e deixou-o, para dar a notícia à corte. Grande foi a consternação, quando contou aos cavaleiros que ninguém voltaria a ver ou ouvir Merlin, e que espécie de poder o mantinha cativo. Todos choraram ao ouvir como ele os abençoara: o rei e a rainha, os nobres e o reino.

O que encontramos, como num relicário, e celebramos na história do fim de Merlin é o poder avassalador do mundo feérico – um motivo primevo dos mitos e sagas celtas. A magia do amor e dos sentidos, o poder da natureza e do inconsciente constituem uma força mais imperiosa do que a vontade e a renúncia, a consciência e a razão. Existe aqui uma nostálgica adoração da dissolução, um sentimento apaixonado pela misteriosa descida ao seio dos poderes geradores – esse retorno às “Mães”, que já notamos

nos romances anteriores, e que Richard Wagner celebra na canção do Amor-Morte, o *Liebsteod* da fusão indissolúvel de Tristão e Isolda. É um tema maravilhosamente fascinante, mas, por outro lado, apavorantemente perigoso, pois essa simpatia pela morte pode crescer até tornar-se um perigo demoníaco, que persegue e enreda quem quer que tente escapar das redes. No romance do fim de Merlin, assim como no de Tristão e Isolda, triunfaram a moralidade dos elfos e das fadas, dos poderes da água e da floresta, a antiga religião da natureza e o misticismo essencial das tribos celtas.

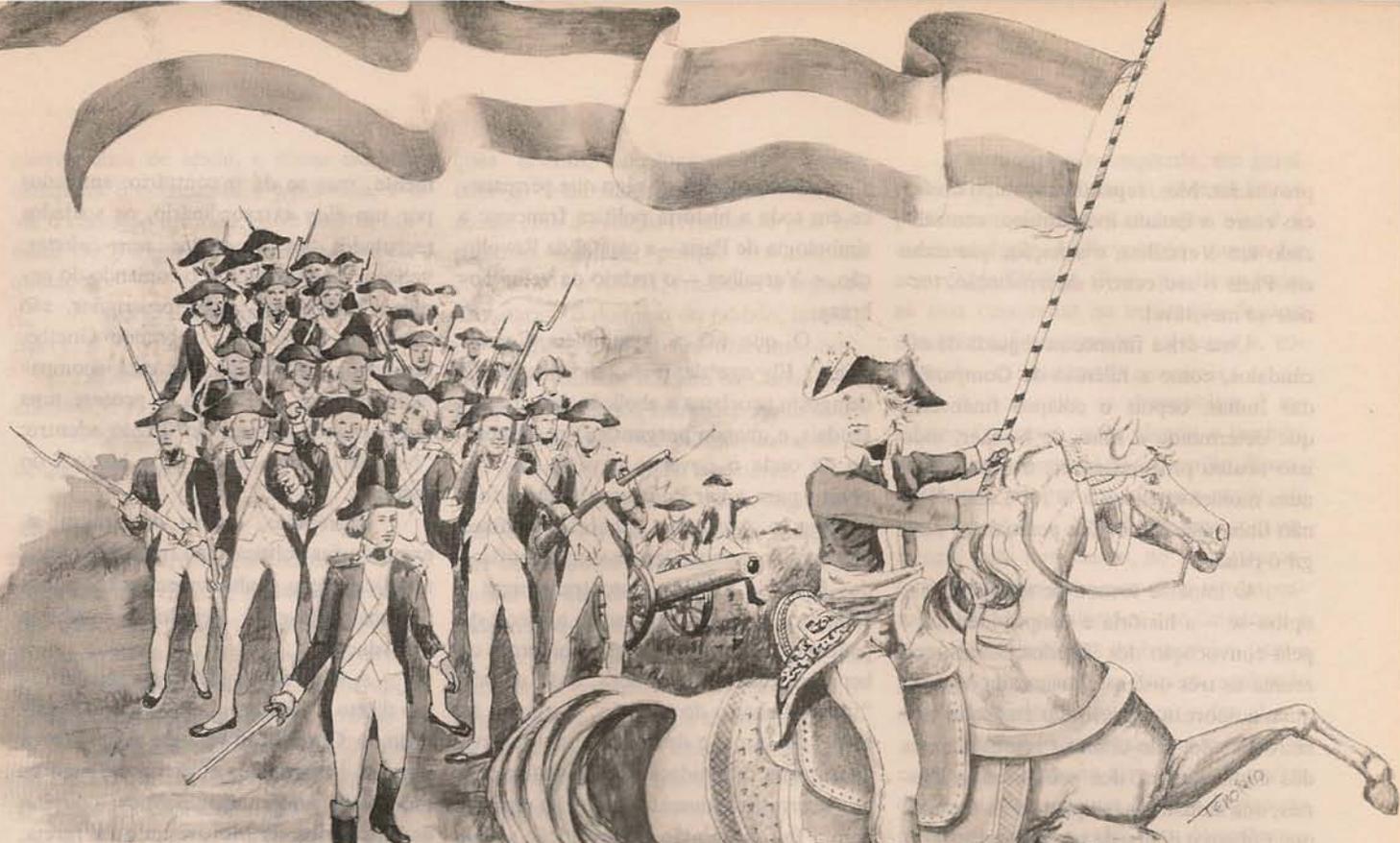
O curso da história do mundo opôs-se à moralidade dos celtas, à divina autodissipação de Merlin, ao seu ato de abandono ao ser sedutor a quem confiou os dourados grilhões do próprio cativo. Os ingleses, não os irlandeses ou galeses, fundaram o maior império desde os tempos romanos, e o mundo, unânime, é favorável ao governo da Távola Redonda, às viagens de descobrimentos e à aventura da intervenção bem-intencionada. Mas, imperecível, floresce a sebe de espinheiros brancos e nela Merlin continua vivo. Pode esse sábio, que tem na atemporalidade o seu lar – o vidente que vê o futuro como um fluxo mutável de cenas em uma bola de cristal, enquanto ele mesmo flutua, além desse fluir –, pode ele lutar contra as ondas do tempo?

O fim de Merlin nutre-nos o pensamento. Existem destinos piores para o corpo e para a alma. Ser constantemente arrastado à volta do mundo em aventuras intermináveis, não importa quão variadas possam ser, é, afinal, uma estreita monotonia, tão limitadora quanto o círculo mágico sob o espinheiro em flor. Ulisses, ao fim, se cansa de todos os monstros que subjugou, das dificuldades superadas, das Circes e Calipsos a cujo lado dormiu, dis-

sipando sua alma; cansa-se das ilhas cujos rochedos e portos levantam-se à sua frente, hostis ou amigáveis, esmaecendo no crepúsculo que deixa para trás; cansa-se do vinoso mar e do silêncio do céu estrelado; anseia pela repetição constante das coisas cotidianas, por sua pequena ilha, sua casa e por sua esposa que envelhece. Porque dois mundos estão contidos no coração do homem. De um lado, há a selva virgem da experiência, que não mostra caminhos de entrada ou saída marcados; está repleta de monstros e aventuras, fadas e feiticeiras, de adoráveis seres encantados carecentes de resgate e que depois enfeitiçam seus salvadores. Do outro lado está o denso e perfumado espinheiro branco; toda a ânsia por espaços longínquos retorna para repousar sobre uma nuvem de flores, dolorosa porém beatificamente apaziguada. A serpente enrosca-se em seu derradeiro sono. Esta é a véspera do dia da criação, a escura noite que antecede as miríades de formas e acontecimentos do mundo visível, que irromperão do santuário cujo véu jamais foi levantado por ninguém.

Merlin e Niniane parecem, no final, haver intercambiado os sexos. Ele está satisfeito por ser subjugado e por descansar pacificamente, enquanto ela, com o conhecimento que o sábio lhe dera, está livre para ir e vir. Sua presença o cativa e deleita. Nesse ínterim, a Távola Redonda, que por suas elevadas façanhas e nobres propósitos propiciara o surgimento de uma nova ordem no mundo, submerge no esquecimento, pois Merlin, mestre e guia, atirara fora sua varinha mágica. O princípio interno que concebera e sustentara a idéia de confraria da Távola Redonda, elegendo, dirigindo e prevendo o destino de seus membros, recolheu-se no interior de si mesmo, dissolvendo-se no crepúsculo de seu próprio ser atemporal.

Este conto pertence à obra
A CONQUISTA PSICOLÓGICA DO MAL de Heinrich Zimmer,
cuja tradução em português está sendo editada
pela Associação Palas Athena, com tradução de Marina da Silva
Telles Americano e revisão de Neusa Santos Martins.



PERSPECTIVA HISTÓRICA DA REVOLUÇÃO FRANÇESA

CONFERÊNCIA PROFERIDA PELO PROF.
PAULO ZINGG, NO AUDITÓRIO DA
ASSOCIAÇÃO PALAS ATHENA, EM
5 DE DEZEMBRO DE 1987

Todos nós sabemos, às vésperas do seu bicentenário, o que a Revolução Francesa significou, em termos de movimentação da história. Antes dela, impulsionados pela mesma filosofia, houve dois acontecimentos que podem ser considerados idênticos na sua inspiração e na sua projeção: a Revolução Inglesa de 1688 e a Independência Norte-Americana, em 1776.

Entretanto, se olharmos o século XVIII verificaremos que a França era a nação mais povoada da Europa, com vinte e seis milhões de habitantes; era a nação mais rica da Europa; era o Estado Nacional mais organizado pela monarquia, e estava num processo de transformação social que repentinamente entrava num ponto de estrangulamento. Prevalcia o velho Estado feudal, com os seus direitos pesando sobre os servos da gleba, a corvéia, a gabela e outros impostos, enquanto as cidades cresciam, o comércio se desenvolvia, e a parcela mais dinâmica da nação não comandava o Estado.

É claro que houve alguns reis inteligentes, como Henrique IV, e depois o próprio Louis XIV – que na sua megalomania precisava encontrar meios de obter dinheiro; para isso mandou construir Versalhes e ordenou que todos os nobres se mudassem para lá, enquanto mandava os seus intendentess cobrar impostos nas

províncias. Mas, repentinamente, o divórcio entre o Estado monárquico, centralizado em Versalhes, e a nação, que tinha em Paris o seu centro de irradiação, tornou-se inevitável.

Uma crise financeira seguida de escândalos, como a falência da Companhia das Índias, depois o colapso financeiro que determinou a saída de Necker, tudo isso abalou profundamente a Monarquia, num momento em que o rei Louis XVI não tinha mais condições pessoais de dirigir o país.

O impasse tornou-se muito sério e optou-se – a história é sempre idêntica – pela convocação dos Estados Gerais, que reunia as três ordens clássicas da Monarquia: a nobreza, o clero e o chamado terceiro Estado, que eram os representantes dos comerciantes, dos profissionais liberais, dos industriais incipientes da época, e que tinham o dobro da representação.

Instalados em Versalhes, o rei achou que aquilo era a saída: reuniu-se a Assembléia, ela vai deliberar... e todos ficam à espera da deliberação da Assembléia. Primeiro, queriam que a nobreza e o clero deliberassem separados, e o terceiro Estado deliberaria sozinho.

Ocorreu que, logo que se definiu o impasse, sob as influências das idéias da Enciclopédia e da herança de Rousseau e de Voltaire, parte da nobreza liberal uniu-se ao terceiro Estado, e o clero pobre, também. E aí vem a afirmação revolucionária, é a voz de Mirabeau afirmando: "Somos os representantes da nação, não nos separaremos antes de dar à França uma Constituição."

Naqueles dias, também ocorre em Paris o episódio da Tomada da Bastilha pela população, iniciando-se o processo revolucionário. O que havia ocorrido em Paris? Uma pequena sedição, e como o rei não teve a coragem de mandar as tropas estrangeiras para reprimi-la – o rei era tímido, além de outras qualidades que a história consagrou –, mandou as Guardas Francesas. Os soldados franceses confraternizaram com a população, a Bastilha foi tomada. E naquela noite o rei, comentando o episódio, disse:

– Uma revolta!

– Não! Uma revolução! Vossa Majestade não avalia a significação do que ocorreu.

Aí se estabelece algo que permanece em toda a história política francesa: a simbologia de Paris – a capital da Revolução, e Versalhes – o reduto da velha nobreza.

O que faz a Assembléia Constituinte? Ela age depressa; na noite de 10 de agosto proclama a abolição dos direitos feudais, e, quando perguntam ao Arcebispo de onde o governo deveria tirar dinheiro para arcar com aquelas transformações, o Arcebispo sugere o confisco dos bens da Igreja. Depois vem o confisco dos bens da nobreza. Isso transforma a França, o país vira uma nação agrícola de pequenos proprietários, que compram os bens nacionais. Nesta hora, todo mundo "tira o dinheiro do colchão" e compra as terras da Igreja e da nobreza; mas estava consumada a liquidação do feudalismo, o que acarreta fatalmente o conflito armado com a Europa. Então, a Revolução se divide em três fases.

A fase da Assembléia Constituinte: quando termina a Assembléia Constituinte, ao votar a Constituição – uma Constituição Monárquica num estilo britânico – convocam-se novas eleições e surge uma proposta radicalíssima: o deputado Robespierre propõe que nenhum dos membros da Assembléia seja elegível para a próxima Assembléia Legislativa. Provoca a renovação do Corpo de Representantes da Nação.

A Assembléia Legislativa, que a sucede, começa a enfrentar problemas muito sérios: ameaça externa, dificuldades econômicas; a hostilidade com a Inglaterra líquida, praticamente, o comércio exterior da França; e já na fase legislativa, ainda sob o governo do rei Louis XVI, as potências européias resolvem invadir a França, para restabelecer a autoridade real. É neste período, entre 1792 e 1793, que, transpostas as fronteiras francesas – a maioria dos oficiais nobres havia desertado, são os batalhões de voluntários que vão enfrentar a situação –, trava-se a batalha que foi uma renovação dos métodos guerreiros da época, a Batalha de Valmy, no dia 20 de setembro de 1792.

O exército prussiano, que era considerado o melhor da Europa, encontra pela frente batalhões de voluntários parisienses, tratados com o maior desprezo, que seriam varridos a metralha imediata-

mente, mas se dá o contrário: animados por um *élan* extraordinário, os soldados recrutados, os chamados *sans-culottes*, vencem a contenda sob o comando do general Kellermann, e os prussianos, são batidos... E Goethe, o grande Goethe, acompanha a batalha, ele está acompanhando o rei da Prússia, e profere uma sentença que entra pelo século adentro: "No dia de hoje altera-se a história do mundo".

Entretanto, dentro da França, as experiências políticas não funcionam bem, a radicalização ganha terreno e chegamos à terceira fase da Revolução, que é a Convenção.

A Convenção já é eleita pelo sufrágio direto e não mais pelo sufrágio censitário. A Convenção traz em si uma força popular incoercível, e ali se definem as tendências modernas da política: à direita, os partidários da Monarquia e da Igreja; no alto, à esquerda, os partidários da República, os jacobinos, os montanhese; no meio, aquilo que os franceses chamam a Planície ou Charco – e que nós chamaríamos o muro –, aqueles que estão na expectativa do que vai acontecer.

A Convenção tem que enfrentar guerra generalizada, novos generais desertam, inclusive o famoso La Fayette; Dumouriez deserta, e a França é atacada por todos os lados: pelos Pireneus, pelos Alpes, pela Suíça, pelo Reno, pela Bélgica. E aí começa a transformação do país. Lentamente a classe política, como diria Mathiez, perde a força, e os militares começam a ganhar as batalhas, – os pseudo-militares, militares improvisados, generais de vinte e cinco, vinte e seis anos – tomam a Bélgica, invadem a Renânia, tomam Coblença, que era o grande refúgio da aristocracia; depois entram na Itália, chegam a tomar Roma e Nápoles, os exércitos vencem, e então poderíamos lembrar as páginas imortais de Michelet.

Na noite de Valmy, aquele exército de artesãos, de alfaiates, de fabricantes de sabão, já estava animado de uma fé profunda, já era o exército da República, proclamada no dia seguinte, em Paris.

Proclamada a República, o rei vai para a guilhotina, instaura-se o famoso regime do Terror, que tem passagens engraçadas: a antiga amante de Louis XV, a célebre Madame Du Barry, é presa aos

oitenta anos de idade, e como era uma marquesa é condenada à guilhotina, e lá vai o carroção levando, entre outros, Madame Du Barry para a guilhotina, e a claque atrás:

– Morte a Du Barry, Morte a Du Barry.

Então um menino pergunta para a mãe:

– Mamãe, quem é essa Du Barry, de quem eu nunca ouvi falar?

– É uma religiosa, é uma abadesa...

Mas o Terror teria consumido umas quarenta mil vítimas, e iria desembocar em quê? No cansaço generalizado, no Golpe de Termidor, e Robespierre diria:

– Se nós não punirmos a corrupção de Danton, a República estará perdida.

E qual é a outra hipótese? A outra hipótese é que ela também estará perdida. O Golpe de Termidor significa a liquidação da fase mais aguda da Revolução, o aparente extermínio dos radicais, e a chegada ao poder dos beneficiários da Revolução.

A Revolução tinha enriquecido muita gente, na compra dos bens nacionais, no fornecimento para os exércitos, no contrabando das mercadorias coloniais; então já havia uma nova casta de aproveitadores, daqueles que surgem em todos os momentos históricos e que sabem, realmente, utilizar bem as circunstâncias.

Com o Diretório tenta-se um apaziguamento, os elementos monárquicos começam a se manifestar, porém a situação evolui, a guerra não pode ser detida, os reis estão unidos contra a República Francesa, não transigem, a Igreja mobiliza as consciências contra a França revolucionária, não há conciliação.

Então a guerra continua, e no seu decorrer é que a Revolução começa a adquirir uma perspectiva universal, porque os soldados da República ocupam a Bélgica, confiscam os bens da velha nobreza de origem espanhola e austríaca, depois invadem a Renânia, onde fazem o mesmo; um dia descem sobre a Itália, e a Itália se transforma – a unidade italiana, consagrada em 1870, é um produto da Revolução Francesa –, a Suíça se modifica.

Observa-se aquilo que Napoleão depois consideraria a grande desgraça do século: é que uma Inglaterra de institui-

ções liberais, ideologicamente afinada com as francesas, se chocava violentamente com a França, rivalizando pela hegemonia mundial, porque nos séculos XVI, XVII e XVIII, franceses e ingleses disputaram o domínio do mundo, lutaram no Pacífico, lutaram nas Malvinas, lutaram nas Antilhas, lutaram no Canadá, lutaram na Índia. Os franceses sustentaram a Independência Norte-Americana, na linha de rivalidade com a Inglaterra.

Mas a verdade é que a Inglaterra, que já fizera a sua Revolução Industrial, que dominara os mercados do mundo, não queria ver nascer na Europa uma potência industrial que pudesse lhe fazer sombra; e se nós hoje pegássemos um tratado, um almanaque da indústria francesa, verificaríamos que quase toda ela surge na época da Revolução. É uma rivalidade econômica que surge e que anima uma guerra implacável, que se estende de 1792 a 1815.

Nesse período, então, os soldados da República invadem a Europa, fundam a República Báltica, anexam a Bélgica, fundam a República Cisalpina, a República Transalpina, a República Romana, a República Paternopiana em Nápoles, consolidam a República Suíça, e onde esses soldados avançam, avançam as idéias da Enciclopédia, avançam as idéias modernas da época, da abolição do feudalismo e da instauração de uma nova ordem.

Se perguntarmos hoje: por que, no quadro da Espanha, a Catalunha se destaca? Diríamos: porque sofreu as reformas da Revolução Francesa, que o resto da Espanha não sofreu. Por que o Norte da Itália difere tanto do Sul? Porque foi remodelado naquela época. Por que a Alemanha Ocidental – cujos limites hoje são os limites da Confederação do Reno, de Napoleão, na época – difere tanto da Prússia propriamente dita, que é hoje a Alemanha soviética? Pelas reformas introduzidas pelas baionetas revolucionárias. Então, a Revolução ganha um impulso extraordinário, ela se universaliza. Os liberais europeus cerram fileiras.

Mas há na França uma grande transformação, o governo das Assembleias não se sustenta, não é possível governar sem um apoio real; essa força de apoio real passa a ser o exército vencedor, e desembocamos no 18 Brumário.

Os teóricos da esquerda, em geral, consideram a ascensão do general Bonaparte como o fim da Revolução. Não é. É a consolidação da Revolução, que se faz através do Código Civil, que firma todas as suas conquistas na instituição de uma administração renovada, moderna e, sobretudo, no fomento da economia.

A economia se desenvolve, a indústria francesa ganha alento, e também aceita toda contribuição européia. Quando Fulton inventa a máquina a vapor, ele vai oferecê-la a Napoleão, mas a experiência feita num barco, no Sena, fracassa, e Napoleão acha que ele é um impostor. Mas são os alemães que fornecem a Napoleão a indústria da beterraba, para a produção do açúcar na Europa, acabando com a dependência do açúcar colonial.

E quando se estabelece o bloqueio continental, então se torna nítida a guerra dos mercados. De um lado, a Inglaterra querendo forçar a mão, para desembarcar as suas manufaturas na Europa; de outro lado, o empenho francês em fechar os portos, para beneficiar as suas manufaturas, que não eram unicamente francesas, eram também alemãs e italianas.

Nesse conjunto, temos a projeção universal e ideológica da Revolução. Entretanto, o que mais nos interessa é o aspecto ibérico, que se aproxima do Brasil. Quando, em 1808, Napoleão ordena a invasão da Espanha, o historiador Lucas Dureton, num estudo curioso, diz que os soldados franceses ficaram estarecidos ao transpor os Pireneus: parecia que recuavam no tempo quatro ou cinco séculos, não havia cemitérios civis, o solo das igrejas afundava e as ossadas apareciam, a população era totalmente embrutecida, não havia convivência social, e foi a mais difícil das campanhas. Mas o que ela provocou?

Com os franceses em Madri e em Lisboa, – os Bourbons espanhóis depositos, e Dom João VI no Brasil – na Cidade do México, em Caracas, em Bogotá, em Lima, em Buenos Aires, instalaram-se as juntas de governo, aparentemente leais ao rei da Espanha mas, na realidade, gênese dos governos da Independência. Então, é a Revolução Francesa, na sua projeção no período de 1808 a 1812, que provoca a independência latino-americana.

Mas aqui, também estávamos animados pelas mesmas idéias. Quando os

franceses tomaram a Bastilha, Tiradentes já estava preso, e o Visconde de Barbacena, que governava em Ouro Preto, deu uma ordem interessantíssima quando soube da conjuração: "Apreendam primeiro os livros, depois os homens". Porque o cônego Luís Vieira tinha uma biblioteca de livros franceses, que ele traduzira e que eram divulgados entre militares, intelectuais e clérigos, com os princípios nefandos, segundo o governo colonial.

A Inconfidência Mineira, de 1789, foi coincidente com a própria Revolução Francesa, porque ela era animada pelo exemplo da Independência Norte-Americana, e foi na França que se gestou a conspiração: quando o estudante mineiro José Álvares Maciel, que estudava medicina em Montpellier, dirigiu-se ao embaixador da República Norte-Americana, Thomas Jefferson, e teve com ele um encontro nas ruínas romanas de Nîmes. Isso não apareceu na devassa da Inconfidência, mas apareceu posteriormente nos papéis de Jefferson. Como a Independência dos Estados Unidos da América tinha sido animada pelos mesmos ideais, e nela tinham combatido os soldados franceses, não foi difícil estabelecer a conjunção dos dois movimentos.

Mas Dom João, no Brasil, é obrigado a revogar o regime colonial, abre os portos. A abertura dos portos é o fim do regime colonial, mesmo que a família real por aqui ficasse. Toma-se o partido da Inglaterra, porque, quando os franceses evacuam Lisboa, os ingleses estabelecem o governo militar britânico em Portugal, que durou muitos e muitos anos, e o general Beresford passa a ser o verdadeiro rei de Portugal.

Mas, mesmo em Portugal, a Revolução tinha seus partidários: o brasileiro Hipólito José da Costa – que devia fundar, em Londres, o *Correio Brasiliense*, o jornal que criou a mentalidade da Independência – estava preso em Lisboa, pela Inquisição, e fugiu, com a proteção dos franceses. No Porto, os franceses tiveram uma acolhida muito grande. Portugal sempre foi um país dividido entre as tendências situacionistas de Lisboa e as tendências liberais do Porto.

Mas toda América entra em convulsão. Quem é Bolívar? Um admirador

de Napoleão, que teve com ele vários encontros. Quem foi Itúrbide, proclamado imperador do México? Um militar apaixonado por Napoleão. O nosso Pedro I não largava o general Hogendorp, ajudante de ordens de Napoleão, refugiado no Brasil.

Aqui cabe uma retificação da História, que não figura em muitas obras: se nós analisarmos toda a história da Revolução Francesa – a obra de Thiers e a obra de Mathiez, a obra de Duby, a obra de Lefèbvre – encontraremos, muitas vezes, a contradição entre a República e o Império, entre os grandes oradores da Revolução e os militares de Napoleão. Essa contradição historicamente não existe.

É curioso. Quando Napoleão é proclamado imperador, qual é o seu juramento? "Juro manter as Leis da República e os Bens Nacionais." Jura, portanto, manter a principal reforma, que tinha sido a Reforma Fundiária. Então – segundo um escritor francês, de direita, famoso – Napoleão era o "Imperador da República", porque as instituições eram as instituições revolucionárias, e quando ele voltou de Elba, Metternich disse: "Agora ele é perigoso, porque é Robespierre, e a cavalo, e é preciso impedir que ele se una aos jacobinos." E realmente, nesse conjunto, para os outros povos, as coisas são inseparáveis.

Na Itália, Napoleão cria a República Italiana, da qual é proclamado presidente. – A bandeira italiana, de hoje, é a bandeira revolucionária, nos mesmos moldes da bandeira francesa. – Napoleão enfrenta o papa, anexa Roma ao território do Império e restaura os monumentos da Roma antiga; tudo que Roma apresenta hoje, como ruínas do Império, foi restaurado por Napoleão, foi ele que desentulhou o Coliseu, que restaurou o Arco de Constantino e a Via Ápia.

Quando chega à Espanha, onde há forte reação de uma população controlada pelo clero, as coisas são mais violentas, mais tipicamente espanholas. Napoleão recebe uma delegação dos liberais espanhóis e pergunta-lhes:

– O que vocês desejam?

– Nós queremos um regime constitucional baseado no Código Civil da França, com as liberdades civis.

Ele respondeu: – Eu darei isso a vocês.

– Não podemos aceitar isso das mãos de um estrangeiro.

E os liberais espanhóis, que se recusam a colaborar, são depois fuzilados pelo rei Fernando VII.

Voltando ao nosso continente, a principal consequência da Revolução Francesa é a emancipação da América Latina, inclusive a Independência Brasileira. Em 1798 a polícia portuguesa descobre a chamada Inconfidência Bahiana, ou Revolta dos Alfaiates, apreende seus documentos e prende seus líderes, antes que ela ecloda. O que diz o Manifesto da Revolta dos Alfaiates? "Queremos ser franceses" – no sentido romano, de um país livre –, e a bandeira da Bahia, hoje, é a bandeira tricolor francesa, feita nessa ocasião e desfraldada depois pela famosa Sabinada.

José Bonifácio esteve na França, no período da Revolução, exatamente na fase da Convenção – dizem até que deixou uma família por lá. Ele aprendeu profundamente o processo revolucionário; depois lutou, em Portugal, contra os franceses, e veio para o Brasil aposentado. Graças a ele ser um homem muito acima da média, conseguimos realizar uma Independência mantendo a unidade, num processo de conciliação – o Brasil é o país das conciliações –, pois José Bonifácio era um homem entranhado no conhecimento do decurso revolucionário.

Realmente a Revolução não termina aí, ela é um processo que segue pelo século afora. Em 1814, os russos ocupam Paris, Napoleão é deposto e exilado na ilha de Elba, voltam os Bourbons – de acordo com a expressão histórica "nada aprenderam e nada esqueceram" –, oito meses depois Napoleão volta, é aquela marcha triunfal dos cem dias. Quando ele chega a Paris há uma multidão tremenda, que o acolhe, já com os bairros pobres armados para recebê-lo.

A sua figura muda completamente. Há até uma anedota histórica. Dizem que Napoleão pergunta a Fouché:

– É verdade que quando o rei Louis XVIII chegou a Paris era saudado das sacadas por senhoras e senhoritas, que agitavam lenços de seda?

– É verdade.

– E como não vi nada igual, na minha volta de Elba, em cidade nenhuma?

Então Fouché responde:

– É que os partidários de Vossa Majestade ainda não usam lenços.

Era realmente, a sua, uma base popular. Restaura-se a Monarquia em 1815, e a França não sossega mais. A monarquia dos Bourbons é deposta em 1830; é a segunda Revolução Francesa. O governo de Luís Felipe afunda na corrupção e no marasmo, ele é deposto em 1848; é a terceira Revolução Francesa, e pela primeira vez, depois de 1812, a França vota, deve eleger um presidente da República. E quem é eleito? O sobrinho de Napoleão, eleito pelo sufrágio universal com cinco milhões de votos. O Império é restaurado. O ciclo revolucionário se prolonga, como deverá se prolongar em toda a Espanha e em toda América Latina.

Na Espanha, os liberais enfrentam a autocracia na Revolução de 1823. Fazem tardiamente o que deveriam ter feito antes. Na Itália começa a luta pela unidade. Em Portugal, quem fez as reformas contra a própria monarquia dos Braganças? É o nosso Pedro I que volta, que tinha sido meio autocrata no Brasil, mas que em Portugal passa a ser um liberal. E em toda parte essa semente revolucionária ficou.

O Egito moderno é uma consequência da ocupação francesa de 1798. Também a Itália, a Grécia, a Polônia emancipada por Napoleão, depois de três partilhas e, sobretudo, algo curioso, a permanente aliança entre Napoleão e os Estados Unidos, que é um episódio não explorado. Napoleão vendeu a Louisiana, com capital em Nova Orleans, que ocupava todo o vale do Mississipi – o antigo território francês corresponde hoje a dezesseis estados americanos –, desde Saint Louis até os lagos. Vejam a nomenclatura das cidades: é uma nomenclatura inteiramente francesa.

Napoleão vende a Louisiana aos Estados Unidos em 1800, e perguntam a ele por quê? Ele dá quatro razões: “Primeiro, eu a vendo porque não tenho meios de defendê-la, militarmente, contra os ingleses. Segundo, porque estou precisando de dinheiro para enfrentar a guerra na Europa. Terceiro, porque sou inimigo do colonialismo. Quarto, entregando-a aos Estados Unidos, eu estou

criando uma potência, que mais dia, menos dias, superará a Inglaterra.” Previsão do ano de 1800!

Então, o bloqueio da França é enfrentado pelos navios americanos, e, no mesmo dia em que os franceses entram em Moscou, os ingleses incendeiam Washington. Há a famosa Guerra dos Lagos, entre os ingleses e americanos. Depois os ingleses tentam tomar Nova Orleans e são derrotados pelos americanos com a colaboração de militares franceses. Quando Napoleão abdica, pela segunda vez, os Estados Unidos lhe oferecem asilo, e no Texas é formado um exército, que deveria ir a Santa Helena, para libertá-lo, e que chegou a estabelecer uma base em Recife.

Então há a simbiose entre a jovem nação americana, que iniciava o seu desenvolvimento, e a França revolucionária, na luta contra o domínio britânico daquela época, sobretudo o domínio dos mares, que perduraria por todo o século. Mas a Inglaterra tinha como norma política fundamental impedir o domínio da Europa por uma potência. Ela precisava manter sempre a Europa dividida. Combateu a França, enquanto a ameaçava, depois uniu-se à França contra a Alemanha, quando esta quis ameaçá-la – ficou aquela flutuação da política britânica.

Em síntese, analisando a Revolução Francesa do ponto de vista histórico da projeção, evidentemente hoje estabelecemos uma diferenciação entre a democracia sonhada por Rousseau e pelos enciclopedistas – que achavam que a democracia era, apenas, um processo eleitoral dos cidadãos cultos, habitantes das cidades, refúgios da cultura e da riqueza, na época, e que esses cidadãos poderiam ter o direito de eleger o governo de seu país, e o fariam com grande clarividência. Mas a idéia revolucionária evoluiu; nós assistimos, durante todo o século passado e neste, à ampliação do direito de sufrágio, e atingimos uma democracia de massas. – No Brasil vão votar, na próxima eleição, oitenta milhões de pessoas. – Essa democracia de massas não pode se contentar, dentro do processo social, com o simples exercício do voto. Sejam quais forem as suas consequências, ela tem que caminhar para um novo conceito: que a democracia objetiva o político, o econômico e o so-

cial, porque os que exercem o sufrágio têm o direito de exigir, também, o bem-estar e outros benefícios da civilização.

Hoje nós temos pela frente um desafio, herdado de 1789. Qual é ele? A conciliação da liberdade com a ascensão social, a consagração de direitos nos códigos com a possibilidade da manutenção e da aplicação desses direitos. Por exemplo: o Brasil se torna independente em 1822, dominado pelas idéias liberais da Constituinte, que é dissolvida por Dom Pedro. Mas, como aplicar, naquela época, idéias liberais num país de, maioria de população escrava? Não era possível, teria que haver uma virada total na situação, e os escravos não estavam em condições de assumir o poder, nem se entendiam entre si, falavam línguas diversas, eram de origens diversas, estavam esparramados pelo país. Então aquela democracia, sonhada e consagrada nos códigos e na própria Constituição do Império, não foi levada a sério, assim como o direito de sufrágio da nossa velha República nunca foi praticado, – dizem que no Brasil, quando introduziram o voto secreto, um eleitor apresentou-se numa seção eleitoral, e lhe deram um envelope fechado.

Ele disse:

– Mas como? Envelope fechado para mim, um eleitor? E o voto secreto?

– É secreto, o eleitor não sabe em quem vota.

Creio que, neste esboço, sentimos a perspectiva histórica de um grande acontecimento. Acontecimento que se abre para o mundo com uma grande significação e com um horizonte imenso, que pode ser detalhado em mil episódios. Quando Napoleão chega a Moscou, qual é o seu primeiro decreto? É a abolição da servidão na Rússia, da escravidão branca. Não foi aplicado. Se tivesse sido, a evolução política russa teria tomado rumos diferentes, muito diferentes. Afora isso, em Santa Helena, ele meditava sobre seu destino, e dizia, acima de tudo, que era o soldado da Revolução, e que os erros que havia cometido tinham sido os erros de conciliação com as monarquias européias, perdendo tempo e perdendo a própria dinâmica da História.

Esta é a perspectiva histórica da Revolução Francesa.

A EXPERIÊNCIA DO PE. IPPOLITO DESIDERI NO TIBETE

NUMA VISÃO RETROSPECTIVA, PODEMOS ENCONTRAR,
NA EXPERIÊNCIA DE DESIDERI, ALGUMAS PAUTAS
AINDA VIGENTES PARA UM DIÁLOGO EFICAZ
ENTRE CRISTIANISMO E BUDISMO.

Os jesuítas começaram a integrar-se no Tibete logo que chegaram a Agra, em 1580, chamados pelo imperador Akbar, o Magnífico. Na capital do Império Mongol, localizada no norte da Índia, puderam informar-se, através de mercadores e soldados, do que se passava além das montanhas que se perfilavam no horizonte.

Em 1582, o Pe. Antonio Monserrate, em seu *Comentario de la legación ante el Moghul*, ampliava as notícias que já haviam sido dadas sobre o Tibete e seus habitantes, definindo-as como “quase inacreditáveis” e afirmando que elas haviam despertado um entusiasmo tão grande que os missionários se diziam dispostos a enfrentar qualquer sacrifício a fim de poder entrar nesse país. Outros dados foram recolhidos pelo Pe. Jerónimo Xavier, superior da terceira legação na corte de Akbar, a partir de 1594. O Tibete parecia já povoado por muitos cristãos, sendo urgente ir em sua ajuda, para fortalecer a fé e uni-los à cristandade.

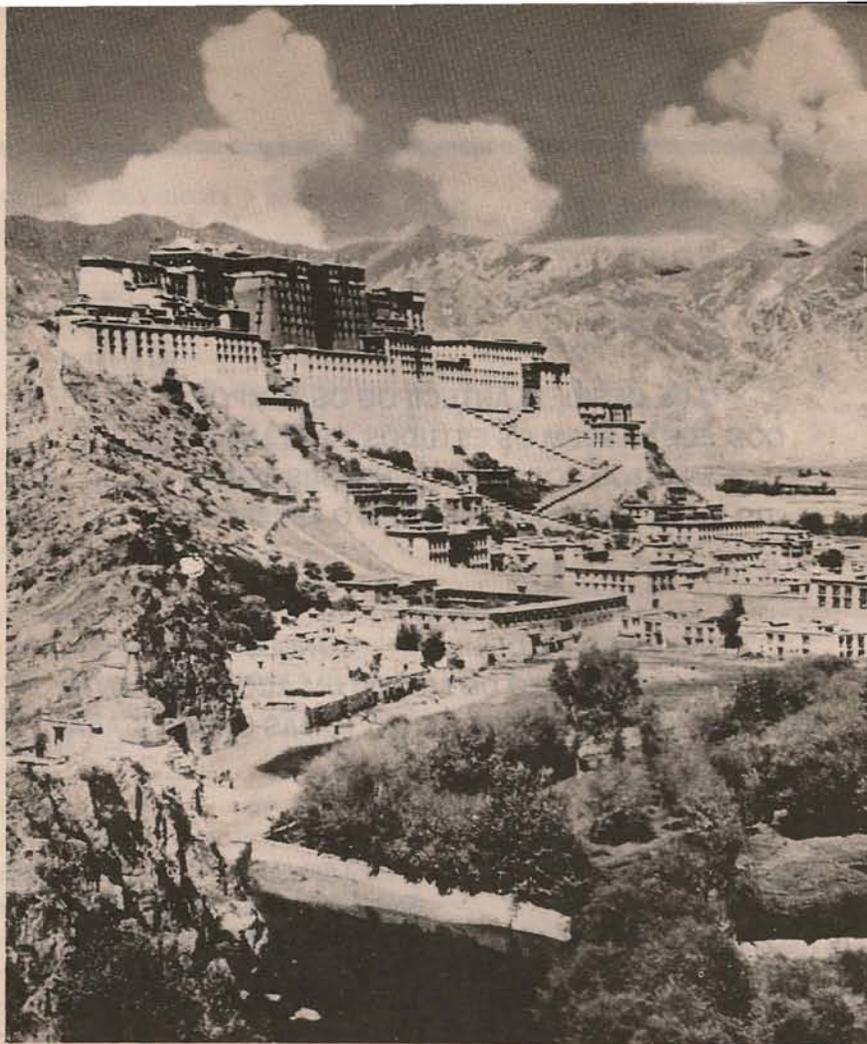
Descobrimto do Tibete

Esse projeto pôde ser realizado somente em 1624 pelo padre português Antônio de Andrade, o primeiro europeu que conseguiu cruzar o Himalaia, e que primeiro nos deu uma descrição direta e pormenorizada do País das Neyes Eternas. Seu *Novo Descobrimto do Gram Cathayo ou Reinos de Tibet*, publicado em Lisboa em 1626, foi imediatamente traduzido para o castelhano, italiano, francês, alemão, polonês e latim e, dois anos depois, já se haviam feito mais de dez edições. O Pe. Andrade completou seu primeiro informe com os dados recolhidos em sua segunda viagem e durante sua permanência no Tibete até 1629, ano em que foi nomeado superior da missão de Goa. Ao mesmo tempo, outros jesuítas tentaram entrar no Tibete por meio de novas rotas, Caxemira a oeste, Bengala e Butão a leste. Também eles, seguindo a

praxe da Companhia, escreveram relatos detalhados de suas viagens. Destaquemos os dos padres Estéban Cacella (1627), Juan Cabral (1628), Francisco de Azevedo (1632), Nuño Coresma (1635).

Em apenas dez anos, esse conjunto de escritos podia oferecer em primeira mão um quadro bastante completo sobre os costumes, religiões e geografia do Tibete central e ocidental, do Butão, Nepal e Sikkim, países explorados pela primeira vez por europeus.¹

Esse resultado científico tão positivo não teve correspondência semelhante no campo espiritual e apostólico, o mais importante para os missionários. Em 1625 o Pe. Andrade havia fundado em rTso bran (Tsaparang – Tibete ocidental) um centro missionário e construído a primeira igreja. Depois de dez anos difíceis, e de escassos resultados devido a lutas políticas internas, à oposição dos lamas tibetanos, à falta de missionários e às dificuldades das viagens, decidiu-se pelo encerramento definitivo da missão.



O Potala, palácio-convento, antiga sede do governo tibetano.

Em 1661 os padres Grueber e D'Orville foram os primeiros europeus a entrar em Lhasa, no Tibete oriental. Vinham de Pequim, onde se ocuparam do Observatório Imperial e tentaram estabelecer uma comunicação com a Europa por via terrestre, já que os protestantes holandeses tornavam muito perigosa a navegação pelos mares do sul da China. Em Lhasa se detiveram um mês e meio, período durante o qual o Pe. Grueber, bom desenhista, retratou em alguns desenhos a sede do Dalai Lama (Potala), diferentes santuários e ídolos, e redigiu um informe sobre a cidade. Os dois missionários receberam também um convite do rei para que voltassem, mas a morte de D'Orville, em Agra, e de seu sucessor, o Pe. Roth, bem como a enfermidade do Pe. Grueber, impediram a realização desse projeto, que já havia se iniciado. Outras tentativas a partir do Império do Grande Mongol, animadas pelo general superior dos jesuítas, fracassaram. É necessário chegar ao Pe. Ippolito Desideri para encontrar um digno continuador da obra do Pe. Andrade.²

Vida do Pe. Desideri

Desideri nasceu em Pistóia (Toscana) em 1684, de família nobre. Aos dezesseis anos entrou na Companhia de Jesus em Roma e ali, no Colégio Romano, onde os grandes missionários do passado haviam se preparado, cumpriu seus estudos. Durante esses anos amadureceu-lhe o propósito de se dedicar à missão do Tibete, que lhe veio por acaso com a leitura dos relatos do Pe. Andrade, ou através das cartas provenientes de Goa com as notícias das novas tentativas que estavam se realizando.

Em 1712, "depois de muitas petições", como ele confessa, recebeu a ordem de ir à Índia com o dever de "procurar abrir e fundar missões nos reinos do Tibete". Foram conservadas quatro cartas dirigidas ao general-superior daquele tempo, Pe. Miguel Angel Tamburini, em que Desideri se manifesta "totalmente decidido (decididíssimo)" a enfrenta: "qual-

quer sacrifício, mesmo a morte, pela tarefa que lhe havia sido atribuída". Ao mesmo tempo, declara saber que os habitantes do Tibete estavam "muito bem dispostos" e desejavam o regresso dos padres da Companhia.³

Em 27 de setembro de 1712, com a idade de 27 anos e nove meses, partiu de Roma, via Lisboa, para a Índia. Depois de sua chegada a Goa, em 20 de setembro de 1713, foi-lhe novamente confirmada a ordem para a missão no Tibete. No fim do mesmo ano, mudou-se para Delhi, onde recebeu como companheiro de viagem e superior da expedição o Pe. Manoel Freyre, muito mais velho que ele.

Os missionários iniciaram sua viagem rumo ao norte em 24 de setembro de 1714. Seguindo o curso superior do Indo chegaram a Srinagar, capital de Caxemira; dali foram para Leh (sLel) em Ladak, o segundo Tibete, e finalmente, em 18 de março de 1716, alcançaram Lhasa, a capital do Grande Tibete.

A viagem de dezoito meses havia sido muito difícil e perigosa, através de um altiplano, acima de 3.500 metros de altura, por passagens estreitas que se elevavam a 5.300 metros e por uma rota nem sempre segura.

Em Lhasa, Desideri ficou sozinho, uma vez que seu companheiro, esgotado pelo cansaço da viagem e pela grande intolerância ao frio, regressou à Índia, via Nepal. Desde o começo obteve o apoio do rei Lha-bzan-Khan, o qual se mostrou muito inclinado a conhecer o cristianismo, aconselhando o missionário a se aprofundar no estudo do idioma tibetano e lhe pedindo que escrevesse uma obra expondo os pontos principais de sua doutrina. O trabalho, uma espécie de introdução ao cristianismo, ficou pronto no fim do ano, e em 5 de janeiro de 1717 Desideri o apresentou ao rei durante uma audiência solene, numa grande sala do palácio real, com a presença de ministros, governadores e numerosos lamas.

Dois meses mais tarde, o rei pediu que chamassem o jesuíta e lhe confessou que a doutrina exposta lhe parecia justa e conforme à razão, porém, sendo oposta às crenças do país, era necessário examiná-la bem e aprofundá-la através de discussões com os mais destacados doutores das escolas tibetanas. A esse respeito, o rei

aconselhara o Pe. Desideri a estudar detidamente a religião do Tibete e para isso colocou-lhe à disposição bibliotecas e mestres. Com essa finalidade o missionário viveu durante três meses na lamaseria de Ramso-Che, próxima ao palácio real, estudando os textos clássicos budistas e conversando diariamente com lamas-doutores. Mudou-se depois para a lamaseria-Universidade de Sera, mais afastada da capital, onde foi-lhe concedida também uma capela para celebrar a missa. Em novembro do mesmo ano já se sentia em condições de debater com os lamas mas, antes que isso pudesse se realizar, o rei foi derrubado e assassinado por uma horda de tártaros. Com a queda de seu protetor e devido a lutas políticas, Desideri viu-se obrigado a refugiar-se no convento de Duags-po, com os missionários capuchinhos, que, em outubro de 1716, haviam regressado ao Tibete. Ali permaneceu até 1721, raramente se ausentando, continuando seus estudos e redigindo suas obras em tibetano.

Quando parecia estar nas melhores condições para iniciar sua atividade pastoral, conforme os planos que havia concebido, uma carta do general-superior dos jesuítas, recebida em meados de 1721, lhe requeria a renúncia à coroação do sonho de sua vida. A Congregação Romana para a Propagação da Fé confirmara um decreto de 1704, no qual se confiava o Tibete, como área exclusiva de missão, aos capuchinhos. Desideri obedeceu, reservando-se o direito de fazer valer suas razões diante do tribunal do Sumo Pontífice.⁴

Em fins de 1721 estava de volta à Índia. Passou três anos em Delhi dedicado a uma intensa atividade pastoral. Em 1725 foi chamado ao Sul da Índia e dali regressou à Europa, encarregado pelo bispo de Meliapur de levar a Roma as atas para o processo de beatificação do jesuíta Juan de Britto.

Chegou a seu destino em janeiro de 1728 e se dedicou, nos anos seguintes, à defesa da causa da missão jesuíta no Tibete e a redigir suas memórias. Sua morte prematura, à idade de 48 anos, deteve a publicação da obra.

**“O Pe. DESIDERI ANTECIPOU OS TEMPOS.
COM ELE NASCEM OS ESTUDOS TIBETANOS; LEU
E MEDITOU SOBRE AS PRINCIPAIS OBRAS
DO LAMAÍSMO COMO NINGUÉM O FEZ DEPOIS.”**

**“ATRAVÉS DO Pe. DESIDERI” – CONCLUI TUCCI –
“REALIZOU-SE NO TETO DO MUNDO UM ACONTECIMENTO
ÚNICO: O ENCONTRO ENTRE SANTO TOMÁS E TSON K’APA.”**

Escritos Publicados

A vida do Pe. Desideri não tem o brilho da de outros missionários jesuítas na Ásia. Nela não encontramos as aventuras de Javier e Vilignano, nem os êxitos de Ricci na China, mas, ao contrário, um fracasso atrás de outro. À exceção de algumas recepções solenes na corte do rei durante o primeiro ano, sua permanência no Tibete foi caracterizada pela discricção, e pelo estudo e retiro, únicas atividades permitidas durante as difíceis condições políticas. Batizou apenas um garoto, que morreu pouco depois. Uma lamentável querela entre jesuítas e capuchinhos obrigou-o a deixar sua terra escolhida no momento em que podia colher o fruto de seus trabalhos. Não pôde ver publicada nenhuma de suas obras: três em italiano e cinco em tibetano, sem contar os ensaios menores. Pelo menos três manuscritos em tibetano se perderam: um dicionário de termos religiosos e filosóficos, a tradução do *Lam rim c'en mo* de Tson K'apa, – texto fundamental da escola dos “bonés amarelos” – e um Tratado sobre o Vazio.

Até 1904, apenas duas das suas cartas eram conhecidas.⁵ Naquele ano, o orientalista italiano Carlo Puini publicou parte de suas memórias, por ele descobertas em uma biblioteca de Pistóia, cida-

de natal de Desideri.⁶ Outras edições mais completas da *Relación* de suas viagens e de algumas cartas seguiram-se em 1931, 1934 e 1938⁷, até chegar-se à edição crítica de todo o material italiano, em três luxuosos volumes, a cargo de Luciano Petch e sob os auspícios do Instituto Italiano para o Médio e Extremo Oriente (ISMEO), dirigido por Giuseppe Tucci (Roma, 1954-1956).⁸

Em 1981, um discípulo de Tucci, o Pe. Giuseppe Toscano, que teve a boa fortuna de descobrir manuscritos de Desideri em tibetano e italiano no Arquivo Romano da Companhia de Jesus, iniciou, sempre sob os auspícios do ISMEO, a publicação de todas as obras tibetanas, com a reprodução do texto original e a tradução para o italiano, introdução e notas.⁹

Tem-se conhecimento, até esta data, de três volumes. O primeiro, dedicado ao rei do Tibete, escrito em 1776, intitula-se *T'o-rans* (O Amanhecer), e quer demonstrar que “entre todas as religiões somente o cristianismo é emanação de luz e de pura verdade”. O segundo, *Lo Snin-po* (Essência da doutrina cristã), é um catecismo precedido por uma confutação do fenomenismo universal budista.

O terceiro, *Il Byun K'uns* (A Origem), trata, a partir da doutrina budista do *sunyata*, da existência de um Ser auto-subsistente, primeiro princípio de todas as coisas. Restam publicar ainda outros três volumes.



Siddhartha Gautama, o Buda.

As obras editadas chamaram a atenção de estudiosos de diferentes especialidades, que não hesitaram em qualificar Desideri como “uma das inteligências mais lúcidas e penetrantes que a Ásia jamais vira chegar da Europa”.¹⁰ Para o explorador do Tibete, Sven Hedin, os escritos geográficos de Desideri “são uma obra clássica para sempre. É difícil encontrar outro explorador moderno que haja feito melhor que ele”.¹¹ No mesmo sentido se expressa De Filippi.¹²

Giuseppe Tucci, o mais destacado estudioso da cultura tibetana de nosso século, reconhece que “o Pe. Desideri antecipou os tempos. Com ele nascem os estudos tibetanos; leu e meditou sobre as principais obras do lamaísmo como ninguém o fez depois e, talvez, tampouco nós, que nos temos dedicado a esse gênero de investigações. Os segredos do budismo do Grande Veículo, que começaram a ser revelados pela erudição orientalista dos últimos anos, acham-se

claramente expostos na lógica arquitetônica de sua *Relación*. Através do Pe. Desideri - conclui Tucci - realizou-se no ‘teto do mundo’ um acontecimento único: o encontro entre Santo Tomás e Tson K’apa”, o mais elevado representante da filosofia e da mística do lamaísmo tibetano.¹³

É interessante aprofundar esse último aspecto.

Desde o início, Desideri viu com clareza qual devia ser sua missão: estudar profundamente a religião do Tibete, para ter a possibilidade de apresentar o cristianismo de maneira mais convincente.

Ponto de Partida de sua Aculturação

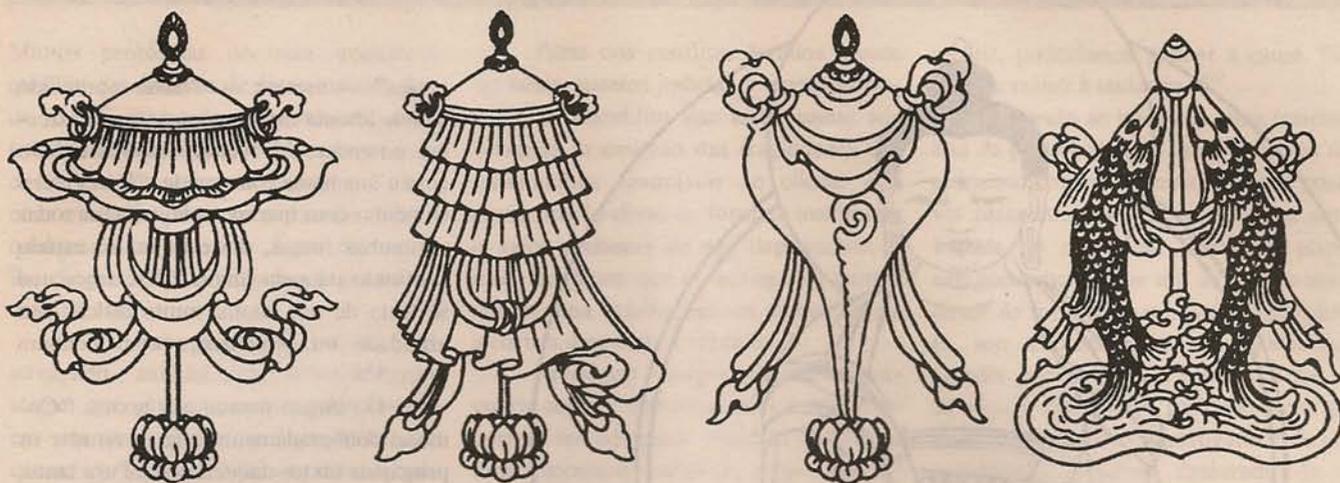
Entre os meios que devia empregar, o conhecimento do idioma ocupou sempre o primeiro lugar. Começou durante a viagem de Caxemira a Lhassa. “Em dez

meses” - escreve - “havia aprendido aquele idioma suficientemente para fazer-me entender.”¹⁴ Nunca ficou satisfeito com o que havia conseguido. “É incrível o empenho com que me apliquei, com todas as minhas forças, dia e noite, ao estudo profundo daquela língua.” Esclarece que se trata de um idioma muito difícil, sem afinidade ou semelhança com nenhum outro.¹⁵

Da língua passou aos textos. “Comecei deliberadamente a ler e estudar os principais textos daquela seita. Para tanto, desde a chegada até o último dia de minha permanência naquele reino, adotei o costume, que mantive pelo espaço de quase seis anos, de estudar de manhã à noite e, para não perder tempo, postergava a alimentação para as últimas horas do dia, sustentando-me apenas com um pouco de chá.”¹⁶ O capuchinho Domenico de Fano, que viveu algum tempo com Desideri, testemunha que ele se aplicou com tal assiduidade ao estudo, que sua saúde debilitou-se, sendo gravemente prejudicada; mas isto lhe permitiu “aprender de um modo perfeito e profundo o idioma tibetano e sondar, com a máxima diligência, os textos mais obscuros dos livros tibetanos, aprendê-los, comentá-los e compará-los mutuamente, com esmero”.¹⁷

Estudou, num primeiro momento (1716), as fontes que relatam a vida e as profecias de Padmasambhava, taumaturgo que viveu no século VIII, fundador da escola dos “bonés vermelhos”, a mais popular e comprometida com a antiga religião bon e com as práticas tântricas. Passou, depois, aos textos do lamaísmo mais elevado, ligado à reforma de Tson K’apa (1357-1419), o grande estudioso de Nagarjuna que procurou restabelecer no Tibete um budismo purificado das contaminações mágicas e tântricas.

Desideri recorda os 115 “alentados volumes do *Kaa-n-ghjur*, adorados como escrituras sagradas”, e os numerosos comentários aos livros canônicos, em particular os tratados sobre o Vazio, chamados *Tee-n-ghjur*. Define toda essa literatura como “um labirinto intrincadíssimo” e os tratados sobre o Vazio como “os mais abstrusos e emaranhados”. No entanto jamais desanimou, convencido de que “se não houvesse podido estudar a fundo todo



Os oito símbolos auspiciosos: O precioso guarda-sol, o estandarte vitorioso, a concha branca, os peixes dourados, o jarro do tesouro, o auspicioso desenho, a roda e a flor de lótus.

este material não poderia ter feito nada".¹⁸

Superadas as primeiras dificuldades, chegou à mais elevada admiração por esses escritos, que muitas vezes definia como "belíssimos, maravilhosos, repletos de ensinamentos e juízos bem empregados" e, ao mesmo tempo, "dotados de sutileza metafísica".¹⁹

Em seus escritos há freqüentes referências aos textos tibetanos. O mais citado é o *Lam rim c'en mo* (Os degraus do caminho), composto por Tson K'apa. É a obra mais famosa de toda a literatura tibetana, uma exposição orgânica das doutrinas do lamaísmo, escritura fundamental da seita dos "bonés amarelos", fundada por Tson K'apa. Desideri traduziu-a para o italiano e considerava-a "um compêndio maravilhoso, claro, elegante, sutil, engenhoso, metódico e muito preciso de tudo que se encontra na seita amarela e nos 115 volumes do *Kaa-n-ghiur*".²⁰

Seguem-se depois as traduções em tibetano de textos budistas escritos em sânscrito, alguns até mesmo atribuídos ao Buda, e outros a representantes destacados do pensamento budista a partir de Nagarjuna (século III d.C.), o grande inspirador de Tson K'apa e de seus discípulos mais importantes: Aryadeva, Budapalita, Candrakirti, Santideva, Bhavaviveka.²¹

Desideri discutia com seus mestres os pontos mais difíceis desses autores, participava dos debates que os lamas travavam entre si, estudava-lhes a dialética e comparava os diferentes textos. Chegou

um momento em que nenhum dos mestres da Universidade de Sera, onde se encontrava, podia lhe esclarecer certos enigmas dos livros que estava estudando.

"Voltei a reler os textos" – confessa –, "renovei minha confiança em Deus e tanto me esforcei que começou a brotar um pequeno vislumbre de luz que, pouco a pouco, levou-me, para admiração daqueles doutores, não só a entender aquelas enredadíssimas questões, mas também a dominá-las completamente e poder explicá-las aos outros."²²

O conhecimento do lamaísmo que assim conseguiu, e que transparece na longa terceira parte de suas memórias e nos escritos em tibetano, continua despertando a admiração dos estudiosos de hoje. A conclusão à qual chegou foi que se defrontava com um sistema filosófico-religioso oposto ao cristianismo, apresentando, porém, algumas brechas que poderiam oferecer possibilidades para o diálogo.

Juízos contrastantes sobre a Religião do Tibete

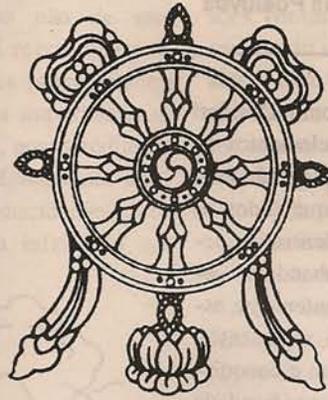
Os juízos que Desideri nos deixou do lamaísmo em seu conjunto e de suas premissas doutrinárias são negativos. Qualificou-o como um "dilúvio de erros, exterminadora inundação de vícios e superstições", "crença falsa pestífera", "infidelidade inimiga", cheia de "diabólicas e falsas opiniões", "dogmas monstruosos".

Seus adeptos são "fiéis, dignos de compaixão, cegos, infelizes".²³

Define Buda – que sempre chama Sciacchia Thubba – como "legislador infernal", mas descreve com admiração "o caminho de perfeição espiritual que propõe a seus adeptos"²⁴; qualifica Padma-sambhava – o taumaturgo mais venerado pelo povo, depois de Buda – como "um traidor e um impostor", mas relata sua vida, suas austeridades e suas obras com sincera simpatia e chega até a aceitar a hipótese de que tenha podido realizar milagres e profecias com auxílio de artes mágicas.²⁵

Ficamos desconcertados diante do uso freqüente dessa terminologia. Para interpretá-la justamente temos que inseri-la na mentalidade de seu tempo e na linguagem bíblica, da qual, algumas vezes, é um eco literal. Todos os missionários da Ásia, seguindo as orientações dos teólogos da Europa, desde a época da colonização até as primeiras décadas de nosso século, expressaram-se da mesma forma. Era um gênero literário obrigatório que não permitia interpretações que não fossem estritamente literais. É significativo que nos textos em tibetano raramente seja usada essa terminologia.

De fato, Desideri nos apresenta, ao mesmo tempo, um quadro oposto. Na mesma passagem em que fala dos "erros pestíferos" do sistema religioso do Tibete, reconhece que, na prática, "não é estranho às regras da reta razão e não somente ordena a fuga dos vícios e a vitória sobre as paixões, mas também prescreve o amor



e o cultivo da virtude e – o que mais assusta – orienta o homem rumo a uma perfeição humanamente sublime e heróica”.²⁶ O missionário documenta-o principalmente no capítulo dedicado à moral e às técnicas de meditação, temas sobre os quais, ele observa, os tibetanos possuem “numerosos e belíssimos tratados” nos quais, com “muita sutileza, grande propriedade e verdade”, mostram a maneira “de extirpar as mais profundas raízes da paixão”. O que mais importa é que “não só têm regras muito justas, senão que muitos as praticam”.²⁷

Desideri descreve com admiração os lamas dedicados à contemplação e a uma vida de pobreza, castidade e obediência. Com muitos relacionou-se amistosamente, e com alguns estabeleceu uma “íntima familiaridade”. Ajudou, “não sem lágrimas”, a um deles, injustamente perseguido por membros da escola dos “bonés amarelos”.²⁸

Também o comoveram a fé, piedade e devoção dos adeptos de Padmasambhava, dispostos a perder os bens, a família e a vida para não renegarem sua fé. “Confesso ingenuamente” – escreve – “que, diante de uma ternura tão afetuosa e dos obséquios mais cordiais com que expressavam seu amor e veneração a alguém que os enganara, eu, milhares e milhares de vezes, confundido, envergonhava-me de mim mesmo e censurava minha frialdade em amar, honrar e servir ao único Mestre e Salvador.”²⁹

Muitas vezes, elogiava com sincera simpatia os tibetanos por sua afabilidade,

cortesia, propensão à religião e à virtude, inteligência aguda e sutil.³⁰ Por isso, sua religião, ainda que proveniente da Índia, não conserva os costumes negativos que predominam na região do Indústão, como as castas e a idolatria. Não existem diferenças entre as classes sociais, nem de religião nem de nacionalidade. Os únicos marginalizados são os açougueiros, porque matam os animais.³¹

Ainda que tenham templos com muitas estátuas de Buda e de outros grandes personagens, e rezem ante elas dedicando-lhes flores e diversas oferendas, não podem ser considerados idólatras devido ao princípio da impermanência ou da falta de substância, em que eles crêem. “Os tibetanos não só excluem a existência de uma verdadeira divindade, como tampouco reconhecem outras falsas e monstruosas, que são comumente admitidas por muitas outras nações da Ásia.”³²

Ateísmo e Fatalismo?

Acaso isso significa que eles são ateus? Desideri, há dois séculos e meio, considerou esse problema que continua preocupando ainda hoje a muitos estudiosos, dizendo ser uma “gravíssima calúnia e injustiça considerar os tibetanos como ateus”. É verdade que eles não reconhecem o verdadeiro Deus e que em teoria excluem qualquer divindade ou ente

existente de *per si*, mas “na prática, confusamente *et implicite*, o admitem e o reconhecem” uma vez que acreditam num objeto de devoção e de adoração perfeitamente bem-aventurado e isento de qualquer mal, onisciente, onipotente, infinitamente misericordioso, disposto a ajudar a todos que o invoquem, sem qualquer distinção”.³³

Tampouco pode-se afirmar que os tibetanos sejam fatalistas, em razão de equivocadas interpretações de alguns textos e práticas. Pelo contrário, eles “se opõem diretamente ao fado e o excluem formalmente, afirmando, de maneira bem clara, que o bem que alguém goza ou o mal que sofre neste mundo depende unicamente de ações pessoais”.³⁴

Existem, sem dúvida, pontos que o missionário não pode aceitar e que rejeita, sobretudo a metempsicose e a negação de qualquer substância, mas sabe ver e ressaltar os aspectos positivos que estas duas afirmações, para ele errôneas, podem conter. A doutrina da metempsicose lembra constantemente a responsabilidade de nossas ações, e a teoria da impermanência facilita o caminho para a ascese e a contemplação. Por que apegar-se às coisas materiais se carecem de qualquer solidez e durabilidade, se são pura miragem?³⁵

Fica evidente, em tudo quanto vimos, uma atitude altamente favorável e aberta. Em contraste com a terminologia negativa com a qual qualifica o lamaísmo, na prática busca sempre o aspecto positivo.

Justificação dos Aspectos Positivos

É interessante ver como Desideri justifica a presença desses elementos de bondade no lamaísmo. As causas são três. A primeira está nas luzes que todos os homens recebem de Deus dentro da ordem natural. Deus não os abandona, senão que lhes outorga constantemente estímulos, “suficientes e bem abundantes, para evitar o mal, amar o bem e conquistar a virtude”. Existe, pois, uma bondade natural essencial e uma ajuda divina para todos os homens.

Uma segunda causa alicerça-se na ação do demônio. Expulso do céu, ele quer se vingar por sua queda, tomando o disfarce de anjo de luz, enganando os homens com alguns elementos de bondade, espalhados aqui e acolá, nas religiões não cristãs.³⁶ Essa era uma crença muito comum na época dos descobrimentos, e Desideri a faz sua em algumas passagens. Relaciona-a com a influência do demônio (ou dos demônios) devido à “grande licença que Deus lhe deu sobre os pagãos”, a alguns fatos legendários atribuídos a Buda (seu nascimento virginal e discursos), a milagres e profecias de Padma-sambhava. Chama-o de “macaco infernal”, que atua semeando no mundo “erros das trevas, falsidades, enganos” sob o disfarce da religião.³⁷

Uma terceira causa fundamenta-se na possibilidade de contatos históricos entre o cristianismo e o lamaísmo. As semelhanças externas entre as duas religiões são tão surpreendentes que os mercadores mulçumanos e os comerciantes europeus que difundiram as primeiras notícias sobre o Tibete qualificaram de cristãos os tibetanos. Quando, depois, descobriu-se a origem diferente, alguns missionários e historiadores quiseram explicar as semelhanças afirmando a presença de missionários cristãos no Tibete, no primeiro milênio da nossa era.³⁸

Seu raciocínio não se fundamenta nos textos bíblicos, nem se apóia na lógica aristotélica, pois os lamas não aceitavam o princípio da causalidade que pressupõe a substância, sempre negada pelo budismo. Ele utiliza a intuição e as analogias;



Nagarjuna

inúmeras são as metáforas e as imagens tomadas do ambiente tibetano e inseridas num raciocínio *ad hominem* imediato, a partir de exemplos concretos.

Assim, para demonstrar que se as séries das coisas fossem limitadas *a parte ante* hoje nada existiria, apresenta o exemplo de uma rota ilimitada entre Lhassa e a Índia – quem estivesse a caminho seguindo essa rota, nunca chegaria ao destino.⁴⁸

A fim de provar que Deus cria e é fundamento das coisas sem depender delas – contrariamente ao aforismo budista que não admite o suporte sem aquilo que é suportado –, lembra que não pode existir uma circunferência sem o centro, porém o centro não depende da circunferência.⁴⁹

A esses exemplos acrescenta contínuas citações extraídas dos textos budistas das duas principais escolas, e sobretudo do *Lam rim c'en mo*, de Tson K'apa.

Desse modo, Desideri procura uma síntese entre as exigências lógicas e metafísicas do pensamento ocidental e as intuitivas e místicas do oriental.

Veja-se, em particular, a forma como aborda o tema central da existência

de um Ser Supremo: “Através de um procedimento lógico conhecido e aceito por vocês, tibetanos, e através de citações conhecidas e que igualmente aceitam, procurei demonstrar logicamente que nem tudo é propriamente interdependente. Em consequência, será necessário admitir a existência de um Ente sagrado e supremo.”⁵⁰

Sua tese central é demonstrar que “é contraditório afirmar que todas as coisas dependentes não têm substância, senão apenas existência relativa e, logo, negar que exista um Ente puro, supremo e independente, do qual todas as coisas dependem. Se todas as coisas que existem são dependentes, faltando o Ser do qual dependem, tampouco deveriam existir como uma existência relativa.”⁵¹ Sem um absoluto, sem uma causa primeira, hoje nada existiria.

“A não ser que se queira negar especificamente a existência das coisas”, conclui Desideri, “e nenhum tibetano acredito que o faça, não há motivo algum para negar a existência de um Ente Supremo.”⁵²

Comprova essa tese ao longo de setenta páginas, com raciocínios categóri-

**“O ESFORÇO DE ADAPTAÇÃO, REALIZADO
PELO Pe. DESIDERI, A UMA LÍNGUA E A UM ESTILO
ABSOLUTAMENTE DIFERENTES, REPRESENTA
UM EXEMPLO DA ENCARNAÇÃO DO PENSAMENTO
CRISTÃO EM UMA OUTRA CULTURA.”**

cos, numerosas citações de textos búditas, sobretudo de Nagarjuna, segundo os métodos da lógica indireta usada pelos tibetanos e com constantes alusões à doutrina da interdependência universal ou relatividade absoluta de todas as coisas (*sunyata*).

“A relatividade, observa Desideri, é o nosso argumento para provar a existência de um Independente Absoluto, e visto que vocês aceitam plenamente a relatividade das coisas, devem, em consequência, aceitar a existência de um Independente Absoluto. Só então poderemos falar, verdadeiramente, da lógica de seu sistema.”

Desse modo, a doutrina do Vazio converteu-se no ponto-chave do diálogo do encontro entre o missionário e o lamaísmo.⁵³

O Pe. Desideri expressa essas verdades em páginas em que a força do raciocínio se alterna com a inspiração poética e uma profunda piedade. Para ele, o Ser Supremo não é uma verdade puramente filosófica, a “realidade inacessível”. Não. É “o salvador e libertador de todos, que, com suas perfeições, pode dar satisfação a qualquer aspiração”. É um Ser “maravilhoso e sumamente compassivo”, que “preenche o coração com uma alegria infinita”⁵⁴. “Então” – confessa o missionário – “tenho de lembrar e meditar sua bondade incomensurável... Minha mente voa em direção a Ele. Devo reconhecer que, para mim, é como pai, mãe e ama-de-leite, superior a tudo que é bom, que traz regozijo, alegria, satisfação e entusiasmo. Devemos ficar aos seus pés sempre, dia e noite, respeitosa e, com o corpo, a voz e a mente, com sinceridade, sem nos distrair, e imaginá-Lo verdadeiramente presente diante de nós como um amigo.”⁵⁵

Com este chamado à adoração o método chega ao seu cumprimento.

Síntese

Numa visão retrospectiva, podemos encontrar, na experiência de Desideri, algumas pautas ainda vigentes para um diálogo eficaz entre cristianismo e budismo.

O ponto de partida da sua metodologia foi a doutrina da relatividade de todas as coisas. O budismo extrai deste princípio conclusões que contrastam com a cosmovisão cristã: a negação de um eu individual e de um Ser absoluto e a lei da metempsicose. Apesar de não aceitar tais conclusões, Desideri assinala elementos positivos: o desprendimento do egoísmo, a valorização da responsabilidade individual, a exigência de um Ser Independente. “Os sábios tibetanos negam continuamente o Independente, o Absoluto, porém, ainda negando-O, descreveram-No com uma exatidão digna de Aristóteles.”⁵⁶

Desideri refuta essa hipótese: “Jamais encontrei, nas histórias, nas memórias e nas tradições dos tibetanos, alguma referência a isso”. Admite, não obstante, a presença de Santo Tomás na Índia, de São Bartolomeu e São Basílio na Pérsia e na Armênia. “É bem possível” – conclui – “que os tibetanos tenham tido notícias de nossa santa fé por meio dos antigos povos gentios do Indostão.”

Qualquer que seja a causa, Desideri estava bem seguro da existência de muitos elementos positivos na alma dos tibetanos que o rodeavam.⁵⁹ Apreciava neles, sobretudo, a profunda religiosidade, que se manifestava numa sincera piedade, na oração constante, no conhecimento dos

textos sagrados, na inclinação para o bem e a virtude, na prática do amor ao próximo.⁴⁰

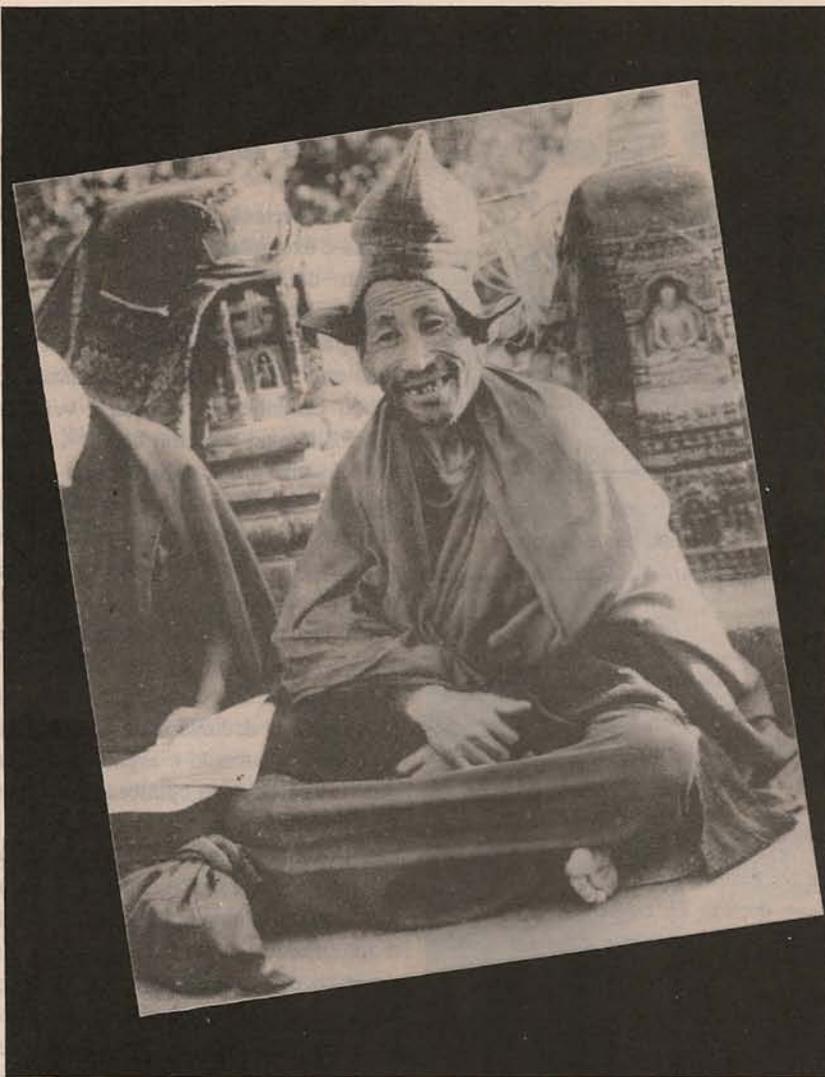
Poderiam ter sido cristãos fervorosos e exemplares, se tivessem mudado o objeto de sua devoção. Tal como manifestara em seu primeiro encontro com o rei, a finalidade da sua presença no Tibete era “propagar a fé evangélica e ensinar o caminho em direção à verdadeira felicidade e ao supremo bem”⁴¹. O motivo pelo qual tinha aprofundado o estudo da língua tibetana e dos textos sagrados budistas era preparar-se da melhor maneira possível para ser um bom pregador do Evangelho.

Decidido a respeitar as idiosincrasias de cada povo, “il genio delle genti”⁴², fundamentou toda a sua ação em “princípios naturais deduzidos da bondade inata de cada ser humano e argumentos tomados dos preceitos e opiniões dos próprios tibetanos”.⁴³

Munido desse espírito, quis traduzir em suas obras a teologia católica em termos acessíveis à mentalidade tibetana. Foi o que Ricci fez na China, talvez num contexto mais favorável, pois a intenção deste era apresentar o cristianismo levando em conta a ética confucionista, enquanto Desideri deparou-se com a sutil lucubração filosófica budista.

Método de Acluturação

No início, sua preocupação foi a de encontrar uma terminologia que pudesse ser adaptada aos seus ouvintes e, conseqüentemente, compreendida. Esse esforço já está evidente no seu primeiro tratado, *T'o-rans*. Ali, ele apresenta o cristianismo como “um caminho” em direção à “terra pura”, uma “emanação de luz e de verdade pura”, e a Deus como “o senhor da compaixão e a sabedoria”. O mal é “aquilo que é negro”; o bem, “o que é branco”; o sobrenatural, “o que está além de todas as normas e métodos”; o imortal, “o que não tem sido contaminado pelo nascimento e a morte”. A locução adverbial “onde quer que” é traduzida por “nas quatro direções e nas oito subdivisões”, etc. Após um exame vagaroso do glossário utilizado, o tradutor das obras tibetanas, Pe. Toscano, conclui afirmando: “o



esforço de adaptação, realizado pelo Pe. Desideri, a uma língua e a um estilo absolutamente diferentes, representa um exemplo da encarnação do pensamento cristão em uma outra cultura".⁴⁴

Não faltaram dificuldades. Por exemplo: como traduzir o termo Deus? O mesmo problema apresentou-se, de maneira angustiante e às vezes dramática, no Japão e na China. Em primeira instância, Desideri escolheu o termo *Kon-ccioá*, com o sentido de "Altíssimo", percebendo mais tarde que esse termo estava demasiadamente vinculado ao conceito budista-lamaísta das Três Jóias, o substituiu por *Rang-ttrub*, ou seja, "existente por si mesmo", que se aproximava mais do sentido cristão.⁴⁵

Um outro problema: como expressar a doutrina da Trindade? Num primeiro momento, Desideri acreditou vislumbrar a doutrina trinitária nas Três

Jóias do lamaísmo (Buda, Dharma e Sangha), tal como alguns missionários a viram na Trimurti da Índia. Porém, logo disse francamente que se equivocara pois a doutrina das Três Jóias era totalmente diferente da cristã. "Os tibetanos, a respeito da doutrina das Três Jóias, não concebem três sujeitos diversos entre si, todos os três convergindo num único ser de Jóia; eles concebem três espécies, ou três classes, ou, falando mais apropriadamente, três complexos de coisas, reduzindo-se todas elas a esse gênero comum de Jóia." Um capítulo inteiro está dedicado ao estudo desse tema, e a conclusão é que não é possível ver na trindade das Jóias "um símbolo obscuro", ou "um sinal e quase um vestígio do conhecimento da divina, augustíssima e adorável Trindade, alcançado noutros tempos, se não por eles, ao menos pelos antigos povos do Indostão, dos quais receberam sua religião".⁴⁶

Além da terminologia, o Pe. Desideri quis também adotar a lógica lamaísta usando "um estilo argumentativo segundo a forma e o método dos próprios tibetanos, com razões extraídas do discurso natural e quase sempre dos mesmos princípios, opiniões e autores que eles usam, e dos livros que têm como canônicos e irrefutáveis".⁴⁷

No âmbito da lei moral, o encontro foi mais fácil. Alguns costumes relativos ao matrimônio, como a poliandria, eram, sem sombra de dúvida, negativos⁵⁷; mas, em todo o restante, a conformidade com a ética cristã era quase perfeita. O mesmo poderia se afirmar da ascese e do caminho para a perfeição na prática de um despojamento sempre mais absoluto, da oração contemplativa e da compaixão.⁵⁸

Em contraste com essa atitude tão aberta, Desideri emprega, nos juízos de conjunto sobre o budismo em sua versão tibetana (e, em geral, sobre todas as religiões), uma terminologia muito negativa. Para entendê-lo corretamente é necessário relativizar esse aspecto e vê-lo dentro do contexto dos gêneros literários da época.

Decerto a teologia das religiões não-cristãs que figuram nos livros do missionário italiano, comparada com a atual, é incompleta e parcial. Contudo, ainda que condene implacavelmente os sistemas religiosos não-cristãos, reconhece a existência de um grande número de pessoas, em todas as camadas da sociedade, que são exemplares e superiores aos cristãos, de tal forma que podem tornar-se um reproche para o próprio missionário.

Sua teologia e sua sincera fé cristã, sempre reafirmada e praticada, não constituíram obstáculos para a valorização dos numerosos aspectos relevantes do lamaísmo. Isso lhe granjeou a simpatia do rei do Tibete e a admiração de muitos lamas, inclusive de destacados mestres.⁶⁰

É lamentável que uma empresa iniciada de modo tão apropriado não tenha podido desenvolver-se por razões ligadas à política interna do Tibete e – o que mais custa aceitar – por desentendimentos entre missionários de diferentes ordens. O diálogo entre cristianismo e lamaísmo foi interrompido subitamente em 1721, com a saída do Pe. Desideri do Tibete.

Os capuchinhos, que continuaram naquelas terras e que, por outro lado, adotaram uma metodologia diversa da empregada por Desideri, tiveram de abandonar o país em 1742. Religiosos de outras ordens nunca puderam entrar ou se instalar legalmente.

Hoje, o próprio Dalai Lama, com seus mestres mais representativos, vive, desde 1959, fora do "Teto do Mundo". Esta circunstância, apesar de seu aspecto doloroso, apresenta também um lado positivo. A disseminação dos lamas tibetanos pelo Norte da Índia, Estados Unidos, Inglaterra, França, Suíça, favoreceu o contato do lamaísmo com o cristianismo. Thomas Merton, poucos dias antes de sua trágica morte na Tailândia, encontrou-se com o Dalai Lama na Índia e ficou edificadamente impressionado com a profunda vida espiritual refletida em suas palavras. Com frequência, monges tibetanos participam dos encontros internacionais de representantes das diversas religiões. O diálogo entre cristãos e budistas de várias escolas foi reiniciado, e A. Toynbee vê nisso um fato mais significativo que o da chegada do homem à Lua, porque pode vir a ser o ponto de partida de uma verdadeira mudança interior do homem.

O Vazio budista, que se torna plenitude no Bodhisattva comprometido na salvação do mundo, deve poder criar vínculos mais estreitos com a plenitude divina do Cristo, que se esvazia na encarnação redentora.

O Pe. Desideri assinala o caminho exato. Certamente as palavras com que qualificava o budismo tibetano já estão ultrapassadas, porém permanecem de pé seus conhecimentos científicos, sua mente aberta, sua nobreza de alma.⁶¹

WALTER GARDINI

Este artigo foi publicado originalmente em espanhol na revista *Oriente-Occidente*, *Revista de Investigaciones Comparadas*, CONICET, ano VII, nº 1-2, Ediciones de La Universidad Del Salvador, Buenos Aires, 1986. Tradução de Nilton Almeida Silva.

NOTAS

- Estes escritos foram publicados em italiano, com comentário do missionário javeriano G. Toscano, *Alla scoperta del Tibet, Relazioni dei missionari del sec. XVII*, Bolonha, Emi, 1977. Os textos do Pe. de Andrade foram estudados e editados por G. Toscano numa edição especial, com o original português e a tradução italiana: *La prima missione cattolica nel Tibet*, Hong Kong, 1951.
- Ainda não existe uma biografia científica exaustiva sobre Desideri. Nas obras de seus mais destacados estudiosos atuais, L. Petech e G. Toscano, que apresentaremos mais adiante, pode-se encontrar uma bibliografia atualizada de seus livros e dos ensaios científicos sobre ele. No volume terceiro da *Opere tibetane di I. Desideri*, Roma, 1984, pp. 15-17, traduzidas e comentadas por G. Toscano, encontram-se 55 títulos.
- Petech V, 7.14.
- "Julgo-me gravissimamente obrigado a reclamar, protestar e apelar ao supremo e imediato tribunal do Sumo Pontífice." Petech V, 92.
- I. Desideri "Lettera al Pe. Ildebrando Grassi", Lhasa, 10 de abril de 1716, in *Lettere edificanti e curiose*, volume XV, Paris, 1722; I. Desideri, "Lettera ad Ignoto", Lhasa, 13 de fevereiro de 1717, in *Biblioteca Pistoriensis*, volume I, Torino, 1752, pp. 185-186.
- C. Puimi, *Il Tibet (geografia, religione, costumi) secondo la relazione di viaggio del P. Ippolito Desideri*, Roma, 1904.
- F. De Filippi, *An account of Tibet: The travels of Ippolito Desideri of Pistoia*, S. J., 1712-1727, Londres, 1931, 2ª edição, Londres, 1934; G. Castellani, *Nel Tibet: il P. Ippolito Desideri, S. J., e la sua missione (1684-1733)*, Roma, 1934; H. Hosten "Letters and others papers of Fr. Ippolito Desideri, S. J., a missionary in Tibet" (1713-1721), in *Journal of Asiatic Society of Bengal*, 1938, pp. 567-767.
- L. Petech, *I Missionari italiani nel Tibet e nel Nepal*, Roma, ISMEO, 1954-1956, volume II, parte V, Ippolito Desideri, S. J.; *Introduzione: Lettere; Difese; Relazione*, livro I, parte VI, I. Desideri, S. J.; *Relazione*, livros II e III; parte VII, I. Desideri, S. J.; *Relazione*, livro IV; *Appendici*, (três volumes, pp. XXXV-251; X-353; 317).
- I. Desideri, *Opere Tibetane*, com introdução, tradução e notas de Giuseppe Toscano, ISMEO, Roma, volume I, *Je T'o-rans* (A. Aurora), 1981, 335 páginas; vol. II, *Lo Snin-po* (Essência da doutrina cristã), 1982, 293 páginas; vol. III, *Il Byun K'uns* (A origem dos seres viventes e de todas as coisas), 1984, 344 páginas.
- Petech V, XXIV. "Desideri foi o primeiro tibetólogo europeu. Dominou completamente, sem auxílio de gramáticas e dicionários, a difícil língua literária do Tibet. Penetrou nos textos sagrados. De seus esforços poderosos resultou aquela estupefante descrição da religião lamafsta, intimamente compreendida em seus elementos essenciais, como poucos estudiosos europeus dos séculos posteriores souberam fazer." *Ib.*, XXVI-XXVII.
- Depois de haver lembrado um bom número de ensaios sobre o Tibet, desde Giorgi e Huc até Waddel e Milloué, conclui: "Nenhuma destas obras pode comparar-se com a *Relación* de Desideri, pela precisão, a segurança dos juízos, a objetiva serenidade e as informações completas que apresenta." De Filippi, *An Account of Tibet*, p. 37.
- A última afirmação de Tucci encontra-se no prefácio da tradução do *T'o-rans*, p. 7. As outras são retiradas de várias publicações por Toscano em *Lo Snin-po*, p. 26. Tucci foi um grande admirador de Desideri. Devido ao seu prestígio e apoio foi possível a publicação das obras em italiano e tibetano do missionário jesuíta.
- Petech V, 113.
- Ib.*, 41.
- Ib.*, 188.
- Carta inédita publicada por Toscano, *Lo Snin-po*, 274-284.
- Petech V, 67, 198.
- Petech VI, 198-203. Ver *passim* todas as suas obras. "Se examinarmos honestamente os livros religiosos dos tibetanos não encontraremos neles parcialidade, animosidade nem intolerância." (*Lo Snin-po*, 157). "No começo de minha permanência (estes textos) fizeram-me rir muito, mas, depois, obrigaram-me a inclinar a cabeça milhões de vezes, adorando a suprema e santíssima Providência de Deus." (Petech VI, 265.)
- Petech V, 203; VII, 191. A tradução italiana do *Lam rin c'en mo* ficou no Tibet e se perdeu. Depois de seu regresso a Roma, Desideri esperava poder receber cópia dos capuchinhos para aperfeiçoar a tradução já feita. Petech VII, 126.
- Lista detalhada das obras citadas podem ser encontradas em Toscano: *Byun K'uns*, 18-23. Desideri preparou também uma seleção ou antologia de textos budistas que mais lhe interessaram. Ver lista em Toscano, *T'o-rans*, 54-59.
- Petech V, 200.
- Petech VII, 136-194 e ao longo de toda a *Relação*.
- Petech VI, 201.
- Petech VI, 272; VII, 162.
- Ib.*, 292.
- Ib.*, 224-227.
- Ib.*, 159-161. Ver o resumo feito, com respeito e admiração, da vida do asceta e místico mais famoso dos tibetanos, Milarepa, e a descrição da vida exemplar de seus discípulos. Petech VI, 163-165.
- Ib.*, 272.
- "São afáveis e corteses, amantes dos forasteiros, que tratam com muita reverência e amabilidade. Possuem espírito vivaz, engenho sutil e muita capacidade. São alegres, ativos e diligentes... Muitos exercem a profissão da medicina. Seus médicos são muito hábeis e excelentes no diagnóstico das enfermidades. Possuem uma índole muito boa, uma inclinação natural à virtude, à devoção e à misericórdia. Dão esmolas a todos os pobres e necessitados e ajudam até os animais que encontram no caminho, se crêem que estão famintos." (Petech V, pp. 80-96-101.) Às mesmas conclusões haviam chegado os outros missionários jesuítas que precederam Desideri. (Cf. Toscano, *Alla scoperta del Tibet*, pp. 372-374.)

30. "Não existe entre eles diversidade de castas ou de tribos, pelo contrário, todos se comunicam reciprocamente, nas refeições, nas reuniões, nos negócios e em qualquer outra coisa sem qualquer distinção de raça ou de credo. Só se aborrecem e fogem das conversas com os açougueiros, que consideram algozes e pessoas desapiedadas, porque matam os animais." (Petech V, 82.)
31. Petech VI, 207. "A seita dos tibetanos é muito diferente, em costumes e seitas, dos outros povos gentios da Ásia. Os tibetanos, com a força de seu gênio sutil e com o contínuo exercício da especulação, rechaçaram muitas das coisas que se opunham à razão." (Ib., 166.)
"Os outros povos da Ásia comumente reconhecem divindades falsas, mentirosas e ímpias... Os tibetanos quiseram excluir a todas, para não admitir alguma que fosse mais digna de repreensão que de veneração." (Ib., 279.) "Não têm sacrifícios cruéis." (Ib., 214.)
32. Petech VI, 206. "O erro primordial da seita dos tibetanos, e a fonte de todos os outros dogmas, é o de negar, positiva, direta e expressamente, a existência de algum ente existente *per se*, incriado, independente e de uma causa primeira e universal de todas as coisas." (Petech VI, 194.) A este tema está dedicada toda a segunda parte do *Byun K'uns*, 209-213.
33. Petech VI, 308.
34. Depois de ter feito uma sutil exposição do Vazio budista e da relatividade universal, uma vez que todos recebem o ser de outros e nada nem ninguém o tem de *per se*, Desideri conclui: "Uma alma perfeita, que chegou à suprema contemplação..., convencida que ela não é, livrar-se-á da última e fundamental raiz de todas as paixões, que é a falsa apreensão causada em todos os seres vivos devido à inata ignorância com que se apresenta a eles este fantasma pernicioso e bajulador que é o *Ta*, ou seja, o Eu. Aniquilado esse fantasma do Eu, fica também destruído o outro fantasma que dele procede, o *Taki-vá*, ou seja, o 'meu', o que é para 'mim'. Ficam assim subjugadas a tendência irascível e a concupiscível, com todas as paixões que delas provêm." (Petech VI, 204-205.) Cf. *Byun K'uns*, 243-244.
35. Petech VI, 292.
36. Petech VI, 101, 195-211, 231-232, 265; *T'o rans*, 203. "Nós, negros demônios das trevas, somos pífidos e maléficis para com o homem e, sobretudo, enganadores e nos transformaremos, com o nome e as formas da luz, em defensores da religião. Colocaremos na mão do homem uma moeda falsa. Transformar-nos-emos em 'iluminados' para ensinar um sistema de religião equivocado." (*T'o rans*, 204.)
37. Toda a documentação em Toscano, *Alla scoperta del Tibet*, 34-44. No *Byun K'uns*, apêndice II, pp. 330-332, o Pe. Toscano traduz do tibetano um texto muito interessante sobre quatro fundadores de religiões conhecidas no Tibete e na China. O quarto se chama Ye-su, nome muito comum entre os cristãos nestorianos da China nos séculos VII-IX. Toscano sintetiza também alguns capítulos da célebre obra de Y. Saeki, *The Nestorian Documents and Relics in China*, Tokyo, 1951.
38. Petech VI, 296-297. Desideri nega, contrariamente ao que alguns antes haviam escrito, que a cruz, conhecida e usada pelos tibetanos, tenha alguma relação com o cristianismo. (Ib., 306-307.) Tucci descobriu cruzes nestorianas esculpidas nas montanhas do Tibete ocidental. Fontes literárias do século IX falam de um bispo nestoriano no Tibete. (Toscano, *Alla scoperta del Tibet*, 37.)
39. "Eles são bem instruídos nos preceitos de suas crenças e falam deles com fervor; têm uma profunda veneração e respeito pelos lamas e por tudo que se refere à religião. Podemos dizer que não existe ninguém que não saiba de cor longas preces e que não as repita várias vezes no transcurso do dia. Amam ler os livros de religião e de moral; fazem peregrinações e visitam frequentemente seus templos. São misericordiosos e dão esmolas a todos os pobres. Fazem obras piedosas por uma inclinação natural que sentem para o bem e a virtude. Podem servir de advertência aos cristãos que não agem da mesma forma por amor ao verdadeiro Deus que adoram." (Petech VI, 101-102; 287.)
40. Ib., 103.
41. Petech V, 184.
42. Petech VI, 40.
43. Ib., 111-127.
44. Toscano, *T'o rans*, 83. A mesma atitude encontra-se nos outros dois tratados já publicados. Deus é "a preciosa jóia da cabeça", "inacessível e incomparável, sem corpo, sem sabor, sem odor". (*Byun K'uns*, 314-316, 320.) A religião cristã é o "precioso diadema" que nos ajuda a "encontrar refúgio" no Ser Supremo e a alcançar o "realmente bom" (o nirvana) libertando-nos dos "fenômenos vazios de substância".
45. Petech V, 104. Também o termo *Rang-ttrib* (*Rang-grub*) pertencia à terminologia lamaísta, porém definia com maior propriedade o Deus cristão, pois afirmava aquela característica de existência absoluta e não-relativa que a filosofia budista negava. (Ib., 236.)
46. Petech VI, 211-221, 342-345. Numa carta dirigida ao superior-geral dos jesuítas, escrita três meses depois de sua chegada a Leh, em 1715, Desideri afirmou: "Concebem a Deus como uno e trino. Rezam repetindo a oração *Om Ha Hum* e dizem que (estas palavras) expressam a Deus, ou seja: que *Om* é mente ou braço (potência); que *Ha* é palavra; *Hum* é coração. Concebem indiferentemente *Kon-ciok Cik*, isto é, Deus uno, e *Konciok Sum*, Deus trino." (Petech V, 226-230.) Essa interpretação equivocada foi retificada mais tarde e Desideri induziu os capuchinhos a retirá-la do catecismo que haviam elaborado e apresentado ao rei. (Petech V, 102.) Também o Pe. Desideri e outros missionários, anteriores a ele, haviam se enganado quanto a vislumbrar indícios da Trindade cristã na religião do Tibete. (Toscano, *Alla scoperta del Tibet*, 236, 374, 379.)
47. Petech V, 202.
48. *Byun K'uns*, 153. "Se a rota que conduz da Índia a Lhassa é infinita, ou seja, nunca termina, não se poderá chegar a Lhassa" e vice-versa. Desideri repete com frequência esta comparação e também a seguinte máxima: "Quem nasceu em tempos infinitos não pode chegar até nós, e deveria aceitar-se que hoje nada existe". (Ib., 254.)
49. *Snin-po*, 174.
50. *Byun K'uns*, 251.
51. Ib., 252.
52. Ib., 313.
53. "Desideri foi o primeiro e único, entre os que até hoje estudaram o budismo, a indicar o patamar sobre o qual devem se encontrar Leste e Oeste, e as duas grandes culturas: cristã e budista." (Toscano, in *Byun K'uns*, 49.)
54. *Byun K'uns*, 302-303.
55. Ib., 173-174. As duas páginas são reflexo de uma alma pletórica, de um grande espírito de piedade e fervor. Cf. 320-321.
56. Toscano, no Apêndice I do *Byun K'uns* (325-329) compendia todas as passagens de fonte budista, em especial as de Nagarjuna, que se referem à exigência de um Ser auto-subsistente, não-criado, eterno, imutável e conclui, citando Desideri: "Muitas provas demonstram que também vocês, tibetanos, conhecem a existência de um Ser sagrado e Supremo, independente, Senhor único, incomparável, do qual dependem todas as coisas, ao passo que Ele não depende, é sem corpo".
57. Petech VI, 103-106.
58. Ib., 194-205, 221-227.
59. É oportuno levar em consideração a degeneração do tantrismo popular e a prática da magia negra (*T'o-rans*, 79-262) e também a diversidade das seitas (Petech VI, 166).
60. "Estes livros foram vistos e examinados por muitos mestres e doutores de universidades, e causaram uma grande impressão." (Petech VII, 178.)
61. Após a elaboração deste trabalho, chegou a nós o livro de A. Luca, *Nel Tibet ignoto. Lo straordinario viaggio di Ippolito Desideri*, Bologna, Emi, 1987.

COMEÇANDO PELA MORTE

*A ti eu canto
Inesperado encontro:
Montanha erguida
Na tempestade noturna...*

*Em mim acaba
Mundo, profundo,
Como ruína que desaba,
Tudo o que vive e sente o mundo.*

*A Humanidade, cujo rir
É um esquecimento fundo,
Sabe, sem se pensar, pensar
Que em mim naufraga o sentir
Nos rochedos do pensar*

*Criança, teu sorriso-manhã
Seguiu-me de manso no sono
Onde contemplo a linha severa
— Horizonte da longínqua costa —*

*Ó Morte anterior a nós, teus medos
Tinham coral e praia e arvoredos...*

Refletir sobre a morte é refletir sobre um desses grilhões que enclausuram o pássaro, nossa alma, sedento de liberdade. Abrir a gaiola e deixar que ele voe nem sempre é tarefa fácil, além do que, nosso passarinho pode machucar-se...

Eis por que precisamos nos aproximar com cuidado, não permitindo que se reabram velhas chagas, ou mesmo que nossa suscetibilidade empane nossa visão. É preciso uma atitude madura de reflexão.

Perguntaríamos, pois: como é a morte hoje?

Hoje, morre-se no hospital, existem inclusive hospitais especiais para os que vão morrer (hospitais-retaguarda para pacientes terminais). O doente é entregue à equipe hospitalar e provavelmente será ligado a uma série de tubos, fios, agulhas e aparelhos (cuidados intensivos). Permanecerá solitário e submisso, até que o derradeiro momento venha lhe tirar os

resquícios de vitalidade que uma agonia interminável ainda deixou.

A família aguarda o momento final do lado de fora ou, às vezes, cansada de esperar, volta para casa; mas invariavelmente está longe do doente.

Ele, via de regra, não sabia que ia morrer; temiam-se as reações que pudesse apresentar, optando-se por ocultar-se dele a verdade.

Quando alguém contrai uma doença grave é imediatamente tutelado e tratado como se fosse uma criança: considera-se que só os outros saibam o que é melhor para ele. Levado para o hospital, deve cooperar com todos que estão, obviamente, lhe fazendo o melhor; principalmente no caso de conhecer seu problema, mais ainda deve submeter-se ao que lhe é imposto. Em verdade, deve fingir que está tudo bem e não perturbar o ambiente com manifestações emocionais. Se fecha os olhos ou se vira para a parede (atitudes ances-

trais de recolhimento), é visto como anti-sociável e paciente-problema. É preciso agir como se a morte não existisse e, se existe, como se nada significasse. Finge-se um otimismo mentiroso, negando-se mesmo a possibilidade da morte, até que vem a inconsciência do moribundo e não se fala mais no fato.

Deve-se evitar o descontrolo emocional do doente, da família e também do próprio médico que dá a notícia. É necessário evitar o embaraço que esta situação causa.

A morte parece vergonhosa e as manifestações excessivas de pesar são tidas como desarranjo mental, além de falta de respeito e dignidade para com o morto. Só às escondidas é que se pode dar vazão ao sentimento.

Além disso, hoje quem decide sobre a morte é o médico, à revelia até mesmo do moribundo. Ele resolve se interna ou não, se liga ou não aparelhos, se tenta algo mais ou não, se vive ou morre. A morte se transformou num fenômeno meramente técnico, cuja causa é a cessação de cuidados, cabendo ao médico, não mais constatá-la, somente, mas mesmo provocá-la.

Uma vez consumada a morte, tão artificialmente prolongada, nem sequer o corpo terá a sua presença suportada dentro de casa; vai para o velório público. Já não se morre em casa, nem mesmo a última cerimônia será familiar. A morte foi definitivamente expulsa do lar, da intimidade; é estranha e perigosa.

Temos assistido, mudos, a uma burla disfarçada sob a capa duvidosa de uma ciência e tecnologia que muito poderiam ser questionadas.

Procurando compreender um pouco mais, chegando mais perto da questão em si, a primeira constatação é que **fugimos da morte**. Tudo isto nada mais é do que uma tentativa obsessiva, quase irracional de negar a morte. É como se ela não fizesse parte da vida, e com ela a própria doença e o adoecer fossem também negados. É como se precisássemos retardar a morte dos moribundos ao máximo, para único benefício dos sádios.

Afastamos as crianças, mentimos a elas, já lhes colocando a visão de que, no mínimo, a morte é algo de que devem afastar-se, fugir.

É tão desenfreada esta fuga que nos leva inclusive a reavaliar como tratamos e enxergamos nossos velhos. A velhice tornou-se indesejável, marginal, é carga obsoleta.

Neste processo, cada vez mais, perdemos a percepção do significado do adoecer, do envelhecer, do agonizar e do morrer; perdemos a dignidade e a força desses momentos.

Muito bem, fugimos; mas quando o fazemos é sempre uma a causa por detrás: **o medo**.

Afinal, o que é este terrível medo da morte? Tememos a morte do outro.

Qual o significado que tem para nós o outro morrer?

Todos concordaríamos sobre o que significa **perder** este outro.

Eis aqui, talvez, o grande problema: não queremos perder. Morte significa separar-se de tudo o que se quer, ela nos tira tudo. Tira inclusive as vantagens que o outro nos traz – vantagens afetivas, financeiras, etc.

Sem dúvida, vivemos num mundo onde nem mesmo o velho nos dá uma lição de desapego e sabedoria e eis, talvez, por que a velhice e a morte só podem nos causar imensas dores. Dores de arrancamento do que temos. Ela, tirana, nos despoja de tudo o que possuímos.

Mas será que realmente possuímos alguma coisa? Os objetos que vão e vêm das nossas mãos, será que são, mesmo que por instantes, nossos? O corpo que tem seu ritmo próprio, será que o temos? Seria, talvez, nosso, o ar que respiramos e colocamos dentro?

A morte é justamente quem nos dá esta dimensão ...

Poder-se-ia argumentar que o medo é algo mais, é medo da própria morte, do fim.

Sim, poderíamos dizer que tememos o aniquilamento da consciência, traindo um desejo profundo de eternidade.

Como podemos afirmar isto? No que se fundamenta esta afirmação? Que experiência temos da morte?

Nenhuma, nada podemos dizer dela simplesmente porque não a vivemos nós, ao menos no que se refere a esta consciência, neste tempo-espaco. O que temos é tão só a impressão da experiência de

outrem, filtrada por todos os nossos preconceitos.

Sem a experiência, que autoridade temos para falar da morte?

Vale perguntar também: por que não tememos o sono? Tanatos e Morfeu são irmãos, na mitologia grega.

Temos medo de sofrer o processo da morte, sem ao menos saber o que é morrer segundo a versão de quem morre.

Se o desconhecido nos amedronta, se tão só e ao invés de desafiar ele nos paralisa, então é porque perdemos o impulso de avançar, já abdicamos de nossa condição de Ser e o aniquilamento seria apenas a consumação do que já ocorreu.

É inegável que a morte seja uma crise de individualidade, mas aí está justamente seu papel revolucionário.

A morte é o rompimento do sujeito com os grupos e papéis que ele representa, permitindo-lhe ser somente ser.

Onde fica o medo da morte?

Negamos a morte e a sociedade a nega. No meio onde campeia a "vida feliz" a qualquer custo, onde se cultuam a juventude e o progresso, claro que não há lugar para a morte. O consumismo, o nosso apego, exigem em altos brados (paradoxo dos paradoxos!) a morte da morte. Aceitá-la, compreendê-la, é romper com o estado de inconsciência e massificação em que vivemos. Não falamos nela; no entanto, outro paradoxo: estamos rodeados por ela, é a imagem mais comum hoje – terrorificada na violência.

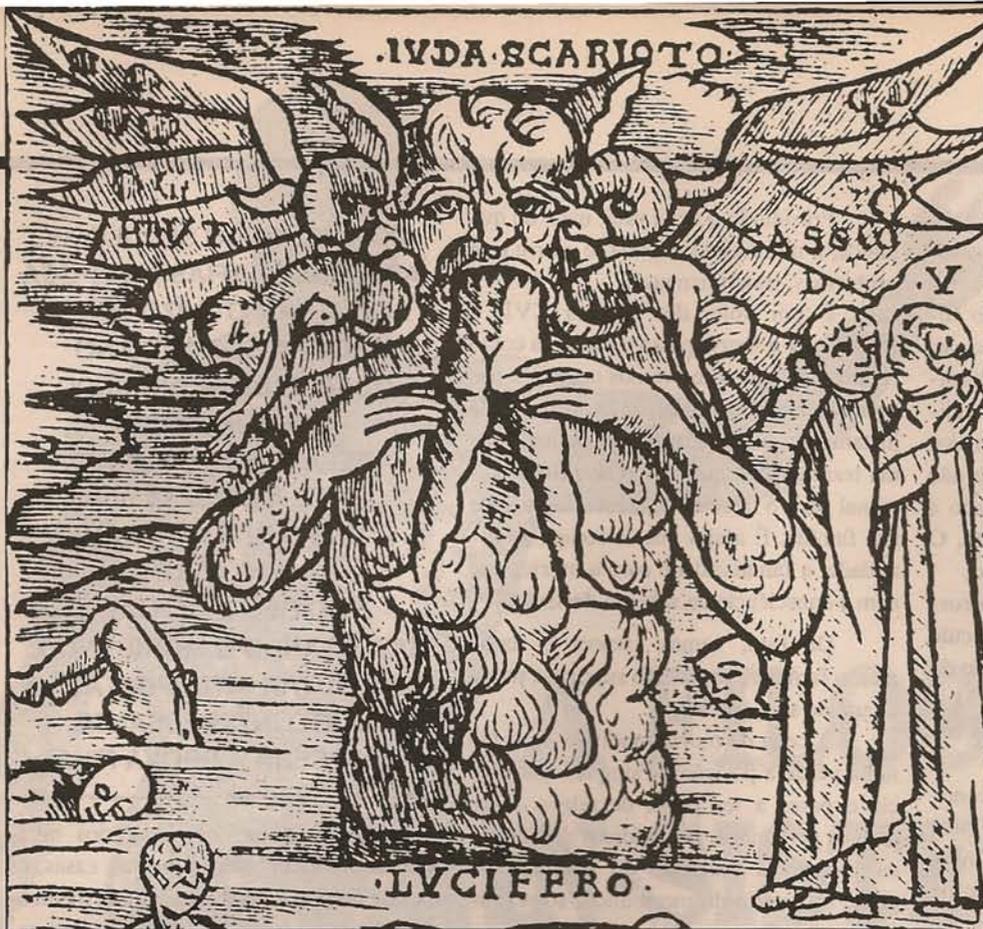
Em nosso mundo, banimos a morte e junto também banimos o herói. O mito do herói surge em todas as culturas como aquele que é imune à morte ou, pelo menos, ao medo dela. Assim, para nós, o herói não tem significação, alíás é ridículo.

Banimos a morte e quem poderia conjurá-la.

Ficou o espectro. Ficou a insegurança, ficou a depressão; foi-se a morte e restou seu medo. A única maneira de reprimir este medo-fantasma é através da irracionalidade: a violência.

A violência poderia ser encarada como uma resposta à ansiedade frente à morte, ou melhor, frente ao medo. Um medo infundado, apavorante, insensato.

Todas estas são questões que exigem profunda reflexão.



Lúcifer
devorando Judas
e a outros pecadores.

A morte hoje é assim, mas será que sempre o foi? Sempre se negou a morte? Ou, por outro lado, nossas atitudes diante da morte se modificaram com o tempo?

A sensação que temos é que não. Parece que sempre se morreu e se lidou com a morte da mesma forma. A título de exemplo: sempre se visitou os cemitérios, cultuando a memória dos mortos? Há quantos milênios este é um hábito entre os homens?

Vejamos como se morria na Idade Média e para isto recorreremos aos excelentes estudos de Philippe Ariès.

No Ocidente cristão, antes do século XII, sempre se sabia o momento da morte. O homem deste período, tanto o camponês como o cavaleiro, era advertido do fato de alguma maneira. Tomava então providências para que tudo ocorresse da melhor forma, sem percalços.

Devia-se esperar a morte deitado. Assim, o quarto do moribundo tornava-se público, com a presença indispensável dos amigos, parentes, vizinhos, etc. Inclusive das crianças. Tudo transcorria tranquilamente, com simplicidade os ritos eram aceitos e cumpridos; as manifestações emotivas, sem dramaticidade ou excessos, eram livres, inclusive para os guerreiros e os reis.

Sem se vangloriar de que não morriam, todos admitiam a morte, que era familiar, próxima, banal e costumeira, sem o menor toque de pavor.

O enterro era feito em lugar santo.

O cristianismo primitivo, apesar de se opor ao enterro em igreja, acabou perdendo terreno. O sentimento inicial de ser enterrado perto dos mártires ou perto dos santos, em lugar sagrado, portanto, foi mais forte e acabou se efetivando o enterro *ad sanctus*. A igreja não significava só a construção principal, mas toda a área a ela pertencente. Entregando o corpo à igreja, ela ou o santo cuidariam do morto na pós-morte, não restando nenhum problema, pouco importando onde ficasse ou o que se fizesse com este corpo.

Os pobres iam em seus sudários, com o rosto descoberto, para as fossas comuns ("fossa dos pobres") largas e profundas. Quando se enchiam eram fechadas e se reabria uma outra mais antiga, cujos ossos secos eram levados para o ossuário, no pátio da igreja, onde eram dispostos com arte. Os ricos eram enterrados no interior da igreja, em qualquer lugar, indo depois para os ossuários também.

Nestes cemitérios construíam-se

casas, comerciava-se, jogava-se, dançava-se, brincava-se. Enfim, tornaram-se um ponto de encontro onde restos de corpos expostos, um ou outro enterro, eram públicos e familiares como pública e familiar era a morte. Simplesmente sujeitava-se a morte a uma lei natural sem se cogitar em evitá-la ou exaltá-la. Não importava a sorte individual, o mesmo se daria com todos os homens. Enterrando-se *ad sanctus* estava-se em paz com a igreja. No fim dos tempos os mortos despertariam do sono, em plena Jerusalém Celeste, sem qualquer idéia de julgamento. Havia a resignação a um destino coletivo, através de um rito essencialmente coletivo.

A partir do século XII surge a questão do Juízo Final; neste, no final dos tempos, seriam pesadas as boas e más ações do morto, determinando-se-lhe o futuro. Surge a idéia de biografia pessoal que, iniciada no nascimento, termina no final dos tempos. O Juízo como avaliação era particular e individual, reunindo-se pois a inquietação pessoal à segurança do rito coletivo.

O moribundo assume importância ainda maior perante o público – importância e centralidade na morte, que permanecerão intactas por séculos.

Atesta esta conscientização da individualidade a volta das inscrições nas sepulturas ("aqui jaz..."), que começam a ser localizadas, costume abandonado totalmente desde as épocas greco-romanas, quase novecentos anos antes. Os testamentos começam a prever serviços religiosos perpétuos, dedicando sua maior parte às cláusulas piedosas, como se não se quisesse deixar perder-se no mundo a noção de indivíduo recém-descoberto. O homem descobre a morte de si mesmo.

Paradoxalmente, esconde-se o rosto do cadáver a ser enterrado (século XIII). É o primeiro recuo ante a visão do corpo morto. Além do que, em 1231 o Concílio de Rouen proíbe dançar nos cemitérios.

Por volta do século XV, as iconografias da época mostram o Juízo Final agora se dando no quarto do moribundo, que é invadido pela corte celeste e a de Satã. Uns o interpretam como a luta do bem e do mal disputando o moribundo, mas outra interpretação muito interessante vê na cena a prova final. O moribundo verá sua vida inteira como está escrita no Livro da Vida e será tentado pelo desespero de suas faltas, pela glória vã de suas boas ações e pelo amor apaixonado pelos seus e por suas coisas. Esta prova lhe determinará a sorte na eternidade, não importando muito sua vida até aí. Agora se possui uma biografia na qual se pode agir até o último minuto.

Aparece na poesia a consciência universal da corrupção, que será projetada no cadáver decomposto; os vermes e os licores da morte vêm do próprio corpo e não da terra. Toma-se consciência de que se era um morto em suspensão condicional, e a morte sempre presente em seu âmago despedaça suas ilusões. A vida é frágil e esta fragilidade é simbolizada na morte. Ela ganha pela primeira vez um caráter comovente, não por si mesma, mas por sua relação com o fracasso.

Vale dizer que por esta época o médico tem por dever, segundo um decreto pontifical, avisar ao moribundo de sua morte próxima se ele não souber. Por um lado já se está perdendo a capacidade de saber naturalmente que se vai morrer, e, por outro, é justamente o médico quem deve comunicar o fato para que o moribundo se prepare.

Presidindo a cena está, mais do que nunca, o moribundo e ainda se morre sem problemas, tranqüilamente.

É por volta dos séculos XVII e XVIII que a morte passa a ser vista como ruptura. Pouco antes vemos crescer a associação morte e amor, e breve será ela justamente que quebrará o cotidiano, numa transgressão que leva o homem do racional para o irracional, arrebatando-o de sua família. É assim que se rompe a intimidade, a familiaridade com a morte, que nem a consciência de si havia destruído.

De fato, vemos crescer o sentimento familiar, que já não suporta a perda de um de seus entes.

A cena da morte modifica-se, a família perde a posição de simples assistência e passa a ter papel de relevo sobre amigos e vizinhos. Os médicos desta época passam a reclamar do acúmulo de gente no quarto do moribundo, só permitindo a família.

O agonizante agora diz seus últimos desejos, confiando plenamente nos familiares. O testamento passa a ter função apenas legal, na separação dos bens.

A família recebe das mãos do moribundo poder sobre o rito da morte, ainda que ele continue o centro (chama a cada um, pede perdão, despede-se, dá sua bênção). A assistência é agitada por emoção, choro, súplicas, gestos que parecem inéditos, inspirados na dor apaixonada da separação.

Aqui irrompe formalmente o medo da morte e a primeira manifestação é a do medo de ser enterrado vivo, tema que será explorado intensamente nesta época, pela ciência, literatura, etc.

Outro tema agita a opinião pública, sendo imensa a documentação sobre o assunto que explode neste período: os cemitérios.

Na realidade, é a segunda forma de manifestação do medo da morte, ou seja, é o medo do cadáver que está por detrás desta questão.

O cemitério que havia lentamente se laicizado, pois a igreja precisava de todo o seu espaço para a capela da comunidade e de salas para o catecismo, no sentido de, correspondendo à Contra-Reforma, não comportá-lo mais, havia ficado um pouco abandonado.

**POR VOLTA DO SÉCULO XV,
AS ICONOGRAFIAS DA ÉPOCA
MOSTRAM O JUÍZO FINAL
AGORA SE DANDO NO
QUARTO DO MORIBUNDO,
QUE É INVADIDO
PELA CORTE CELESTE
E A DE SATÃ.
UNS O INTERPRETAM
COMO A LUTA
DO BEM E DO MAL
DISPUTANDO O MORIBUNDO,
MAS OUTRA INTERPRETAÇÃO
MUITO INTERESSANTE
VÊ NA CENA A PROVA FINAL.**

Os vizinhos dos cemitérios queixam-se da insalubridade de suas casas, os metais se oxidam por causa disto, médicos e químicos descrevem os perigos dos gases que emanam dos cadáveres decompostos. Estes são acusados de causarem infinitos males, relacionam-nos à peste, às mortes súbitas, convulsões, etc. De repente são motivo de quase toda desgraça que ocorria por aqueles tempos.

Toma-se consciência dos mortos entre os vivos, dos corpos mortos e não mais do invólucro de uma alma imortal. Este horror difuso fixou-se no cemitério, que deve ser destruído, pois é foco de podridão e contágio.

Até então nunca se falara em peregrinação aos cemitérios e, apesar de o Dia de Todos os Santos e o seguinte serem tradicionalmente dedicados às preces pelas almas no purgatório, eles não tinham qualquer caráter de grande solenidade.

É fim do século XVIII e princípio do século XIX, já não se tem mais medo da decomposição e pode surgir, desrecalcado, o sentimento que leva crentes e descrentes ao cemitério, multidões em novembro ou os poucos beatos de cada dia. Está instituído o Culto aos Mortos.

Só agora, em pleno século XIX, é que a peregrinação aos cemitérios se torna um fato. Vemos surgir os jazigos de família, pois é preciso mantê-la unida mesmo após a morte — é talvez o único lugar onde ela realmente se reúne.

**O HOMEM FOI PRIVADO DE
SUA MORTE. ISTO NÃO
É INDIFERENÇA, MAS
PAVOR; ESTA INTERDIÇÃO,
ESTE TABU, ALIÁS
O MAIOR DE NOSSO
SÉCULO, SIGNIFICA TÃO SÓ
QUE A MORTE ROMPEU
SUAS AMARRAS
E SE TRANSFORMOU
NUMA FORÇA SELVAGEM
E INCOMPREENSÍVEL.**

Torna-se insuportável a perda, que deve ao menos ser suprida pela lembrança, pela recordação do morto querido, que passa a ser cultuado.

Justamente no momento em que se descobre a morte do outro e se manifesta o medo, descobre-se também a beleza da morte. É a morte romântica, bela, dramática, exaltada. A tuberculose é o mal do século: grandes amores e belas mortes.

No século XIX, com o monopólio afetivo exercido plenamente pela família, não se quer que o moribundo sofra. Ele é subtraído de sua angústia existencial, escondendo-se-lhe ao máximo seu verdadeiro estado. A verdade passa a ser problema. Todos fingem otimismo para "manter o moral". Pouco a pouco o doente é despojado de sua responsabilidade, sendo condenado à puerilidade. Quando vinha a agonia, enfim, contava-se a verdade, pois saber ainda era um direito seu.

O médico era um amenizador destas situações, chamado para atenuar o sofrimento tanto do doente como dos familiares.

O doente também começa a fingir entregar-se a esta mecânica, rompendo uma comunicação baseada na sinceridade com os circundantes.

Eis aí a gênese da interdição da morte: intolerância com a morte do outro, a verdade problematizada, a morte não ocorrerá.

De há muito vinham desaparecendo as representações da morte nas artes.

Vemos chegar o século XX com a sua total ausência.

A confiança na família torna-se alienação, o doente é tratado como débil, abandona completamente o centro da cena que ocupou por tantos séculos.

Antes ele "jazia no leito enfermo" e iam "assisti-lo durante a agonia", que era mais ou menos rápida, com o moribundo presidindo todos os ritos. Agora privam-no dos seus direitos, tutelam-no: primeiro a família e depois nem mesmo esta, pois é a equipe hospitalar quem vai ocupar o centro da cena. Perdeu-se a dignidade e o valor da morte e do moribundo. Até a compaixão é dirigida à família, incluindo-se os ritos fúnebres que são muito mais para os vivos que para os mortos.

O médico assume definitivamente o "poder" sobre a morte, a própria medicina contribui para este escamoteamento mudando o curso das doenças graves. Acredita-se hoje que a medicina tem solução para tudo, exceto, é claro, para o incurável: o câncer e mais recentemente a AIDS.

Em nosso mundo a morte é proibida. Tenta-se por todas as formas disfarçá-la, ela agora é feia. Nos EUA foi onde a indústria funerária mais se desenvolveu, chegando a requintes inimagináveis no sentido de maquiar a morte, e tratar a terrível ameaça em que se transformou o sentimento do luto, que é tido como mórbito, precisando ser diluído ao máximo.

O homem foi privado de sua morte. Isto não é indiferença, mas pavor; esta interdição, este tabu, aliás o maior de nosso século, significa tão só que a morte rompeu suas amarras e se transformou numa força selvagem e incompreensível.

Questionamos o porquê disto; por que nos afastamos tanto do natural?

Falamos dela todo o tempo mas ainda não respondemos, afinal, o que é esta morte que tanto desafia o homem.

Esta tem sido uma preocupação básica da ciência.

Consideram-se dois tipos de morte: a somática e a molecular.

A morte somática é definida como uma alteração **irreversível** de alguns elementos celulares, de setores importantes de um organismo, o que, em conjunto, o impossibilita de continuar a funcionar.

A questão que se impõe é determinar exatamente o ponto de irreversibilidade.

Inicialmente admitiu-se que, estando o problema fundamentalmente relacionado com a anoxia celular (falta de oxigênio na célula), o melhor seria estudar uma célula: os seres unicelulares.

Houve muita empolgação com a descoberta dos lisossomas (organelas intracelulares chamadas a princípio "cápsulas suicidas"); a rotura de sua membrana, liberando enzimas neles contidas, promovia a autodigestão da célula. Porém, observou-se que o ponto de retorno era anterior à rotura dos lisossomas. Pensou-se então que esta membrana perderia sua permeabilidade seletiva antes de se romper, permitindo já a difusão de seu conteúdo para o citoplasma celular; ocorre que no citoplasma de algumas células em pleno processo de morte não se encontra, absolutamente, nenhuma destas enzimas.

As pesquisas continuam e, ainda que não se conheça, por enquanto, com exatidão, este fenômeno, muito se descobriu da fisiologia e capacidade de regeneração da vida com estes estudos.

Lembramos que os organismos unicelulares, reproduzindo-se por cissiparidade, são potencialmente imortais. A célula-mãe continua nas duas novas células-partes em que se divide. Assim, poderíamos perguntar se a morte não surgiria como preço necessário da organização, diferenciação e especialização da vida.

A morte molecular é definida como extinção de qualquer atividade biomolecular do sistema multifásico celular. É a degeneração celular, que vai desde leves alterações até a transformação da célula em massa homogênea, sem qualquer indício de organização.

Entretanto, nossa ciência, nem com todos os telescópios, por um lado, ou com os microscópios eletrônicos, por outro, jamais observou o fenômeno decisivo.

A morte celular não deve ser confundida com a necrose, que é tão só o final de uma série de eventos após aquele momento referido. É só vida biomolecular residual; quando cessa, já não há mais nenhuma vida.

Dissemos que a anoxia está na base de todos estes fenômenos. Cabe-nos per-

guntar: como ela ocorre? Ou, de outro modo, do que é que se morre?

Até a Segunda Guerra Mundial a principal ameaça contra a vida eram as hemorragias; com o advento das transfusões sanguíneas e de outros recursos, estas deixaram de ser perigo; a partir de então morria-se de insuficiência cardíorrespiratória (parada cardíaca) mas, com as técnicas de reanimação cardíaca e respiração artificial, o grande vilão passou a ser o rim: insuficiência renal! Ora, se os rins querem parar de filtrar o sangue, cria-se o rim artificial (diálise renal) e eles já não são problema. O que faz o organismo então, na ânsia desesperada de encerrar sua tão exaustivamente prolongada atividade? Começa a desligar todos os sistemas e setores ao mesmo tempo, surge o conceito de falência de múltiplos órgãos.

É possível imaginar o quanto mudou o conceito de morte, ou seja, como se faz o diagnóstico da morte? Sim, porque não podemos simplesmente dizer que é a morte das células, pois muitas delas continuam vivas após a morte, aliás é porque elas **permanecem vivas** que é possível o transplante de órgãos.

Fica claro que, quanto mais tempo decorre do momento da morte, mais fácil é reconhecê-la, pois entram em jogo os fenômenos cadavéricos e de putrefação. A questão está em diagnosticá-la, defini-la o mais precocemente possível.

Atualmente temos como critério a morte encefálica.

Morto o encéfalo, mesmo que o resto esteja vivo considera-se o indivíduo morto. O problema é definir quando ocorre a morte encefálica. Existem alguns critérios clínicos (midríase bilateral, coma, imobilidade postural, parada respiratória, ausência de reflexos e movimentos oculares), mas que não são infalíveis, e um critério eletroencefalográfico (ausência de ondas cerebrais no eletroencefalograma - EEG).

No entanto, diante de qualquer agravamento, as funções especiais exercidas por qualquer célula são as primeiras a desaparecer, o mesmo ocorrendo com os neurônios. O excesso de barbitúricos associado a uma hipóxia leve ou uma hipotermia acentuada, ou mesmo uma concussão cerebral, tornam o EEG temporariamente negativo (isoelétrico). Por



Archanjo triunfando sobre o mal.

quanto tempo o EEG deve permanecer plano, em que condições será conclusivo, são questões ainda não resolvidas.

O problema não é meramente técnico, levantando dúvidas de difícil solução. Sabe-se, por exemplo, que o coração de uma pessoa decapitada pode continuar batendo até uma hora depois da morte (publicações atestando-o datam do século XIX). Hoje em dia se mantém um coração ligado aos pulmões fora do corpo por aproximadamente umas sete horas, funcionando plenamente. Isso, sem nenhuma tecnologia muito avançada: basta conseguir ventilar artificialmente a traquéia (manual ou mecânica), e colocar um recipiente com sangue acima do coração conectado aos seus vasos sanguíneos e permitir que este sangue desça por gravidade até o coração e seja bombeado de volta para o recipiente pelo próprio coração e mais nada.

Onde está a vida, nestes casos? De quem é aquela vida que mantém funcionando coração e pulmão? Que vida é esta?

Os enigmas não terminam aí. É sabido que na iminência da morte os vermes que porventura existirem no intestino do moribundo migram para outras regiões, como se querendo fugir dali. Como sabem que a morte vem? Mais ainda, o que determina o início da putrefação, sendo os germes responsáveis por ela já habitantes naturais de grande parte daquele organismo? Por que só agora vencem a barreira que os impedia de atuar desta forma?

E os casos de autópsias brancas, isto é, onde não se descobre nada, absolutamente nada que possa ter causado a morte, nem com os mais sofisticados métodos?

Recordamos aqui a explicação de um dos maiores patologistas do nosso país, Walter Edgar Maffei: "**Morreu porque extinguiu-se a vida**".

A ciência parece não ter aclarado muito nossas indagações, ao contrário, veio contribuir com outro tanto de inquietantes desafios.

Na verdade, talvez precisássemos de uma experiência pessoal com a morte.

Qual será a sensação da morte? Como seria, por exemplo, ser declarado morto?

Diante de tal impasse, poderíamos inquirir aqueles que já viveram uma situação, senão exata, ao menos semelhante à da morte. É provável que conheçamos alguém nesta condição.

Vamos recorrer no entanto aos estudos do Dr. Raymond A. Moody Jr., que compilou e organizou uma série de relatos de pessoas que já passaram por situação de morte clínica e voltaram à vida.

O Dr. Moody, em seu livro *Vida depois da Vida*, mais ou menos dividiu em fases o processo que ocorre, dada a semelhança dos relatos que recolheu. Grande número de pessoas descreveu a dificuldade em comunicar o que ocorrera, por causa da infabilidade do fato, associado a sentimentos de paz e quietude, à audição de um ruído ou música para alguns, à sensação de um túnel escuro por onde se passava (entramos na vida por um túnel – o canal de parto – será que saímos dela por um túnel também?), a encontros com pessoas, inclusive afetos antigos que haviam morrido, à visualização de uma luz sempre benigna, à recapitulação das experiências vividas e, por fim, à barreira de onde sempre todos voltaram.

O único momento de pânico para alguns foi a sensação de estar fora do corpo.

Temos, então, uma experiência inenarrável, que foge à restrita compreensão do que somos capazes, mas que é acompanhada de bons sentimentos. De onde vem a impressão da morte como algo doloroso, horrível, mórbido?

Nem se percebe que se está morto, ao contrário, muitos disseram que iam e ouviam melhor, parecendo mais vivos. A ansiedade do momento anterior (situação clínica da morte) é superada pelo incrível da nova experiência.

Mais impressionante é a transformação que se deu com essas pessoas daí por diante: vários referem-se a uma disponibilidade para amar os outros e procurar o saber muito maior do que antes; despertaram para uma outra compreensão da realidade.

O que aprendemos sobre e com a morte faz profunda diferença em como vivemos nossas vidas.

Isto tudo pode ou não ser verdade, porém é inegável que a morte é um processo no qual estamos constantemente mergulhados. Estamos sempre morrendo!

Morrem nossas células, idéias, emoções...

Morre a criança para que nasça o adolescente.

Morre o jovem para que nasça o adulto e este dá lugar ao ancião. Estamos morrendo justamente porque sempre estamos renascendo. É um processo não só decadente mas ascendente, não só consumptivo mas expansivo.

A morte como limite é decisiva para a compreensão e avaliação da vida. É uma explosão para o transcendente, pois ultrapassa tempo e espaço. Já não cabemos mais neste corpo e então somos paridos para o... É um trabalho de parto com todas as suas dores.

Ela nos faz questionar o sentido da vida.

“A morte é uma metafísica para aqueles que não fazem a metafísica.” Só ela é capaz de abrir uma brecha no torpor de nossa indiferença espiritual.

Somos tão onipotentes que nos achamos no direito de decidir sobre nossa morte (suicídio) ou a do outro. Isto é orgulho que esconde nossa sensação de miséria.

É preciso redimensionarmo-nos neste universo. Somos parte do cosmos, somos natureza, podemos e temos que viver em paz com ela, e desta forma estaremos em paz conosco.

A morte é fenômeno **natural** e não nos pertence, mas sim ao universo. Quero dominar a morte porque quero dominar tudo, numa sede implacável de poder. Será preciso? Será que há algo que realmente possa ser dominado? E alguém que possa dominar?

Ela revela nossa universalidade do Ser e sua transcendência com relação ao ser individual.

Só os que vivem plenamente integrados não temem a morte.

Há, portanto, que se resgatar morte e moribundo, redimensionando nossa própria realidade.

Há que viver nossa derradeira experiência com plenitude e sabedoria.

Isto é dignidade!

A ti eu canto

Inesperado encontro:

Montanha erguida

Na tempestade noturna...

Em mim acaba

Mundo, profundo,

Como ruína que desaba,

Tudo o que vive e sente o mundo.

A Humanidade, cujo rir

É um esquecimento fundo,

Sabe, sem se pensar, pensar

Que em mim naufraga o sentir

Nos rochedos do pensar

Criança, teu sorriso-manhã

Seguiu-me de manso no sono

Onde contemplo a linha severa

– Horizonte da longínqua costa –

Ó Morte anterior a nós, teus medos

Tinham coral e praia e arvoredos.

Desvendadas a noite e a cerração,

As tormentas passadas e o mistério,

Abria em flor o longe, e o Sul sidéreo

Splendia sob as naus da iniciação.

Abençoado floresce o alvorecer.

Quando a nau se aproxima

Ergue-se a encosta

Em árvores onde o Longe nada tinha,

Mais perto, abre-se a terra em sons e cores:

E, no desembarcar, há aves, flores,

Onde erç só, de longe, a Abstrata linha.

O sonho é ver as formas invisíveis

Da distância imprecisa, e com sensíveis

Movimentos da esperança e da vontade

Buscar na linha fria do horizonte

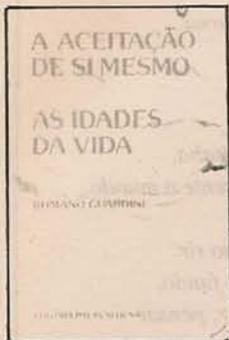
A árvore, a praia, a flor, a ave, a fonte

Os beijos merecidos da Verdade.

Fernando Pessoa

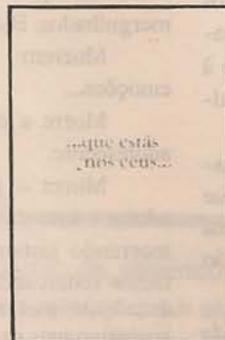
ROMÃO TRIGO DE AGUIAR

EDITORA PALAS ATHENA



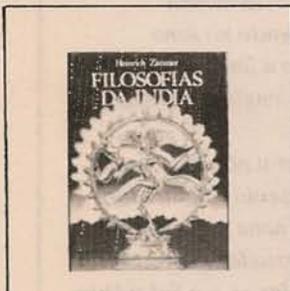
A ACEITAÇÃO DE SI MESMO AS IDADES DA VIDA (Romano Guardini)

Obra que integra de forma clara e objetiva a realidade psicológica do ser humano sem perder sua dimensão filosófica. O reconhecimento de: "eu sou precisamente quem sou aqui e agora..." e a percepção das idades: criança, jovem, adulto, velho, senil – faz com que a vida se apresente a nós como algo novo, única e jamais vivida anteriormente, indo-se para sempre. Nisso reside a tensão da existência. (104 págs.)



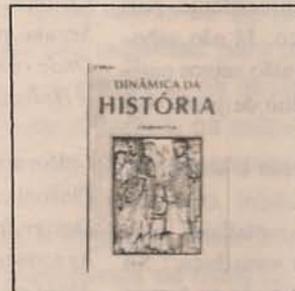
...QUE ESTÁS NOS CÉUS... (Ignacio da Silva Telles)

Um estudo pommerizado desta frase da oração: o Pai-Nosso, que nos conduz – com maestria – pelas realizações acidentadas da história, ora desvendando uma paisagem, ora insinuando o sentido profundo de um acontecimento. Obra corajosa e entusiasta, daquele que aceita com humildade o destino dos feitos humanos. (56 págs.)



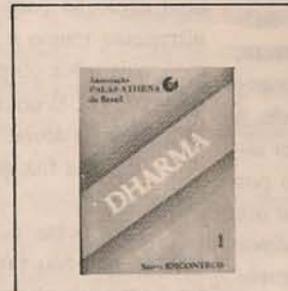
FILOSOFIAS DA ÍNDIA (Heinrich Zimmer)

Um estudo profundo das principais correntes filosóficas da Índia. Divide-se em 3 partes principais: 1) O Bem Supremo; 2) As Filosofias do Tempo e 3) As Filosofias da Eternidade – Jainismo, Bramanismo (Veda, Upanisad, Bhagavad Gita, Vedanta), Budismo e o Tantra. (484 págs.)



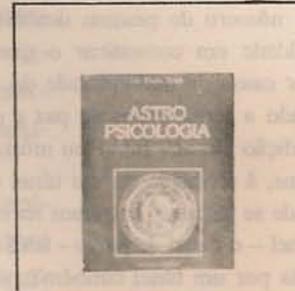
DINÂMICA DA HISTÓRIA (Cláudio De Cicco)

Sintetiza o maravilhoso sistema de forças e movimentos que envolveram a vida dos indivíduos e a organização das nações desde o Antigo Egito até a história contemporânea. Em apêndice: A Crise da Civilização Ocidental. (164 págs.)



DHARMA (série Encontros)

Cada homem possui em si uma natureza intrínseca, que lhe é absolutamente particular. Seguir esta natureza é o que conforma o verdadeiro ato moral. Isto é o Dharma, que aqui apresentamos selecionando este ensinamento na cultura indiana; na filosofia de Ortega y Gasset; num exemplo verídico ocorrido no Japão; etc. (51 págs.)



ASTRO-PSICOLOGIA – UMA INTRODUÇÃO À ASTROLOGIA MODERNA (Ilse Maria Spath)

Astro-Psicologia é uma abordagem à Astrologia científica, que pesquisa empiricamente as correlações entre o céu e as características psicológicas mais marcantes de cada pessoa. Entretanto, a autora não perde de vista que: "os astros inclinam mas não obrigam". (166 págs.)



DHAMMAPADA – A SENDA DA VIRTUDE (Nissim Cohen)

Texto altamente estimado pelos budistas e não budistas ocidentais. A exemplo de outras obras budistas, sua ênfase especial é sobre a boa conduta, estabilizada pela concentração e fortalecida pela sabedoria. "Não fazer o mal, praticar o bem, purificar a mente." Que religião não concordaria com isso? (290 págs.)



A ALMA, A BELEZA E A CONTEMPLAÇÃO (Plotino)

Seleção de textos da obra *Enéadas* de Plotino, traduzidos do grego e com notas do Pe. Ismael Quiles. Plotino é o ápice do Neoplatonismo, e sua filosofia tem como temas: O Um, A Inteligência, A Alma, As Almas Humanas, A Contemplação, A Beleza, O Mal e A Providência. (104 págs.) ESGOTADO



JAINISMO – VIDA E OBRA DE MAHAVIRA VARDHAMANA (J. C. Jain)

Gandhi, se enterneceu profundamente com as belezas infinitas do Jainismo; *Ahimsa* (não-violência) e o *Satyagraha* (amor à verdade) são votos inspirados nesta religião milenar. Mahavira, mestre jainista, foi contemporâneo de Buda, e esta é a única obra sobre o tema em língua portuguesa. (120 págs.)



OS MISTÉRIOS DE ÍSIS E OSÍRIS (Plutarco)

Plutarco mergulhou no oceano de tradição religiosa e mítica do Egito faraônico em busca de seus segredos e de suas revelações. Encontrou inúmeros pontos de contato com a mitologia e religião gregas. (132 págs.) ESGOTADO

FAÇA O SEU PEDIDO

Caso deseje adquirir nossas publicações, envie anexo ao pedido abaixo cheque nominal à Associação Palas Athena do Brasil ou vale postal Agência Rafael de Barros (Cód. 403214) – São Paulo – SP, no valor correspondente.

TÍTULO / PREÇO UNITÁRIO	Quant.
Dhammaphada (Cz\$ 550,00)	
Dinâmica da História (Cz\$ 350,00)	
Filosofias da Índia (Cz\$ 900,00)	
A Aceitação de Si Mesmo e As Idades da Vida (Cz\$ 350,00)	
Jainismo (Cz\$ 250,00)	
...Que Estás nos Céus... (Cz\$ 200,00)	
Dharma (Cz\$ 150,00)	
Thot(s) nº(s) (Cz\$ 120,00)	
01 Assinatura de THOT (6 exemplares) a partir do último número editado. (Cz\$ 720,00)	

Preços válidos até 30/04/88.

Nome _____

Endereço _____

_____ Nº _____ Apto _____

Bairro _____

Cidade _____ Estado _____

CEP _____ Fone _____

Profissão _____ Data _____

Assinatura _____

Anexo cheque nº _____ Banco: _____

Associação PALAS ATHENA do Brasil

Rua Leôncio de Carvalho, 99 – Paraíso

CEP 04003 – São Paulo – S.P.

Tel.: 288-7356 e 289-1463

PEDIDOS DE PUBLICAÇÕES E ASSINATURAS



Associação Palas Athena do Brasil

REVISTA THOT

Neste folheto, encontram-se relacionados os títulos dos artigos (com seus respectivos temas) que compõem parte dos números anteriores desta Revista ainda não esgotados.

Informamos que, a partir do número 31, estão disponíveis ao preço de Cz\$ 120,00 cada.

(Preço sujeito a alteração, sem prévio aviso).

THOT 36

A "Dama de Elche": um enigma histórico (Arqueologia)
Astrologia na Era Espacial (Astrologia)
O Pai da Educação Integral (História do Judé)
A Linguagem Simbólica nos Livros Sagrados (Simbologia)
À Guisa de uma Introdução ao Estudo da Kabela (Cabala)
A Ressonância Cósmica da Música Indiana (Música Oriental)
Diálogo entre a Física Atual e a Filosofia Cristã (Filosofia e Ciência)
Com as Velas, e não com os Ventos (Literatura)
O Mito e o Símbolo no Ciclo do Graal (Mitologia)
Joseph de Maistre: do Iluminismo ao Idealismo – uma trajetória Existencial e Filosófica (História da Filosofia Moderna)

THOT 37

O Rei Arthur na Lenda e na História (Mitologia)
O Idealismo Mágico de Novalis (História da Literatura)
As Idades da Vida (Psicologia)
A Queda do Homem e sua Evolução conforme a Bíblia (Teologia)
Introdução ao I Ching – 1ª Parte (Filosofia Oriental)
A Terra de Chichén-Itzá e a Princesa Sac-Nicté (Literatura)
A Linguagem Simbólica no Processo de Relligação: Homem-Infinito (Simbologia)
Arte Rupestre Brasileira (Arte Brasileira)
Judé de Kódôkan – História e Filosofia (História do Judé)

THOT 38

Deuses do Pantéao Egípcio (Mitologia)
O Misticismo em Mestre Eckhart (História da Filosofia)
Astrofilosofia (Astrologia)
Johann Sebastian Bach (História da Música)
Introdução ao I Ching – 2ª Parte (Filosofia Oriental)
Resumo da Evolução Cultural Japonesa – 1ª Parte (Antropol. Cultural)
O Inconsciente – sua Influência na Vida e na Integração do Ser (Psicologia)

THOT 39

Canção de Rolando (Literatura)
A Consciência – Romano Guardini (Filosofia Profunda)
A Simbólica da Luz, das Cores, do Espaço e do Tempo (Simbolismo)
Orfeu: Nascimento do Pantéao Grego (Mitologia)
O Espírito da Oração no Século XX (Filosofia e Mística)
Resumo da Evolução Cultural Japonesa – 2ª Parte (Antropol. Cultural)
Gravitações em Torno da Questão: O QUE É VIVER (Ensaio Filosófico)

THOT 40

O Homem, Quem é Ele? (Ensaio Filosófico-16020100)
O Precioso Rosário (Literatura Sagrada Tibetana)
O Cântico dos Cânticos (Literatura Sagrada Hebraica)
Carta de Pequim (Antropologia Cultural)
Astrofilosofia II (Astrologia)
O Haikal (Filosofia Zen)
A Guerra de Tróia (Mitologia)

THOT 41

O Pitagorismo e a Época em que Vivemos (Ensaio Filosófico)
A Filosofia Ecológica e o Budismo (Eco-Filosofia)
Pequeno Episódio da Vida de Ulisses (Mitologia)
Hagoromo, ou Manto de Plumas (Teatro Nô)
Museu de Arqueologia e Etnologia da USP (Arqueologia)
Bardo Thodol – Livro Tibetano dos Mortos (Filosofia Tibetana)
Astrofilosofia III (Astrologia)
A Máscara da Personalidade (Filosofia Oriental)

THOT 42

C. G. Jung e o Problema da Criatividade (Psicologia)
Rumo à Interioridade (Metafísica)
Folheando Pessoa (Literatura)
Ciclos Cósmicos (Mitologia)
A Reforma do Pensamento em Descartes (Filosofia)
China, velha China! (Arte)
A Velhice Também é Vida (Psicologia)

THOT 43

O Homem Ecológico (Ensaio Filosófico)
O Monasticismo Budista Zen (Zen-Budismo)
Os Afrescos de Decsanl (Arte)
Quem são estes Filósofos?
A Racionalidade e seus Efeitos sobre a Consciência Humana (História/Filosofia)
A Música das Esferas (Música)
Diálogo com os Kâlâmas (Literatura Budista)
Dioniso e a Alegria de Viver (Mitologia)
Humor.

THOT 44

Entrevista Exclusiva com o Dalai Lama
Litera(ven)turas com Borges (Literatura)
Do Sagrado e do Profano nas Sociedades Arcaicas (Simbologia)
Dante e a Divina Comédia (Filosofia)
O Cosmos Segundo a Escola de Mileto (Filosofia Antiga)
Miguel de Unamuno e sua Obra
O Ritmo da Vida Através dos Planetas (Astrologia)
Liberdade, Responsabilidade e Sociedade Informatizada (Ensaio Filosófico)
Contos Jainistas (Filosofia Oriental)

THOT 45

Entrevista Exclusiva com Jean Charon (Ciência)
Ser e Estar (Mística Oriental)
Tibete: Entre o Passado e o Futuro (História-Religião)
Introdução à Lógica de Aristóteles (Filosofia Grega)
Visita à Sarashina – Bashô (Literatura Oriental)
Aproximação à Bergson (Filosofia Contemporânea)
A arte de Ivan Mestrovic (Arte)
"O maior pedagogo de nossa época": Romano Guardini (Teologia Cristã)
Do Sagrado e do Profano nas Sociedades Arcaicas (II) (Simbologia)

THOT 46

Ravi Shankar e o Espírito da Música (Entrevista)
A Náusea e a Culpa (Literatura)
Poder e Comunicação (Semiótica)
Conto
Golpe de Selta (crítica Sociológica)
É Possível Estabelecer uma Relação Entre a Física Moderna e as Tradições do Budismo Tibetano (Budismo Tibetano)
O Organon (Filosofia Grega)
Do Sagrado e do Profano nas Sociedades Arcaicas (III) (Simbologia)

curso de

Introdução ao

Pensamento Filosófico

PROGRAMA

I – ÉTICA DO ORIENTE E DO OCIDENTE

1. Introdução à Ética do Oriente e Ocidente
2. Bramanismo
3. Budismo
4. Tibetanismo e Lamaismo
5. Origens do pensamento filosófico no Ocidente
6. Período cosmológico, mítico e antropológico
7. Aristóteles – hedone e eudaimonismo
8. Plotino – o paganismo filosófico
9. Kant – a razão e o dever moral
10. Conclusões

II – FILOSOFIA DA HISTÓRIA

1. O homem, a filosofia e a história
2. Mitologia
3. Passeios pela história:
 - a) A Antiguidade Clássica
 - b) A Idade Média
 - c) O Renascimento
 - d) O Iluminismo
 - e) O Romantismo
 - f) O Positivismo
 - g) A Modernidade
4. História e Arte
5. História, Utopias e Política



CLAUDE - NICOLAS LEDOUX
Painéis de Parede (1770-72)
Detalhes

AULAS SEMANAIS – INICIO TODOS OS MESES

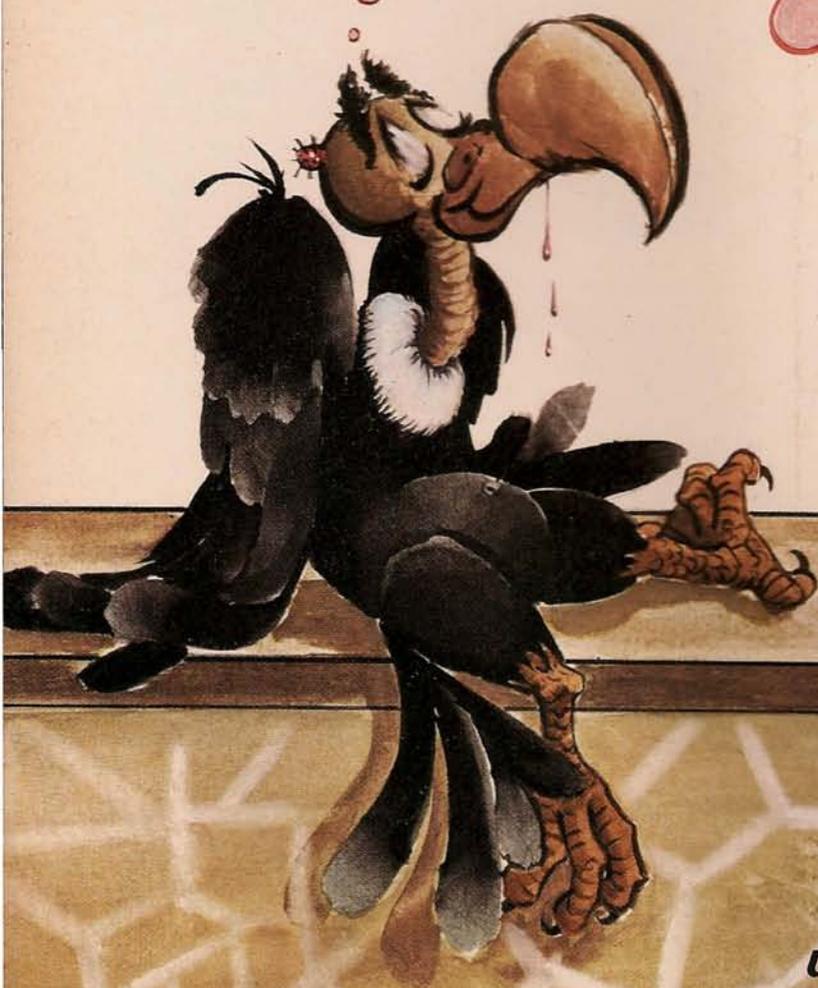
Associação PALAS ATHENA

Rua Leôncio de Carvalho, nº 99 - Paraíso - SP - Fone: 288-7356

Vista-se de Luz!

Vista-se de Vida!

Vista-se de Cor!



POLYCHROM

FOTOLITO POLYCHROM - Rua Cândida Franco de Barros, 153 - Fone: 875-7392 - Freguesia do Ó São Paulo - SP

*uma boa imagem dos sonhos
coloridos deste mundo*