

Introdução à Vida Intelectual
por Olavo de Carvalho

Série I

A VOCAÇÃO DA INTELIGÊNCIA

§ 122

Do Modo de Existência da Vida Intelectual

§ 1. Introdutório

A realidade da vida intelectual, no entanto, não pode ser plenamente apreendida só pela definição de sua essência. A vida intelectual não é um universal abstrato, mas uma ocupação efetiva de homens reais e concretos, e tem de desenrolar-se num tempo e num lugar determinados, sob as condições particulares da forma de existir nesse lugar e nesse tempo. Ademais, ela requer um esforço, como acontece com toda realização de um ideal: não há ideal que se ajuste perfeitamente à alma de tal ou qual homem em particular, como uma roupa feita sob medida, e cuja efetivação não tenha de se processar através de um caminho de paradoxos e contradições, de manchas e contramanchas, decepções, dores e agonias ¹.

Portanto, é necessário descer desde a universalidade abstrata da definição até as condições concretas e vividas onde a essência universal há de tomar corpo nos atos e obras de indivíduos particulares. Saimos, portanto, do campo de investigação fenomenológica de uma essência, para entrar no campo da moral.

Aqueles que compreendem a veracidade da descrição que fizemos no Capítulo anterior deverão, agora, encarar as consequências reais e práticas que se seguem inexoravelmente da essência da vida intelectual.

No capítulo anterior dissemos que a vida intelectual é, essencialmente, a superação da experiência imediata, a construção da representação universal coerente, e a coerenciação da representação com os atos. Consequência imediata da posse da razão e da linguagem, que constituem no homem o especificamente humano, ela é, portanto uma tarefa que incumbe, abstrata e genericamente, a todos os homens. Mas, concreta e particularmente, incumbe àqueles que sejam mais dotados, por nascimento ou educação, para o empenho de racionalidade.

¹ A incerteza da realização do ideal e a irregularidade dos caminhos que ela percorre serão abordadas, de um ponto de vista psicológico, no Cap. III deste livro. Metafisicamente, elas decorrem da constituição mesma do real: a passagem da essência à existência é uma encarnação da forma regular numa matéria irregular, é uma materialização do perfeito no imperfeito. Nenhuma forma está perfeitamente ajustada e à vontade nos materiais com cujo apoio ela se existencia. Não sendo nem um puro nada nem a *matéria prima* isenta de atributos (e livre, portanto, para receber qualquer forma que se lhe deseje impor), mas sim uma *matéria secunda* já qualificada e delimitada, esses materiais têm portanto a sua forma própria, que imporá resistência e limitação à forma essencial que deseje moldá-los. Assim, por exemplo, um cubo é sempre um cubo, pela sua forma, e terá as propriedades geométricas dessa forma; porém, se implantarmos essa forma sobre um material determinado, fazendo um cubo de ferro, de madeira ou de vidro, o objeto resultante já não terá somente as características e propriedades da forma cúbica que o molda, mas também a do material, ferro, madeira ou vidro, em que essa forma se talha. V. René Guénon, *La Rigue de la Quantité et les Signes des Tempos*, Paris, Gallimard, 1945, Chap. I e II, e Mário Ferreira dos Santos, *A Sabedoria da Unidade*, São Paulo, Matese, 1968, Cap. VII.

Dito isto, cabe-nos agora perguntar: uma vez assumida, em princípio, essa tarefa, quais são os deveres que concretamente ela impõe ao intelectual? Noutros termos: como o intelectual tem de traduzir em atos morais, na prática, o seu compromisso com a representação coerente? Que é que precisamente cabe ao intelectual fazer, e que o diferencia dos demais seres humanos, cujo compromisso com a razão não é tão direto quanto o dele?

Ao discutirmos deveres morais, devemos ater-nos estritamente aos critérios tradicionais legados pelas religiões e pela sabedoria universal, evitando todo improvisado subjetivo, porque decretar deveres incumbe somente a Deus, e interpretá-los não incumbe a nenhum homem em particular, porém, ao consenso universal dos sábios². O esforço individual de interpretação deve vir somente depois, quando, fixados aos critérios gerais, se trate de aplicá-los e viabilizá-los para a situação particular, concreta e vivida onde há de se dar, na prática, o cumprimento desses deveres. Portanto, nas linhas que se seguem, procuramos apoiar-nos o mais possível no consenso universal da filosofia moral – de Aristóteles até hoje –, contornando os detalhes incertos e as questões disputadas.

Para todo homem, existem dois tipos de deveres: o *dever religioso* e o *dever de estado*. O dever religioso emana da pura e simples natureza humana, e é portanto universal e igual para todos. Ninguém, sob pretexto nenhum, pode furta-se a ele, porque seria uma revolta contra a natureza das coisas, uma revolta contra o real, um real que fez de nós criaturas finitas, tributárias, portanto, de uma fonte infinita; que fez de nós seres causados, e não causas de nós próprios; e tributários, portanto, de uma causa.

Pode-se dividir o dever religioso em dois tipos, conforme seja de *religião natural* ou de *religião revelada*. O termo “religião revelada” designa cada religião em particular, trazida aos homens numa certa data por um profeta ou mensageiro em particular, com a explicitação de um determinado corpo de ritos e deveres. A obediência à religião revelada incumbe, obviamente, somente àqueles a quem ela tenha sido revelada; povos que desconhecem o Cristianismo ou o Islam não estão obrigados a cumprir os deveres cristãos ou islâmicos.

Mas a *religião natural* incumbe, sem exceção, a todos seres humanos. Todo ser dotado de racionalidade, toda alma pensante e falante, tem, por força de sua própria capacidade para o ato da significação, da conceituação e do juízo, o dever estrito de inteligir-se a si mesma como subjetividade autoconsciente, cuja existência dá testemunho de uma realidade espiritual que transcende a toda fenomenalidade sensível; têm, portanto, a obrigação de saber que o mundo sensível não é tudo; que, para além da experiência imediata e habitual, existe o mundo da

² A existência de um consenso universal da filosofia moral é contestada pelas correntes relativistas. Apoiando-se, sobretudo, nas constatações dos antropólogos (p. ex., Ruth Benedict, *Padrões de Cultura*, trad. Alberto Candéias, Lisboa, Livros do Brasil, s/d) que demonstram uma diversidade ao menos aparente nas instituições e códigos morais dos vários povos, elas crêem poder afirmar que não existe moral universal, mas sim apenas morais locais, divergentes e mesmo inconciliáveis. Por este raciocínio, chegou-se mesmo a negar a existência de uma “natureza humana” universal e fixa, e postular uma plasticidade total do ser humano, indefinidamente amoldável às condições sociais e ecológicas. Creio já haver resenhado suficientemente os argumentos contra essa falácia, em meu artigo “Moralidade sem Deus?”, publicado no *Jornal da Tarde* de São Paulo em 27 fev. 1982 e reproduzido em *Fronteiras da Tradição* (São Paulo, Nova Stella, 1987). Mas cabe acrescentar que, se até os anos 50 as pesquisas antropológicas tendiam de fato a confirmar a hipótese relativista – não só no domínio moral, mas até mesmo no da percepção e do pensamento lógico –, a continuação posterior dessas pesquisas veio a reforçar a hipótese contrária. No tempo de Benedict e Malinovski a antropologia podia somente trazer à luz esta ou aquela sociedade primitiva, isoladamente; e os casos particulares, pelo fato mesmo de serem particulares, mostrava antes diferenças do que semelhanças. Mais tarde, a antropologia ultrapassou essa fase de comparativismo microscópico e pôde se levantar ao nível das grandes comparações entre centenas de culturas ao mesmo tempo; e aí começaram a aparecer as semelhanças e as regularidades. No últimos Encontros de Royaumont presidido por Edgar Morin e Massimo Piattelli-Palmerini, a tendência geral era para sublinhar as “constantes do espírito humano”, isto é, para restaurar a noção da unidade da natureza humana por cima de todas as variações e diferenças locais enfatizadas pelos antropólogos da geração anterior. Ademais, desde a formulação, por F. Schuon, R. Guénon e outros, da perspectiva da “unidade transcendente das religiões”, não há mais desculpa para não enxergar a unidade por trás das diversidades locais e históricas.

significação, o mundo da *razão-de-ser*. Toda alma, portanto, tem o dever de se voltar para o mundo da *razão-de-ser*; e, ao voltar-se para ele, descobrir assim, o senso do sagrado, do imenso, do excelso e maravilhoso.

Note-se bem que nos referimos a um sentimento de espanto e reverência perante o mundo do *Sentido* da *significação*, o mundo da *razão-de-ser*, o qual é um mundo que o homem não vê com os sentidos corporais, e que ele só descobre mediante a auto-revelação da sua própria subjetividade pensante. Não se trata, absolutamente, da sensação de espanto e de terror perante a imensidão do universo, perante os fenômenos da natureza, por grandiosos que sejam, nem muito menos perante os mistérios da psique, da noite, das emoções, da imaginação e do sonho, que vêm apenas do fluxo automático da subjetividade intra-orgânica e semi-animal. Não se trata, absolutamente, do terror perante o incompreensível, que é uma forma de terror ainda animal. Muitas vezes, é claro, é o terror animal, o terror perante o poder da natureza visível ou perante o poder das forças sutis da natureza que se agitam na noite, o que desperta o homem do seu sono letárgico, e o põe a pensar. Os gregos chamavam, a este terror, *thambos*. A experiência mostra que os animais compartilham do *thambos*; e a expressão corrente “terror pânico” provém do nome do deus Pan, que é o chefe dos “elementais” ou *jins*, forças sutis da natureza, que influenciam as plantas, os bichos e o nosso corpo; os *jins* também experimentam o *thambos*; aliás, parece que, quanto mais descemos na escala biológica, ao menos dentro do reino dos mamíferos, encontramos nos bichos uma expressão mais clara de espanto e terror. Nos animais nobres, como o leão e o elefante, há geralmente um ar de certa tranquilidade; mas um terror permanente agita o corpo do rato.

Quando nos referimos, portanto, ao senso do sagrado, não estamos falando de nada disto, e sim do que poderíamos denominar “o senso do Sentido”. Não se trata do terror perante o inexplicável, mas sim de um indescritível senso de gratidão total perante a antevisão de um Sentido final que tudo explica, que tudo redime, que tudo justifica e tudo abarca. Não é nem um senso de terror perante a escuridão, nem o deslumbramento paralisante perante uma luz que cega. É o senso de devoção maravilhada perante a explicação perfeitamente satisfatória, perante a Razão que transcende todas as razões, e cuja luz suave, proporcionada à forma e à esquemática humana, nos integra harmoniosamente na Inteligência divina, sem nos negar nem nos destruir.

A este senso, o homem não chega mediante a observação da natureza, nem mediante qualquer experiência corporalmente acessível, por mais grandiosa ou significativa que seja; só chega mediante a autoconsciência da alma pensante, que descobre que dentro de si, nesta sua frágil e insignificante operação de significar e de pensar, existe algo que transcende todo o universo; que nela existe um saber e um poder que, não podendo ser causado pelo homem mesmo, tem de vir de uma Inteligência que se dá a nós e que, dentro de nós, é a nossa melhor parte, e é *mais do que nós mesmos*³.

Todo ser humano, sem distinção, na medida em que seja capaz de articular frases, tem o dever de ter esta autoconsciência e de ao menos vislumbrar, dentro, mas por cima dele, o Sentido Supremo⁴. Este dever é coextensivo com a capacidade mesma de pensar, e por isto mesmo nenhum ser humano capaz de razão e de linguagem pode furtar-se a ele.

É, portanto, através do que há de mais caracteristicamente humano no homem, que o homem concebe a existência de Deus. A palavra Deus, *Theos*, significa “aquele que vê” ou, mais precisamente, aquele que tem visão intelectual, compreensão, inteligência, saber, porque o verbo de onde sai a palavra *Theos* quer dizer tudo isto, e não “visão” no sentido sensível ou psíquico. É, através da sua consciência subjetiva que o homem vislumbra a Oniconsciência, a Onissapiência. Esta é, por sua vez, o *Logos*, a Inteligência divina. O *Logos* é representado como *Homem Universal*,

³ A expressão é de Paul Claudel.

⁴ Cf., a este respeito, F. Schuon, “Consequences découlant du mystère de la subjectivité”, em *Du Divin à l'Humain*, Paris, Le Courrier du Livre, 1981.

Jesus, Buda, Mohammed, e é universal o consenso de que somente pelo *Logos* se chega a Deus. Jesus é explícito: “Ninguém vai ao Pai senão por mim”. Também Mohammed: “Ninguém encontra Deus se primeiro não encontrou seu Profeta”⁵.

Portanto, a consciência da consciência, que é a única forma de conceber a Oniconsciência, é, sempre foi, e sempre será o *único* caminho para Deus. Não há outro. A rejeição deste caminho, que é a rejeição da consciência inteligente como dever precípua do homem, atira o indivíduo num confronto espiritualmente mortal com a Força separada do Sentido.

Porque o absurdo, o estranho, o destrutivo, consiste justamente numa factualidade exterior que não tem medida comum conosco. O mais terrível que pode acontecer a um homem é ser forçado desde fora a engolir uma verdade cujo pressentimento e cujo similar ele não encontra dentro da sua própria alma: é ser forçado a admitir uma Verdade que por dentro ele não reconhece. Ora, graças ao milagre da consciência, o homem possui dentro de si o similar e o pressentimento da Inteligência divina; e por isto o encontro com o *Logos*, com o Mensageiro, Cristo, Buda ou o Profeta, tem sempre o sabor de um feliz reencontro, da redescoberta de um bem familiar esquecido e longamente desejado. Mas, inversamente, não há, em nós, um similar da Onipotência divina. Em nossa alma e nosso ser, o sinal da nossa Onipotência divina não é outro senão a nossa impotência, a nossa nulidade. Por isto é que Deus nos ordena a conhecê-lo desde *dentro* da nossa consciência, onde se dá o encontro com o Profeta interior, com o Cristo interior, e não no confronto cego e suicida com a Força que sustena o Real externo, pois neste caso a Presença divina ou se furtará, na melhor das hipóteses, ao olhar humano, por Misericórdia, ou, inversamente, será vivenciada como fatalidade tirânica, compressiva, absurda e arrasadora. Buscar Deus na natureza, nos sentidos, na “energia”, na experiência sensível ou psíquica, na grandiosidade ou beleza externa, é cair no culto ininteligente de uma Presença avassaladora, a qual já declarou, em todas as religiões reveladas, que não consente de maneira alguma que o homem entre por este caminho, e sim somente pela porta do *Logos*. Por isto diz o Cristo: “*Eu sou a porta*” e “*Eu sou o caminho*”⁶.

A rejeição do caminho do *Logos* é a via diabólica, que, recusando-se ao esforço de interioridade inteligente, desafia a Onipotência, pedindo que esta se manifeste de maneira sensorialmente ou psiquicamente “convicente”. É a via de uma alma que deseja Deus, mas não aceita o caminho suave que o próprio Deus lhe ofereceu; que não deseja a liberdade da autoconsciência, mas a imposição de uma força exterior que a obrigue a crer e a obedecer. Ora, esta força não poderia então manifestar-se senão sob a forma de Cólera, e a Cólera manifesta-se, precisamente, rejeitando o homem para longe, cegando a consciência, e fazendo o homem afundar cada vez mais na ignorância, no pecado e no crime. Este é o caminho da *alteridade*, no qual Deus surge como o totalmente Outro (*ganz Ändere*, a que se refere Rodolfo Otto). Quando vemos que, no nosso tempo, os estudiosos “científicos” da religião chegaram a definir Deus como sendo essencialmente o *ganz Ändere*, aquilo que não tem nenhuma medida comum com o homem, vemos que estamos numa época onde se chegou a ver a ausência de Deus como a única

⁵ Sobre o conceito de Homem Universal, v. René Guénon, *Le Symbolisme de la Croix*, Paris, Vêga, 1931 (réed. 1984), Chap. II; Seyyed Hossein Nasr, *Knowledge and the Sacred*, New York, Crossroad, 1981, Chap. V; ambos baseados amplamente em 'Abd ak-Karim al-Jîlî, *De l'Homme Universal. Extraits du livre "Al-Insân al-Kâmil"*, traduits de l'arabe et commentés per Titus Burckhardt, Paris, Dervy-Livre, 1975.

⁶ Dante, procurando sair da “selva selvaggia”, tenta três caminhos sucessivos, onde é barrado por uma pantera, um leão e uma loba, após o que encontra Virgílio, que lhe recomenda outro caminho que, sem passar pela selva, o levará ao “diletoso monte” que é “princípio e ocasião de toda alegria” (Inferno, I, vv. 76-91). As três feras representam a impossibilidade de o homem sair da selva de sua confusão sem o auxílio do Cristo, o qual é representado pelo “monte”, de vez que *Monte* é, precisamente, um dos Nomes de Cristo. Cf. Fray Luis de León, *De los Nombres de Cristo*.

presença divina. “De todos os homens, aqueles que estão mais longe de Deus são aqueles que mais desmedidamente afirmam a sua Incomparabilidade” disse o shêikh Ahmed El-’Alawy⁷.

Insistimos nesse ponto, aparentemente afastando-nos do nosso assunto, justamente para mostrar que não há outro caminho senão o da inteligência autoconsciente. Fora da autoconsciência, – isto é, na natureza e nos fatos, – o homem enxerga apenas a *sombra* de Deus, dizia S. Boaventura; mas, dentro da alma, na autoconsciência, se encontra a Sua *imagem*, que é o *Logos*. E, no coração do *Logos*, a Suprema Realidade⁸. Não havendo, portanto, outro caminho, a noção da presença do Sentido na autoconsciência é assim um dever universal, um dever de religião natural, e não apenas um preceito específico desta ou daquela religião revelada em particular.

Então, retomando a linha mestra do nosso argumento, o primeiro dever de todo e qualquer homem é cumprir a religião natural; e, nesta, o primeiro dever é descobrir e amar o Sentido na autoconsciência. Evidentemente este não é o único dever da religião natural. O segundo dever é constatar que o mesmo Sentido existe na autoconsciência alheia e que, portanto, a vida humana é sagrada e o nosso próximo deve ser amado. Nisto consiste, na verdade, toda Lei e os profetas: “Ama a Deus sobre todas as coisas e ama a teu próximo como a ti mesmo”.

Todo homem tem o dever de saber disto no ato mesmo em que aprende a falar e consegue raciocinar, e antes mesmo de escutar qualquer pregação religiosa que seja. Tem, também, o dever de tirar disto as conclusões mais óbvias quanto a seu comportamento na sociedade humana. O núcleo comum de todos os códigos morais da humanidade em todas as épocas e lugares, por trás de uma infindável variedade de acentuações, detalhes e formas, não é outra coisa senão a manifestação desse núcleo da religião natural⁹.

Mas, além da religião natural, todo homem em todo lugar da terra foi alcançado, em alguma época, pela mensagem de alguma religião revelada, que traduz e adapta, que revigora e refundamenta os deveres universais numa forma renovada desejada por Deus para aquele povo naquela circunstância em particular.

Os deveres da religião revelada dividem-se, por sua vez, como dizíamos, em deveres religiosos e deveres de estado. Os deveres religiosos são aqueles que são prescritos a todos os membros de uma comunidade, sem distinção. Consistem, sumariamente, na obediência uniforme

⁷ Cf. Martin Lings, *A Sufi Saint of the Twentieth Century. Shaikh Ahmad al-’Alawi. His Spiritual Heritage and Legacy*, 2nd ed., London, Allen & Unwin, 1971, p. 211. – Ainda a propósito deste tópico, pode-se observar que o rebelde não sujeita Deus enquanto tal, o conceito de um Ser ou Supra-Ser, mas sim a manifestação concreta e humana de Deus na pessoa do Mensageiro e Intercessor. Um erro paralelo e complementar a este é o de tomar o diabo como “inimigo de Deus” – levando mesmo esta comparação ao ponto de um perigoso dualismo –, quando na verdade Deus, sendo Absoluto, não tem inimigo, não tem contrário. O diabo é definido claramente, na teologia cristã e islâmica, como inimigo do homem, o que quer dizer, por um lado, inimigo da espécie humana, e, por outro, obviamente, inimigo do Homem Universal, em quem essa espécie se realiza e personifica concretamente. O diabo é uma criatura e portanto um “servidor”, tanto quanto o homem. A tradição islâmica específica é um *jinn*, uma força sutil, não propriamente espiritual, mas psíquica, de vez que perdeu seu grau e poder espiritual ao rebelar-se. Assim, ele pode influenciar no homem a alma e o corpo, mas não o núcleo essencial do Intelecto, que é a presença, em nós, do Homem Universal; em sermos cristãos, o coração de Jesus no coração do nosso coração.

⁸ Cf. São Boaventura, *Itinerário da Mente para Deus*, em *Obras Escolhidas*, org. Luis A. De Boni, Porto Alegre, Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes, 1983, Cap. II e III.

⁹ Voltamos aqui ao tema da unidade da moral por trás da diversidade aparente das morais regionais. Uma interessante comparação, baseada na profusão de textos de todas as religiões conhecidas, encontra-se em Whital N. Perry, *A Treasury of Traditional Wisdom*, Bedford (Middlesex), Perennial Books, 1971. O exame do material coligido por Perry numa pesquisa que se estendeu por quatro décadas mostrará que, se as religiões divergem quanto aos atos particulares e concretos, como aliás não poderia deixar de ser dada a diversidade das condições locais, culturais, sociais e históricas, estão de acordo, fundamentalmente, em tudo quanto se refere aos aspectos mais essenciais da moral, como a virtude e o vício, o pecado e o sacrifício, o Juízo Final e a salvação ou danoção, os deveres e a vocação, a busca da perfeição, etc.

a um corpo mínimo de ritos e leis. No Cristianismo, este corpo abrange os dez mandamentos ditados a Moisés, mais os cinco mandamentos da Igreja: assistir à missa nos domingos e dias santos; jejuar nos dias prescritos; abster-se, nesses dias, de trabalhos servis e forenses; pagar o dízimo conforme o costume local; confessar-se e comungar ao menos uma vez por ano. Este mínimo é o que o homem tem de fazer para ser católico. No Islam os deveres são cinco: declarar em voz alta a sua fé, de que só há um Deus e Mohammed é seu mensageiro; fazer jejum no mês do Ramadã; rezar cinco vezes por dia; parar a esmola obrigatória uma vez por ano; tendo meios, fazer a peregrinação à Meca. Com isto, e nada mais que isto, um homem é mussulmano.

Além dos deveres explícitos e universais, cada religião admite também práticas supra-rogatórias, isto é, oferecidas voluntariamente a Deus. Destas práticas, algumas são formais, como jejuns, retiros, litânias, etc. Outras são informais, como as boas intenções, os gestos caritativos e de boa-vontade, etc. Mas, não fazendo parte dos deveres explícitos, não temos por que discuti-las aqui. Fazem parte daquilo que os católicos chamam “devoção”, em contradistinção à “obrigação”. Em todas as religiões, o supra-rogatório está condicionado ao obrigatório.

O obrigatório é obrigatório para todos. Na verdade são ritos e leis que não fazem outra coisa senão lembrar, revigorar, segundo uma nova modalidade simbólica sacramentada por Deus, o dever inicial que era o da religião natural.

Vem, em seguida, o *dever de estado*. Este conceito também é universal. Significa que os deveres dos homens variam conforme o lugar que ocupam na sociedade. Um é o dever da criança, outro o dos jovens solteiros, outro o da mãe, outro o do pai. Um é o dever do governante, outro o do governado; um é o dever do agricultor, outro o do militar, outro o do homem de letras, outro o do trabalhador braçal; um é o dever do rico, outro o do pobre; um, o do homem vigoroso, outro, o do débil; um, o do poderoso, outro, o do inerte; um, o do velho, outro, o do moço; um, o do varão, outro, o da mulher. E assim por diante. O dever de estado varia conforme a idade, o sexo, a profissão, a riqueza, a saúde. Varia também conforme a situação. Um é o dever na paz; outro, na guerra; um, na abundância coletiva, outro, na penúria; um, na estabilidade, outro, na confusão; um, na claridade de uma cultura florescente, outro, na decadência e na barbárie. Em suma, o dever de estado não é senão a especificação, a discriminação, a infundável subdivisão do amor a Deus e ao próximo na variedade indefinida das formas e modos da existência social e individual, coletiva e familiar, grupal e profissional, e assim por diante.

Em todas as religiões que conhecemos, existe uma codificação parcial dos deveres de estado, feita pela própria tradição ou autoridade religiosa. Todas as religiões definem a função e o dever do pai de família, do governante, do médico, da criança, da mãe, do pobre e de todos os tipos humanos possíveis.

Sobrepondo-se ao dever religioso em geral, o dever de estado não somente especifica e particulariza, mas também lhe dá meios e instrumentos de inserir-se na vida real do corpo social, de ganhar realidade e concreção na existência diária, de viabilizar-se nas condições deste mundo. Sem o dever de estado, o cumprimento da religião se daria a um nível de uma genérica declaração de intenções, sem plena eficácia, sem vigência na trama efetiva da convivência entre seres humanos reais.

O homem que se furte ao cumprimento do seu dever de estado mostra a sua insinceridade; mostra que aceita a religião enquanto dever genérico, mas não enquanto tarefa explícita que deva modelar a sua vida e os seus atos individuais e concretos. O pai que se recusa a sustentar seus filhos; o militar que foge ao combate; o jovem que recusa amparar o velho; o rico que recusa o socorro ao pobre e o homem-de-letras que foge aos deveres da vida intelectual comprovam, neste ato, ou melhor, nesta omissão, – que é uma forma de ato, particularmente eloquente –, que só aceitam a religião no papel e para os outros, mas que não aceitam nenhuma interferência dela no seu comportamento individual.

Uma vez esclarecido esse ponto, podemos perguntar: a vida intelectual é um dever religioso ou dever de estado?

Para responder, temos de retornar à distinção feita no capítulo anterior, entre a vida intelectual *latu sensu* e a vida intelectual *strictu sensu*. Enquanto mera posse de racionalidade, enquanto mero dom de auconsciência pensante, a vida intelectual é, como dissemos, o primeiro dever do homem, pois a diferença específica entre o homem e o animal é pensar. Neste sentido, é um dever religioso e não um dever de estado. Mas todo homem, neste sentido, é um intelectual, saiba ou não, queira ou não, pelo simples fato de ser homem, porque participa, querendo ou não, sabendo ou não, do mundo da linguagem, do pensamento, da inteligência e da cultura, participação sem a qual não poderia nem mesmo existir ou comunicar-se com seus semelhantes.

Porém, existe uma vida intelectual *strictu sensu*. Ela consiste na vida do homem que é capaz de exercer, e que de fato exerce, voluntariamente, as ações próprias não apenas da inteligência enquanto tal, mas da inteligência *culta*. Isto é, não somente pensa, mas procura aprimorar voluntariamente o seu pensar, utilizando-se dos instrumentos que a cultura põe à sua disposição; não apenas se comunica, mas procura comunicar-se segundo as maneiras melhores e consagradas na cultura em que viva; não somente entende e interpreta o que se passa ao seu redor, mas socorre-se dos meios de interpretação legados pela sua cultura; não apenas sabe, mas procura informar-se nas fontes legadas pelo passado para saber mais; isto é, em suma, não é apenas uma inteligência individual colocada sozinha e desesperada em face da natureza, sem nenhum outro recurso senão os rudimentos de fala e pensamento necessários à subsistência material, mas é uma inteligência que se socorre, que se arma, na medida do possível, com todo o arsenal da cultura.

Neste sentido, o número de intelectuais é evidentemente mínimo em todas as culturas. A diferença entre o intelectual e os outros homens reside, sumariamente, em que os meios de cultura a que este recorre se esgotam, se limitam ao nível daquilo que lhes é necessário, de um lado para cumprir o dever religioso e, de outro, para assegurar a sua subsistência material; ao passo que os meios de que se socorre o intelectual vão muito além disso. Basta, portanto, que um homem busque e se socorra de meios de cultura que ultrapassem o necessário a sua subsistência e ao cumprimento do dever religioso mínimo, para que ele seja, então, um intelectual *strictu sensu*, e que tenha de assumir, portanto, os deveres específicos da vida intelectual, enquanto deveres de estado, que atestarão plenamente a sinceridade da sua fé declarada.

Ora, o dever de estado é definido segundo as condições reais de existência do indivíduo. Destas condições, algumas são externas e casuais, como por exemplo, riqueza ou pobreza, grupo social de origem, saúde ou doença, talento inato ou debilidade, etc. Outras são internas e constitutivas, como por exemplo, o caráter e a vocação. Evidentemente a vida intelectual é um dever de estado de tipo vocacional, que não se define por condições externas nem somáticas. Um homem não toma a vida intelectual por ser gordo ou preto, varão ou fêmea, rico ou japonês, e sim porque tem, em grau maior ou menor, uma vocação, porque sente dentro de si uma apelo, uma urgência, um desejo, uma sede, e esta sede é que o faz, justamente, buscar algo mais do que o necessário para a subsistência material e para o cumprimento do dever religioso mínimo.

Que é, então, a vocação, e como reconhecê-la?

§ 2. A vida intelectual é um dever de estado

Todo mundo sabe que a palavra vocação significa “apelo” ou “chamado”. Mas é justamente aí que começa o problema, porque, na vida diária, recebemos do mundo exterior, do nosso organismo, da nossa memória, dos nossos reflexos, do ambiente psíquico em que vivemos, etc., uma multidão de chamados. Sobretudo na sociedade moderna, onde os homens vivem sob o impacto multilateral da propaganda e das comunicações de massa, e saltitam entre vários ambientes e ocupações sem qualquer conexão orgânica entre si, a natureza desses chamados é francamente aleatória; e, vencidas as barreiras da autoconsciência, o homem pode acabar assimilando e vivenciando como autenticamente seu, ao menos por momentos, algum impulso totalmente casual que lhe venha de anúncios lidos por acaso, de trechos de filmes, de conversas entreouvidas na rua, e de mil e uma fontes que nada têm a ver com a sua pessoa, com os seus valores e com os seus objetivos. A rapidez com que mudam os gostos e as modas, e com que os novos ídolos despertam paixões e apagam instantaneamente os ídolos anteriores é a demonstração mais eloquente do estado de fragmentação atomística, onde a personalidade se esfarela numa poeira de “instantes”, cada qual parecendo absorver a personalidade total.

É lógico que, nessa situação, se o homem pode, num momento, assumir como verdadeiramente seu algo que não lhe diz respeito, ele também pode, no instante seguinte, sentir-se vazio e incapaz de perceber o que quer. A atomização da atenção em resposta à estimulação randômica do meio ambiente tem como contrapartida a incapacidade de conscientizar uma preferência, a incapacidade de escolher e querer. Se, por um lado, observamos jovens dedicando-se entusiasticamente, passionadamente, a atividades que no fundo lhes são indiferentes, que estão na moda por um dia, e deixarão de estar no dia seguinte, por outro lado, e por isto mesmo, observamos homens maduros, de quarenta ou cinquenta anos, com uma indecisão de adolescentes, perguntando-se que caminho seguir, consultando astrólogos e videntes em busca de uma vocação e esperando algum sinal dos céus, capaz de tirá-los dessa indigesta mistura de passividade e agitação, de angústia e de tédio em que se transformou o vazio da sua existência.

É normal, também, que nessa situação, todos os sinais e chamamentos se neutralizem uns aos outros; que a quantidade de estimulação produza um reflexo de apatetada paralisia; e que, em decorrência, o homem espere, para sair disto, um sinal que se destaque pela sua força de impacto, e que o sacuda e desperte. E é evidente, então, que ele se abrirá a uma sugestionabilidade cada vez maior, passando a medir o valor do sinal pela sua força de impacto emocional; e este critério quantitativo o tornará cada vez mais presa da estimulação sensorial do ambiente, quer seja casual, quer manipulada por agentes interessados em canalizar as energias e ações desse indivíduo para algum empreendimento comercial, político ou pseudomístico, indiferente a qualquer cogitação de sua vocação verdadeira.

Incapacitado de julgar, o homem espera um susto ou milagre. É claro que o milagre não acontecerá, pela simples razão de que pedir um milagre para substituir o esforço de inteligência, após ter abdicado da inteligência que é o primeiro e maior dos milagres, é um ato de desafio, é uma blasfêmia, é algo que repele, na base, a inspiração do Espírito Santo, já que este age, em primeiríssimo lugar, através de nossa própria inteligência, dom do Espírito que não admite recusa¹⁰.

A vocação não é algo que deva ser, habitualmente, revelado por um milagre; o milagre só acontece no caso das vocações excelsas e, mesmo nessas, não é regra, mas exceção. O milagre da inteligência é suficiente para discernir a quase totalidade das vocações possíveis. E de fato, a

¹⁰ V. *Fronteiras da Tradição*, op. cit., Cap. IV. – Mesmo para a decisão de itens muito mais importantes que o da vocação pessoal, a confiança em milagres, visões e experiências interiores como critérios decisivos só pode levar a erro, e é condenada por todas as tradições. Cf. F. Schuon, “Criteriologie élémentaire des apparitions célestes”, em *l'Ésotérisme comme Principe et comme Voie*, Paris, Dervy-Livres, 1978, e tb. Mgr. Albert Farges, *Les Phénomènes Mystiques distingués de leurs Contefaçons Humaine et Diaboliques*, Paris, Maison de la Bonne Presse, 1920.

inteligência o faz, e o faz sem dificuldade. “Às faculdades que o Criador nos distribui em graus diferentes, Ele acrescenta um instinto preciso que nos indica seu emprego. O sentido do gosto, se não está alterado por alguma doença ou por maus hábitos, distingue os alimentos sãos dos que não o estão. O mesmo acontece com o olfato. Deus não poderia ter menos cuidado pela alma do que pelo corpo.” Estas palavras do filósofo espanhol Jaime Balmes¹¹ mostram que o reconhecimento da vocação é apenas a consciência de uma disposição natural, não um susto perante uma intervenção sobrenatural. De fato, é tão natural ao homem saber em linhas gerais o que deseja fazer, quanto é natural a um bicho saber o que deseja comer.

Mas é aí que se dá a encrenca, porque para saber o que quer comer, o animal precisa ter visto ou cheirado várias comidas. Não apenas uma, arbitrariamente imposta por um tratador que desconheça seus gosto e seus costumes; nem uma multidão infindável capaz de desorientá-lo. O homem, como o bicho, tem de escolher dentro de um repertório suficientemente amplo para abarcar as possibilidades fundamentais da existência humana, e suficientemente restrito para poder ser abarcado por um olhar de mediano alcance. A oferta maciça de milhões de possibilidades de vida, fabricadas, multiplicadas e glamurizadas pelo cinema e pela tevê, fará com que um menino pobre pense em tornar-se um extraterrestre antes de poder sequer ser sapateiro ou soldado; fará com que profissões raríssimas e de exceção, como a de espião ou astronauta, se tornem arquétipos que modelam as aspirações de milhões de meninos que por sua constituição e meio social não têm nada em comum com essas profissões; fará com que ocupações insignificantes e inúteis como a de passista de escola-de-samba ou de jogador de futebol, adquiram um valor e um peso incompatíveis com a sua realidade e ofensivos à dignidade da pessoa humana. E tudo isto servirá ainda mais para desorientar, para atomizar a atenção, para fazer com que milhões de pessoas se atirem na maré vertiginosa da existência guiando-se por miragens e loucuras, entregando-se com furiosa devoção à busca de objetivos sem sentido, torrando vidas e vidas na fogueira universal de todas as quimeras que fascinam os imbecis e os miseráveis.

Ninguém, mas absolutamente ninguém, na sociedade atual, escapa dessa estimulação desnorteante. Ela leva, em última análise, à ruptura total entre sentido subjetivo e sentido objetivo: aquilo em que o indivíduo declara ou crê encontrar a realização da sua vida, e onde mostra, ao menos momentaneamente, uma plenitude de satisfação, é algo que, visto de fora, visto por outro, ou visto por ele mesmo numa fase posterior de sua vida, surge como algo de tedioso e oco, que não faz sentido nenhum, nem serve para absolutamente nada, nem traz felicidade alguma.

É patente que, sob essas condições, o “instinto” de que fala Balmes esteja totalmente atrofiado. Aliás, mesmo instintos mais simples e elementares o estão. É normal, por exemplo que um homem saiba, mais ou menos, a cada instante, se está doente ou são. Mas a percepção do tônus vital parece que se ofuscou. O homem encara o seu corpo já não como o lugar em que lhe é natural estar, como forma e expressão da sua própria alma, mas como objeto estranho, sobre cujo estado seu sentimento já não lhe dá informação alguma, e do qual nada de certo se pode saber sem perguntar a um especialista ou às máquinas de check-up.

A um homem tão atordoado que já não sabe se está forte ou fraco, como perguntar o que sente ou o que sabe sobre a sua vocação, que é algo muito mais sutil?

O meio para sair dessa indiferenciação compressiva e estupidificante é, nada mais, nada menos, que inverter totalmente a colocação da questão, ou seja, deixar de buscar o sinal da vocação numa estimulação forte qualquer recebida de fora ou do jogo indefinido das casualidades, e buscá-la, ao contrário, numa *decisão* livre, tomada pela inteligência, sustentada com base em sinais óbvios e patentes – talvez sem nenhuma eloquência emotiva e sem nenhum sinal de qualquer eleição sobrenatural – e em seguida aceita pela vontade livre (isto é, baseada em valores e princípios universais e não numa intensidade emotiva qualquer), e reforçada, enfim, não

¹¹ Jaime Balmes, *O Critério*, trad. João Vieira, São Paulo, Logos, 1957, p. 27.

pela auto-sugestão nem por qualquer tipo de estimulação emocional barata, e sim pela dedicação constante, humile e silenciosa.

Non in convulsione Dominus. O Senhor *não está* na turbulência. A intensidade do sentir, onde tantos hoje procuram um sinal para guiá-los, é precisamente o lugar de onde Deus se ausenta, porque detesta toda forma de agitação e algazarra.

É no silêncio e na modéstia de um simples reconhecimento dos fatos que se encontra, gratuito, o sinal da vocação. Ele ali espera, paciente e mudo, enquanto o homem o procura por toda a parte esperando reconhecê-lo sob a forma de um apelo encantador ou surpreendente.

A ciência tradicional do “discernimento dos espíritos” que ensina a distinguir entre as inspirações diabólicas e angélicas, divinas e humanas, espirituais e animais, internas e externas dos nossos pensamentos, impulsos e imaginações, e que é um capítulo belíssimo de uma psicologia hoje esquecida, pode vir aqui em nosso socorro ¹².

1º. Quando formamos um desejo ou projeto, devemos examinar o princípio, o meio e o fim: de onde veio o desejo, por que meios há de realizar-se, e qual a sua meta e propósito. O desejo bom tem de ser bom nesses três aspectos, não só em um ou em dois.

2º. Os impulsos que vêm de fonte má tendem a ocultar sua origem: brotam não se sabe de onde, e repentinamente avassalam a alma, simulando uma convicção total e plena ou ao menos suficiente; ao passo que as inspirações que vêm realmente de cima têm geralmente um começo mais modesto; não prometem prazeres ou emoções espetaculares; entram pela inteligência, não pelo “subconsciente”; entram não com o brilho de um sol repentino e deslumbrante, mas com a luz suave de um amanhecer que se faz aos poucos, e cujo brilho vai crescendo à medida que o acompanhamos, e se confirma com o passar do tempo.

3º. O impulso demoníaco, uma vez atendido, volta à estaca zero e requer novo atendimento, ou mesmo nos deixa mais insatisfeitos do que antes; ao passo que o impulso de cima, fraco no início, dá recompensas cada vez maiores à medida que o atendemos por esforço voluntário. O impulso divino é paciente e argumenta; vence nossas resistências com razões de esperança e de prudência; ao passo que o impulso demoníaco ou passa por cima de todas as nossas razões ou produz uma massa confusa e inextricável de argumentos desordenados.

Numa vocação legítima, portanto, o gosto pode não ser forte, no início. Mas, à medida que avançamos, com cautela e modéstia, aumenta o gosto, ao mesmo tempo que a consciência clara de um sentido objetivo e a recompensa interior palpável e segura. Mais ainda, a vocação autêntica, sendo, como é, uma expressão do espírito, traz sempre em seu bojo a afirmação de valores objetivos e universais. Portanto, o atendimento da vocação autêntica, mediante o trabalho humilde e paciente, trará, com o tempo, uma confiança cada vez mais firme nos valores e princípios que sustentam a existência humana. Ao passo que, inversamente, a vocação falsa nos fará desprezar ou esquecer esses princípios e valores.

Que cada um, agora, se pergunte:

1º. Tem ou não tem a vocação da vida intelectual em sentido estrito, tal como a definimos no parágrafo anterior? Forma ou não forma a ocupação intelectual esse amálgama inextricável de gosto subjetivo, de afirmação e confiança progressiva nos valores objetivos e de certeza progressiva de uma aquisição interior crescentemente palpável e sólida?

2º. Inversamente: acreditaria encontrar mais gosto e prazer, mais confiança nos princípios e valores universais, mais consciência de aquisição interior, caso se limitasse a estudar o estritamente necessário para as práticas mínimas da religião e para a sua própria subsistência material?

¹² V. Johannes Bökmann, *La Psicología Moral. Sus Faceas y Metodos desde los Orígenes hasta nuestros Días*, trad. Ismael Antich, Barcelona, Herder, 1967, e Ad. Tanquerey, *Compêndio de Teologia Ascética e Mística*, trad. João Ferreira Fontes, 4ª. ed., Porto, Apostulado da Imprensa, 1948.

Aqueles que responderem plenamente “sim” à primeira pergunta têm indubitavelmente a vocação da vida intelectual. Aqueles que com plenitude de convicção responderem sim à segunda pergunta evidentemente não a têm.

§ 3

Mas aqueles que responderam “sim” à segunda pergunta não têm por que continuar prestando atenção no que vamos dizer a seguir. Ao declararem que a vida intelectual não lhes é um dever de estado, reconheceram implicitamente que não têm nenhum direito a ela, ou, pelo menos, que não têm o direito de pretender desfrutar das suas vantagens, quando não aceitam as obrigações que lhe são inerentes.

De fato, as éticas tradicionais, além da divisão entre deveres religiosos e deveres de estado, fazem também uma divisão entre as duas maneiras pelas quais uma atividade pode ser útil ao homem, e esta divisão é o critério pelo qual o homem pode ou não pretender e reivindicar perante Deus o direito de dedicar-se a ela: ou uma atividade é útil para a salvação da alma e a vida no outro mundo, ou é útil para o sustento do corpo e a vida neste mundo. *Tertium non datur*. Se uma atividade não serve nem para o outro mundo, nem para este mundo, então não serve para absolutamente nada. Isto não quer dizer, por certo, que neste caso ela tenha de ser, sempre e necessariamente, má e condenável. Pode ser simplesmente indiferente, irrelevante. E uma coisa irrelevante nunca pode ser reivindicada como um *direito*. Por exemplo, tem o homem o *direito* de jogar cartas ou mascar chicletes? Evidentemente não, porque o direito de um só existe quando impõe a um outro um dever correspondente¹³. O filho tem direito de ser sustentado pelo pai *porque* o pai tem o dever de sustentar o filho. A nação tem o direito de que o dinheiro dos impostos seja empregado em seu benefício *porque* o governante tem o dever de empregar em benefício da nação o dinheiro dos impostos. Se o pai não tivesse dever nenhum de sustentar o filho e o governante não tivesse dever nenhum de administrar bem o dinheiro público, que sentido teria proclamar o direito do filho a um sustento que ninguém tem o dever de lhe dar ou o direito da nação a uma boa administração que ninguém tem o dever de realizar? As noções de direito e dever só são distintas logicamente, só são distintas no pensamento, mas, na realidade, são uma só e mesma coisa, vista de dois lados. Isto resulta em que, se proclamamos o direito de um homem jogar cartas ou mascar chicletes, impomos necessariamente a algum outro a obrigação de jogar cartas com ele ou de fabricar chicletes, o que é manifestamente absurdo. O inútil e o irrelevante, não tendo significação moral nem jurídica, nunca podem pretender ser direitos, porque reconhecer a um o direito ao inútil é impor ao outro o dever de fazer o inútil, isto é, impor-lhe uma tarefa absurda. E não pode haver maior tirania do que impor a um homem uma tarefa absurda. Hoje em dia, acredita-se, com a maior facilidade, e sem o mais mínimo exame, que coisas como dançar, fazer *surf*, bronzear-se na praia, ver televisão, são direitos, sem notar que a proclamação do irrelevante como um direito perverte na base a noção de direito, embaralha as consciências e prepara o homem para aceitar insensivelmente, passivamente, sonambulicamente, toda sorte de tiranias, com a condição de que o tirano lhe dê uma quota de futilidades para ele consumir e tomar como direitos. É o fenômeno do “Estado espetáculo”, que não passa de uma versão atualizada e tecnológica do *panem et circenses*.

É nisto que chegamos quando reconhecemos que um homem tem direito a desfrutar dos benefícios da vida intelectual sem assumi-la como um dever de estado, e tão somente por diversão ou, como se diz hoje, “por lazer”. O direito à cultura é inegável; mas o fato de que uns homens o tenham impõe necessariamente a outros homens o dever de fornecê-la. E o dever de fornecer diversões pertence apenas aos palhaços. A palavra “hístrião”, que hoje significa em geral todo sujeito dado a autodemonstrações espetaculosas, tem uma origem significativa: “Hístriões – informa-nos Santo Isidoro de Sevilha – eram aqueles que, vestidos com roupas femininas, imitavam, no teatro, os gestos das mulheres impudicas.” Reconhecer que um homem possa ter direito à cultura simplesmente “por lazer” equivale, necessariamente, a fazer dos professores, hístriões, das universidades, circos, e da transmissão de cultura, um *show* de travestis. Na verdade,

¹³ A correlação direito-dever é explicada com muita clareza em Simone Weil, *L'Enracinement. Prélude à une Déclaration des Devoirs envers l'Être Humain*, Paris, Gallimard.

as mais contundentes aberrações a que assistimos hoje no campo da cultura, provêm da identificação cada vez maior entre cultura e espetáculo, ensino e propaganda, vida intelectual e *show-business*. Veremos mais adiante que as consequências disto saem do domínio do cômico e entram no do macabro. Aqueles, portanto, que desejariam o acesso à cultura como lazer, sem o reconhecimento de um dever de estado, entendam por favor, que pedir a um professor que se transforme voluntariamente em palhaço, tão só para acompanhar a moda do tempo, é realmente pedir demais. Que outros nos desprezem ou humilhem, nos denigram ou nos persigam, eu expulsem os intelectuais verdadeiros de seus postos legítimos para trancafiá-los a ferro nos cárceres ou nos hospícios, ou para atirá-los à marginalidade e ao mais fundo porão da incapacidade social, é problema deles; aqueles que o fazem são responsáveis por suas ações, e cada qual arca somente com seus pecados, sem responder pelos de seus vizinhos. Mas que os próprios intelectuais se prestem voluntariamente e de bom grado a ser rebaixados a saltimbancos e travestis, para assegurar um reconhecimento social exterior à custa da perda de tudo quanto justifica perante Deus o seu trabalho, isto já é demais.

Esperamos, portanto, que aqueles que não aceitam a vida intelectual como dever de estado se dispensem de ouvir o restante que temos a dizer, porque, decididamente, não é para eles.

§ 4

Mas é preciso não confundir, de maneira alguma *dever de estado e tarefa profissional*. A profissão é um modo e um aspecto do dever de estado, mas este vai muito além do âmbito definido pelas obrigações profissionais. A profissão é uma responsabilidade que o homem assume perante a sociedade e pelo cumprimento da qual esta lhe paga com o seu sustento material. O que define a profissão é, precisamente, o compromisso de recompensa material explícito que a sociedade assume para com um homem; e, mais claro ainda, toda obrigação profissional cessa por completo no instante onde o homem não recebe o seu pagamento, ou no instante em que este pagamento é insuficiente ou injusto. Portanto, a obrigação profissional é essencialmente livre e condicionada a um pagamento justo. Nenhum homem tem o dever de continuar trabalhando quando não lhe pagam o proporcional a seu trabalho. Mesmo o escravo é, neste sentido, um tanto profissional, porque escravo tem direito a alimento, moradia e proteção. Suponhamos que um patrão, honesto e generoso, se visse de repente sem dinheiro para pagar seus empregados. Teriam estes o dever profissional de continuar trabalhando de graça? Mais ainda: teriam os escravos de um proprietário de terras o “dever profissional” de continuar trabalhando para ele quando ele, caído em desgraça, estivesse privado dos meios de dar-lhes abrigo e sustento material? Não, em ambos os casos. Trabalhar de graça, trabalhar sem recompensa material, não é e não pode ser nunca um dever profissional.

Vejam, agora: teria um filho o dever de amar, respeitar e amparar o pai, quando este, por doença ou velhice, ou qualquer outro motivo, não tivesse mais os meios de sustentá-lo? Teria um governante o dever de sacrificar-se por seu povo quando este, empobrecido pela guerra ou pela catástrofe, não tivesse os meios de pagar-lhe o devido imposto? Teria a esposa o dever de amar e seguir o marido quando este, doente ou caído em desgraça, não tivesse os meios de sustentá-la? Teria o intelectual, o homem-de-lettras, o dever de buscar e proclamar a verdade, ainda que ninguém estivesse disposto a pagá-lo por isto, e ainda que todos tivessem antes a disposição de humilhá-lo, de persegui-lo e de reduzi-lo à miséria por sua insistência em dizer a verdade? Absolutamente sim, em todos os quatro casos. O dever de filho, o dever de governante, o dever de esposa, o dever de homem-de-lettras não são deveres profissionais: são deveres de estado, indiferentes à condição profissional.

É evidente que, em certas circunstâncias, o dever de estado e a ocupação profissional coincidem, ou melhor, se superpõem, se encavalam, sem no entanto jamais chegar a fundir-se por completo. Por exemplo, um governante pode e deve receber do povo os meios de subsistência para que possa governar. O homem-de-lettras pode, e em certos casos deve, receber o sustento do Estado ou da sociedade. Mas a diferença é que tanto o governante quanto o homem-de-lettras devem, igualmente, renunciar a esse pagamento e prestar gratuitamente seus serviços se dispuserem de outros meios de sustento. A história nos dá exemplos contundentes. O homem mais poderoso dos últimos quinhentos anos, Napoleão Bonaparte, o qual, com suas guerras de conquista, chegou mesmo a ser durante algum tempo a única fonte de riquezas com que a França podia contar, sempre viveu de maneira mais frugal e, exceto no dia da coroação, nunca o viram vestido senão com suas velhas e surradas roupas de oficial de artilharia, ao passo que seus irmãos, pessoas inúteis e medíocres a quem ele fizera reis e príncipes em seu projeto de fundar uma dinastia, viveram no luxo e na riqueza, sem prestar qualquer serviço relevante aos povos que governavam. Outro caso famoso é o de Spinoza, que, convidado a lecionar nas mais importantes cátedras universitárias da Europa, sempre recusou, preferindo comunicar-se com o público tão-somente através de livros, que não lhe rendiam nada, e continuar a obter o sustento de sua modesta loja de ótica. Entre nós, D. Pedro I notabilizou-se pelo extremo rigor com que cortava as despesas de sua casa, para não onerar os cofres públicos. E assim por diante. É claro que exemplos da atitude contrária também não faltam: há aqueles que fazem da vida pública ou da vida intelectual não apenas uma profissão, mas uma indústria e um comércio, dirigindo unilateralmente pelo critério do lucro. Cada qual sabe em quais exemplos é que deve mirar-se.

Mas a questão se complica formidavelmente quando atentamos para o fato de que, contrariamente a todas as civilizações que existiram em todas as épocas e em todos os lugares da Terra, a civilização moderna tem se empenhado, desde há dois séculos, em construir um mundo cujo centro, cujo ápice e cuja meta suprema exclusiva é a vida econômica. Não insistiremos no quanto isto é aberrante e doentio. Quando os *meios de subsistência* transformam-se nos *fins da existência*, estamos, é claro, em estado de coma: de um paciente em fase terminal não se espera que trabalhe, que produza, que crie, que se dedique a qualquer finalidade que transcenda a esfera do seu funcionamento orgânico; sobreviver é o único e o máximo que ele pode fazer; sobreviver é a meta suprema. Averiguemos apenas as consequências que essa brutal distorção das finalidades da vida humana pode ter sobre a vida intelectual.

Em primeiro lugar, a noção de dever de estado desaparece, sendo absorvida inteiramente na de obrigação profissional. Porque, é claro, numa sociedade constituída apenas para a produção e consumo, tudo o que não tenha uma significação econômica imediata e evidente, não tem significação nenhuma. Portanto cada atividade humana estará diante de uma alternativa: ou adquirir relevância econômica suficiente, ou desaparecer por completo.

Ora, é claro que para uma atividade qualquer se viabilizar economicamente, ela tem de se inserir na mecânica vigente de produção e consumo. Como esta mecânica, por sua vez, não está condicionada ao atendimento das necessidades humanas básicas (pois mesmo a definição de necessidades humanas acaba sendo apagada e despistada em benefício da arregimentação compulsória de todas as forças humanas para a máquina de produção e consumo, independentemente das necessidades (objetivas ou subjetivas dos indivíduos), conclui-se que, para ser legitimada nesse contexto, não basta que uma atividade se demonstre materialmente útil, que ela se prove capaz de atender a necessidades humanas. Mas, ao contrário, o que é preciso é que ela dê lucro a quem é capaz de obter lucro. E, assim, cada atividade só se legitima e consegue sobreviver na medida em que, quer atenda, quer prejudique as necessidades humanas, espirituais ou materiais, possa se transformar numa fonte de lucro e poder para as pessoas e grupos que já têm o poder suficiente de obter lucros. Enfim, todo o imenso rol das atividades humanas possíveis, a que os homens se dedicarem desde que o mundo é mundo, é passado agora por um filtro que vai selecioná-las, reorganizá-las e dar-lhes uma nova hierarquia, não conforme à sua natureza intrínseca, à sua utilidade social, à sua justificação perante os fins últimos da existência humana, mas exclusivamente segundo a maior ou menor conveniência que apresentem no sentido de dar mais lucro e poder a quem já tem todo o lucro e todo o poder. É, evidentemente, uma monstruosidade sem paralelo em toda a história humana.