

A QUESTÃO DA RELIGIOSIDADE EM AUGUSTO DOS ANJOS

Márcia Peters SABINO*

Resumo: a influência, na poesia de Augusto dos Anjos, do pensamento positivista, no que diz respeito ao combate a concepções religiosas de mundo e à afirmação de uma compreensão materialista da realidade, dentro do contexto da Escola do Recife.

Palavras-chave: positivismo; religiosidade; poesia brasileira; Augusto dos Anjos.

Introdução

Desde aproximadamente 1840 até praticamente às vésperas da Segunda Guerra Mundial, o sistema de pensamento que dominou a cultura europeia como um todo – acompanhando o desenvolvimento da organização técnico-industrial da sociedade, fundada e condicionada pela ciência – foi o positivismo: expressão de um otimismo e de uma crença inabalável na ciência. No Brasil a presença do positivismo também fez-se sentir em vários Estados, essencialmente em Pernambuco, com a chamada Escola do Recife, principal núcleo de irradiação da doutrina positivista, cujo centro era a Faculdade de Direito do Recife. Como Augusto dos Anjos aí estudou de 1903 a 1907, temos como certo seu contato com a ideologia positivista.

Nosso objetivo neste artigo, portanto, é investigar na obra de Augusto dos Anjos – considerando o corpus selecionado: o *Eu* e as *Outras Poesias* – as ressonâncias de idéias positivistas, mais especificamente as relacionadas com a questão da religiosidade.

O positivismo e a falência do religioso

* Mestranda em Teoria da Literatura. Professora Substituta da Faculdade de Letras, Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF). Endereço eletrônico: marciapsabino@yahoo.com.br

Há uma variedade de tradições culturais que informam o desenvolvimento do positivismo em diversos países. Na França, temos Comte, iniciador do positivismo e pai da sociologia, Pierre Laffitte, Émile Littré, Ernest Renan, Hyppolite Taine, Claude Bernard. Na Inglaterra, temos o positivismo utilitarista, com Stuart Mill, Jeremiah Bentham, James Mill, e o positivismo evolucionista de Herbert Spencer, além de Charles Darwin no campo da ciência. Na Alemanha, o positivismo é materialista, com Jakob Moleschot, Karl Vogt, Ludwig Büchner, Ernst Haeckel. Na Itália, os principais representantes do positivismo são César Lombroso, Salvador Tommasi, Augusto Murri, Pascoal Villari, Aristides Gabelli, André Angiulli e Roberto Ardigò.

Na França, (*o positivismo*) inseriu-se no racionalismo, que vai de Descartes ao Iluminismo; na Inglaterra, se desenvolveu inserindo-se na tradição empirista e utilitarista e, em seguida, entrelaçando-se com a teoria darwiniana da evolução; na Alemanha, assume a forma de cientificismo e de monismo materialista; na Itália, (...) aprofunda suas raízes no naturalismo renascentista, embora dê seus maiores frutos (..) no campo da pedagogia e também na antropologia criminal (Reale e Antiseri, 1991, p. 296).

Não obstante essa diversidade, Reale e Antiseri (1991) definem os traços gerais que caracterizam tal movimento filosófico: a reivindicação do primado da ciência, sendo o método das ciências naturais – identificação das leis causais e seu domínio sobre os fatos – o único modo de conhecimento; a cientificização do estudo da sociedade, adotando o unificado método das ciências naturais – a sociologia é fruto do positivismo; o panegírico da ciência como o único e indispensável instrumento capaz de resolver todos os problemas humanos e sociais – confiança ilimitada e acrítica na ciência; o otimismo advindo da certeza de que o progresso é inevitável e ocorre sempre em direção ao melhor, à perfeição – utopia de uma sociedade pacífica e solidária; e o combate a concepções idealistas da realidade, isto é, metafísicas – “combatem-se todas as formas de transcendência religiosa e de

‘metafísica’, entendendo-se por metafísica toda a explicação não mecânica do mundo” (Abbagnano, 1984, p. 44).

Neste artigo, o aspecto que nos interessa mais de perto é a recusa da religiosidade ocorrida naquele contexto exclusivamente racional e científico. Segundo Hobsbawm, “a descrença em Deus tornou-se relativamente fácil em meados do século XIX, pelo menos no mundo ocidental (...). Deus estava não apenas despedido, mas sob ferrenho ataque” (1982, p. 280). Em 1869, Thomas Huxley cunhou o termo agnosticismo, conceito que também foi adotado por Darwin para caracterizar seu posicionamento com relação à religião. O vocábulo agnosticismo exprime o contrário de gnosticismo¹, e constitui o reconhecimento da impossibilidade de conhecer, no sentido científico, coisas relativas a Deus; diferentemente do ateísmo, que nega a existência de Deus, o agnosticismo apenas suspende o julgamento acerca da existência ou inexistência divina, devido à impossibilidade de se chegar a uma verdade por vias racionais e empíricas. De acordo com Abbagnano (1984), grande parte do positivismo evolucionista adotou o ceticismo da razão para fundamentar seu agnosticismo, abandonando o dogma da fé religiosa. Ainda mais radicais, Vogt, Moleschott e Buchner, na Alemanha do evolucionismo materialista, travaram polêmicas anti-religiosas e ateístas.

Contribuiu, ainda, para o declínio da religiosidade a verdadeira revolução com relação ao lugar do homem na natureza provocada pela teoria da evolução de Darwin. Essa estabeleceu que as espécies não são fixas e imutáveis, mas se originam pela lei da seleção natural – incluindo o homem, que deixou de ser visto como produto de uma criação divina, como um ser que reflete a imagem do deus criador e, portanto, como o único ser inteligente, ocupante do centro privilegiado do mundo, o último e supremo fim da criação, para ser considerado parte da natureza, assemelhando-se aos animais e deles descendendo. A visão do homem como um bicho,

¹ “A palavra gnose (do grego *gnosis*, "conhecimento") emprega-se, ao se tratar do movimento filosófico e religioso a que deu nome, para designar o conhecimento adquirido não por aprendizagem ou observação empírica, mas por revelação divina.” GNOSTICISMO. In: Enciclopédia de Filosofia. Disponível em: <<http://encfil.goldeye.info/>>. Acesso em: 8 set. 2005.

condicionado por seus instintos, por seus genes e pelo ambiente, comparece também ao naturalismo literário do século XIX que, aliás, é a expressão do positivismo nas letras, segundo Reale & Antiseri (1991). O evolucionismo biológico “deu o golpe de misericórdia na idéia antropocêntrica da existência e da História como produtos da liberdade humana” (Merquior, 1979, p. 68) e provocou o desmoronamento da visão mística do homem fundada sobre a crença em um sistema de explicação universal – a religião –, constituindo-se como um último ato crítico em relação às estruturas de fé medievais.

As convicções religiosas e a própria metafísica também não escapam da refutação de Comte (1978), que divide a história das idéias e conhecimentos humanos em 3 estágios: o teológico ou fictício, o metafísico ou abstrato, e o positivo ou científico. O estado teológico, no qual busca-se as causas iniciais e finais dos fenômenos, que são atribuídas à ação de agentes sobrenaturais, passa por três fases: o fetichismo, o politeísmo e o monoteísmo. Ele é apenas o ponto de partida para a inteligência humana, sendo sucedido pelo estado metafísico, que serve unicamente como transição entre o teológico e o positivo. Finalmente, o estado positivo, destino da inteligência humana, surge, fixo e definitivo, silenciando a teologia e a metafísica.

Enfim, no contexto do positivismo, a racionalidade científica afasta a fé religiosa; o conhecimento deve basear-se na realidade observável, extraindo dos fenômenos suas leis, pois apenas a matéria é passível de cognição – primado dos fatos empíricos. O idealismo, a religião, a teologia, a metafísica, isto é, tudo o que difere dessa positividade é recusado. A vida, o homem, a morte, o mundo passam a ser explicados e compreendidos cientificamente, positivamente. Vejamos como essa mentalidade manifesta-se na poesia de Augusto dos Anjos.

A falência do religioso em Augusto dos Anjos

A rejeição da religião como um sistema de explicação do mundo é um aspecto do pensamento positivista que está presente na poesia de Augusto dos Anjos: as críticas religiosas, principalmente ao cristianismo,

feitas através da ironia, da apropriação e subversão de conceitos, símbolos ou imagens religiosos, ou mesmo através da simples refutação, são bastante frequentes em sua obra.

Um exemplo de subversão de elementos cristãos é o poema “Apocalipse”, no qual o poeta opõe ao apocalipse bíblico o apocalipse científico, afirmando que, para narrá-lo, apóia-se em uma *divinatória Arte*. Ora, a divinação das profecias bíblicas não tem nenhum fundamento no saber racional e empírico – o futuro é desvendado por meios sobrenaturais; já a divinação científica é uma presciência calculada, conjeturada – essa é a arte divinatória utilizada pelo poeta. Para Comte, que afirmava: “ciência, logo previsão; previsão, logo ação”, o objetivo da ciência é pesquisar as leis dos fenômenos para que, através do conhecimento da natureza, possamos prevê-los e, conseqüentemente, agir no sentido de modificá-los em nosso benefício. “O verdadeiro espírito positivo consiste sobretudo em *ver para prever*, em estudar o que é, a fim de concluir disso o que será, segundo o dogma geral da invariabilidade das leis naturais” (Comte, 1978, p. 50). Se o apocalipse da Bíblia é realizado de forma sobrenatural, a partir de trombetas tocadas por anjos, o apocalipse previsto pelo poeta é o término do movimento e a destruição da massa do universo inteiro, inclusive do planeta Terra – é a falência das leis dos fenômenos, a destruição material do cosmo:

Diminuição dinâmica, derrota
Na atual força, integérrima, da Massa.

É a subversão universal que ameaça
A Natureza, e, em noite aziaga e ignota,
Destrói a ebulição que a água alvorota
E põe todos os astros na desgraça!

São despedaçamentos, derrubadas,
Federações sidéricas quebradas.... (p. 354)

Outro exemplo da apropriação e conseqüente subversão de elementos cristãos é o poema “Último Credo”, que faz referência à oração

Credo, e cujo tema é, basicamente, a morte. Inicialmente, o poeta afirma amar não a Deus, como se poderia supor com base na alusão à oração católica, mas o coveiro – daí surgindo a conexão com o assunto morte. Ironicamente, utilizando conceitos religiosos, ele se refere à morte: como um mistério metafísico, uma ação do número 1, que simboliza Deus; como o *nous*, que representa o órgão humano do entendimento e do juízo moral, a inteligência; como o *pneuma*, que constitui o lado divino do homem; como o *ego sum qui sum* (“eu sou aquele que sou”), que é a denominação dada por Deus a si próprio quando enviou Moisés para libertar o povo de Israel no Egito (Êxodo III, 14), demonstrando a inacessibilidade do homem à possibilidade de compreensão de Deus.

É o transcendentalíssimo mistério!
É o *nous*, é o *pneuma*, é o *ego sum qui sum*,
É a morte, é esse danado número *Um*
Que matou Cristo e que matou Tibério! (grifo nosso, p. 230)

Porém, o poeta não compartilha desse ponto de vista religioso; em vez disso, ele primeiro afirma acreditar na filosofia positiva, citando Spencer. Para esse filósofo, o desenvolvimento do planeta e da vida nele presente é explicado através do evolucionismo: o progresso do universo é a passagem de um estado de homogeneidade indefinida e incoerente para um estado de heterogeneidade definida e coerente, ou seja, a mudança do geral para o particular.

Creio, como o filósofo mais crente,
Na generalidade decrescente
Com que a substância cósmica evolui... (grifo nosso, p. 230)

Mas, logo depois, o poeta inverte a ordem dessa lei da evolução para demonstrar que crê, acima de tudo, na lei da morte. Essa seria a passagem de um estado heterogêneo para um estado de indiferenciação e, portanto, de maior homogeneidade – a transformação física de um ser particular em um ser geral, comum, cuja matéria orgânica não mais constituirá seu corpo individual, mas estará dispersada:

Creio, perante a evolução imensa,
Que o homem universal de amanhã vença
O homem particular que eu ontem fui! (grifo nosso, p. 230)

Em vez de acreditar, como na oração, em Deus, na ressurreição da carne e na vida espiritual eterna, o poeta opta por uma visão científica: crê na morte física do homem, na lei da conservação da matéria, na evolução – este é o *último* credo: aquele correspondente ao estado positivo definitivo propugnado por Comte. Segundo o monismo, ou positivismo evolucionista materialista², a forma individual desaparece com a morte: “as complicadas combinações químicas da massa nervosa decompõem-se e dão lugar a outras combinações, e as forças vivas, produzidas por elas, transformam-se em outros modos de movimento” (Haeckel, 1908, p. 11). O “homem particular” deteriora-se, perdendo sua forma individual e se dispersando pelo universo – o que dá origem ao “homem universal”; esse é um processo geral, que atinge todos os seres vivos, inclusive Cristo – a partir desse ponto de vista, a ressurreição do corpo torna-se impraticável.

A série de sonetos dedicados ao pai, que aparecem agrupados no *Eu*, são mais um exemplo de refutação da religião cristã. Nesses poemas, o vocábulo pai apresenta-se com a letra inicial maiúscula, como que substituindo o pai divino pela figura de seu pai biológico, mortal e humano. A idéia de paternidade – considerando-se uma sociedade patriarcal – é muito bem aproveitada pelo cristianismo: assim como um pai, Deus é o criador do homem, aquele que lhe concede a vida, devendo o filho prestar-lhe obediência e respeitá-lo.

² O monismo é uma doutrina que nega a dualidade do espírito e da matéria, ressaltando a unidade da natureza, formada por uma única substância. “Em essência, os monistas materialistas alemães pretenderam decretar o triunfo definitivo do mecanismo biológico e, simultaneamente, a derrocada da concepção espiritualista e teleológica do homem e da natureza” (Reale & Antiseri, 1991, p. 332).

O primeiro dos sonetos é oferecido ao pai doente; o poeta, que se diz descrente (*e eu tão sem crença*), questiona a razão do sofrimento físico do pai, prevendo uma resposta religiosa do leitor que, entretanto, será frustrado:

Magoaram-te, meu Pai?! Que mão sombria,
Indiferente aos mil tormentos teus
De assim magoar-te sem pesar havia?! (grifo nosso, p. 269)

A típica resposta religiosa ao questionamento dos humanos sofrimentos, doenças e mortes é a vontade divina, visto que o sistema de crença cristão, em especial, é baseado na vontade de um ser desconhecido e indefinível. O poeta contesta e refuta decididamente esta resposta provavelmente adotada por seu leitor, recusando-se a crer que os sofrimentos constituem um propósito divino.

— Seria a mão de Deus?! Mas Deus enfim
É bom, é justo, e sendo justo, Deus,
Deus não havia de magoar-te assim! (grifo nosso, p. 269)

A existência do sofrimento no mundo é utilizada, normalmente, como um argumento para refutar a crença em Deus; Darwin faz alusão a esse procedimento em sua *Autobiografia*:

Que existe muito sofrimento no mundo, ninguém discute. Alguns tentaram explicá-lo, em referência ao homem, imaginando que isso serve para seu aprimoramento moral. Mas o número de seres humanos no mundo não é nada, comparado ao de todos os outros seres sensíveis. Estes, muitas vezes, sofrem enormemente, sem nenhum aperfeiçoamento moral. Para nossas mentes finitas, um ser tão poderoso e tão pleno de conhecimentos quanto um deus capaz de criar o Universo é onipotente e onisciente. Para nossa compreensão, é revoltante supor que sua benevolência não seja ilimitada, pois que vantagem haveria no sofrimento de milhões de animais inferiores, durante um tempo quase

infinito? Esse antiquíssimo argumento, baseado na existência do sofrimento e contrário à existência de uma causa primária inteligente, parece-me forte, ao passo que, como foi assinalado, a presença de um grande sofrimento é compatível com a idéia de que todos os seres orgânicos se desenvolveram através da variação e da seleção natural (2000, p.78).

Haeckel, igualmente, alude ao sofrimento presente no mundo, explicando-o a partir da idéia darwiniana da seleção natural, segundo a qual os seres vivos que sofrem pequenas variações orgânicas por influência do ambiente em que vivem têm mais chance de sobreviver na luta pela vida e, conseqüentemente, transferir seus caracteres adquiridos a seus descendentes, conservando-os.

“Sabemos desde então [*desde Darwin*] que toda a natureza orgânica do nosso planeta só subsiste com uma luta sem misericórdia de cada qual contra todos. Milhares de animais e de plantas têm de sucumbir diariamente em cada ponto da terra, para que outros indivíduos eleitos possam subsistir e gozar a vida. A própria existência desses privilegiados é uma luta perpétua contra os perigos que os ameaçam por todos os lados. Milhares de germes cheios de esperança morrem a cada minuto” (1908, p. 15).

Esse sofrimento generalizado, e não apenas humano, que prepondera em nosso mundo, é freqüentemente enfatizado na poesia de Augusto dos Anjos. A aflição dos animais, por exemplo, surge em “Versos a Um Cão”:

Cão! – Alma de inferior rapsodo errante!
(...)

E irá assim, pelos séculos, adiante,
Latindo a esquisitíssima prosódia
Da angústia hereditária dos seus pais! (grifo nosso, p. 208)

Da mesma forma, o sofrimento dos vegetais é perceptível, entre outros, no poema “A Floresta”:

Em vão com o mundo da floresta privas!...

(...)

Há uma força vencida nesse mundo!

Todo o organismo florestal profundo

É dor viva, trancada num disfarce... (grifo nosso, p. 318)

O fato de o poeta considerar animais e vegetais como seres sensíveis, e portanto passíveis de dor e sofrimento, pode parecer enigmático, mas não se nos lembrarmos de Haeckel. Para esse, a alma – que é apenas a soma das nossas sensações, vontades e pensamentos, enfim, o conjunto das ações psicológicas – é uma função do cérebro. Porém, também nas plantas e nos animais pluricelulares, que não possuem nenhum órgão específico para a alma, a atividade psíquica se faz presente, pois “todas as células de seu corpo participam mais ou menos na vida psíquica” (Haeckel, 1908, p. 10). Até animais mais inferiores, como os protistas, apresentam alma (ou atividade psíquica), manifestada a partir de fenômenos de irritabilidade, de sensibilidade, e de mobilidade – “esta alma celular é, também, constituída por uma soma de sensações, de idéias e de atos de vontade; as sensações, o pensamento e a vontade da nossa alma humana não são mais do que o desenvolvimento daquelas” (Haeckel, 1908, p. 10). No grupo dos animais que possuem cérebro, Haeckel verifica, além disso, a existência da chamada consciência, que seria a mais perfeita função do sistema nervoso central: “a consciência é da mesma maneira que a sensação e a vontade dos animais superiores, um trabalho mecânico das células ganglionares” (Haeckel, 1908, p. 10). No monismo, portanto, contrariamente à doutrina cristã, a alma não é algo imaterial e imortal, mas orgânico – a vida é reduzida a um conjunto de fenômenos físico-químicos; o pensamento, “A Idéia”, não é fruto da alma divina, mas é corpórea, origina-se da matéria bruta,

Vem da psicogenética e alta luta

Do feixe de moléculas nervosas,
Que, em desintegrações maravilhosas,
Delibera, e depois, quer e executa!

Vem do encéfalo absconso que a constringe,
Chega em seguida às cordas do laringe. (grifo nosso, p. 204)

Além do padecimento de animais e vegetais, o nosso mundo comporta o sofrimento de seres inorgânicos, minerais, inanimados, como vemos em “As Montanhas”, II:

Agora, oh! Deslumbrada alma, perscruta
O puerpério geológico interior,
De onde rebenta, em contrações de dor,
Toda a sublevação da crusta hirsuta! (grifo nosso, p. 352)

Os seres orgânicos são capazes de experimentar a dor e o sofrimento, tanto físicos quanto morais, porque possuem células, mas também porque, em última instância, são formados pela substância, que “pode, em dadas circunstâncias, sentir, desejar e pensar” (Haeckel, 1908, p. 10). Para o monismo de Haeckel, o cosmo apresenta uma unidade: são inseparáveis a força e a substância, o espírito e matéria; um único espírito está em tudo; uma mesma força primária e uma mesma matéria fundamental formam todas as manifestações da natureza orgânica e inorgânica; enfim, há uma essência universal no mundo material, que é a substância. Portanto, a matéria inorgânica também pode apresentar atividade psíquica, já que também é formada pela substância, que possui essa capacidade.

O segundo soneto daquela série, por sua vez, é oferecido ao pai morto, e refere-se ao dia mesmo em que ele morreu. O poeta, sem sabê-lo ainda, caminha entre a natureza e alude à alma de seu pai subindo ao Céu. Algum crítico mais impaciente poderia adiantar-se e afirmar que neste poema está presente a religiosidade de Augusto dos Anjos. Entretanto, precisamos ressaltar o caráter de aparência – e portanto, de não-realidade, de não-verdade – dessa pseudo-visão:

Mas pareceu-me, entre as estrelas flóreas,
Como Elias, num carro azul de glórias,
Ver a alma de meu Pai subindo ao Céu! (grifo nosso, p. 270)

Segundo a Bíblia, (4 Reis: 2, 11-14) Elias é um profeta enviado por Deus para dar fim a cultos pagãos, ao sincretismo religioso. No momento de sua morte, Elias conversava com seu discípulo Eliseu, quando surgiu um carro de fogo conduzido por cavalos também de fogo e o levou ao céu, enquanto Eliseu gritava: “Meu pai! Meu pai!”. O poeta utiliza a imagem da morte de Elias para representar a morte de seu pai, isto é, apropria-se de uma imagem bíblica para se referir a um acontecimento humano e pessoal: ele se identifica com Eliseu, e seu pai é comparado e julgado equivalente a Elias – cabe lembrar que, muitas vezes, aparecem nos Evangelhos insinuações que relacionam Elias a Jesus. Isto está de acordo com nossa idéia, citada anteriormente, de que o poeta, de forma heterodoxa, substitui Deus por seu próprio pai.

Já no terceiro poema não há dedicatória, mas obviamente o poeta se refere ao pai morto – não ao recém-morto, como no soneto anterior, mas ao cadáver já enterrado e apodrecido. Estas imagens nos certificam da realidade da morte material, da degenerescência física de qualquer homem após o fim de sua vida, refutando o conceito da ressurreição. Esta idéia ganha ainda mais força e significação se nos lembrarmos de que seu pai vem sendo, nesta série de sonetos, comparado a Deus, ou melhor, vem substituindo efetivamente a figura divina. Ora, neste poema, Deus não ressuscita após a morte, mas apodrece como qualquer ser orgânico. Desafiadoramente, após exclamar “podre meu Pai!”, o poeta ainda faz resistir a idéia do amor por este deus humano, corpóreo, concreto – um amor que resiste à decomposição:

Amo meu Pai na atômica desordem
Entre as bocas necrófagas que o mordem
E a terra infecta que lhe cobre os rins! (grifo nosso, p. 270)

Podemos citar, ainda, o poema “O Deus-Verme”, que institui o verme – representante da transformação da matéria – como um novo Deus para essa visão de mundo científica e materialista, em substituição ao Deus cristão. O Deus-Verme, analogamente ao outro Deus, possui a qualidade de ser ubíquo: onde exista a corrupção da matéria orgânica, ele está presente.

Fator universal do transformismo,
Filho da teleológica matéria,
Na superabundância ou na miséria,
Verme – é o seu nome obscuro de batismo. (grifo nosso, p. 209)

Mas, diferentemente do Deus cristão, este possui existência material e mundana: não é um ser espiritual, uma divindade abstrata, mas deriva da própria matéria, vive nesta esfera, constitui-se a partir dela – *é filho da teleológica matéria*. Sendo assim, ele tem as mesmas necessidades que qualquer ser vivo:

Almoça a podridão das drupas agras,
Janta hidróticos, rói vísceras magras
E dos defuntos novos incha a mão... (grifo nosso, p. 209)

Ora, como sabemos, ao contrário da teologia e da metafísica, o positivismo recusa-se a investigar as causas finais (a teleologia) dos fenômenos: renuncia à busca de noções absolutas, admitindo que o conhecimento é relativo; não pesquisa as causas nem as essências – nem o “porquê” nem o “para que” dos fenômenos –, pois essas são questões inacessíveis aos nossos meios, mas apenas o “como” – somente as leis efetivas, as relações invariáveis de sucessão e de semelhança pelas quais se ligam os fenômenos. Comte afirma: “pretendemos somente analisar com exatidão as circunstâncias de sua produção [*dos fenômenos*] e vinculá-las umas às outras, mediante relações normais de sucessão e similitude” (1978, p. 7). Portanto, o conceito de teleologia é usado ironicamente no poema (*filho da teleológica matéria*). A matéria significa, em última instância, a vida, concebida como existência física e individual; e se essa é concreta, sua

finalidade não pode ser o aperfeiçoamento moral ou a vida eterna espiritual: ela não tem uma causa nobre. Sendo apenas corpórea, seu “objetivo” é simplesmente ser matéria, transformar-se, o que acontece através da morte de seres vivos; em outras palavras, a finalidade da vida seria a morte³.

Essa transformação do corpo se operaria através do verme que, agindo sobre a matéria orgânica já sem vida, criaria a partir dela novas combinações químicas, perpetuando sua existência, mesmo que sob outra forma. Temos, aí, mais uma similitude do Deus-Verme em relação ao Deus cristão: ele proporciona aos homens a imortalidade. A verdadeira imortalidade, para o monismo, seria a conservação da substância que forma todo o universo, ou, em física, a conservação da matéria (Lavoisier) e da força (Mayer). O universo, como um todo, seria imortal, mas a idéia de uma imortalidade pessoal é considerada completamente insustentável porque, para esta filosofia da unidade, segundo a qual todos os fenômenos estão ligados por relações de causalidade, “um espírito vivo imaterial é tão inconcebível como uma matéria sem espírito e sem vida. Em cada átomo, os dois estão inseparavelmente unidos” (Haeckel, 1908, p. 12). A lei da evolução de Spencer, semelhantemente, pressupõe a “indestrutibilidade da matéria” – isto é, a “continuidade do movimento”, a “persistência da força”, a “contínua redistribuição da matéria e da força” (Abbagnano, 1984, p. 21). Segundo esse evolucionismo spenceriano, todos os fenômenos são regidos por uma lei do ritmo, alternando no seu desenvolvimento: elevação e queda, construção e destruição, reunião e dispersão – vida e morte –; a dissolução de uma evolução é “a premissa para uma evolução ulterior” (Abbagnano, 1984, p. 22).

Cada verme particular também morrerá e terá o mesmo destino que os outros seres vivos: será transformado através da ação de sua própria espécie que, não obstante o fim individual de seus representantes, permanece

³ Em outro poema, “Monólogo de uma Sombra” (p. 195), temos o discurso de um verme que afirma ser a morte, a corrupção e a conseqüente transformação da matéria, sua doutrina “religiosa” substitutiva dos princípios cristãos: *A podridão me serve de Evangelho...* Para uma interpretação mais detalhada deste poema, cf. SABINO, Márcia Peters. “O positivismo na poesia de Augusto dos Anjos.” *GATILHO*, Juiz de Fora, v. 0, ano 1, março de 2005. Disponível em: <<http://www.gatilho.ufjf.br>>. Acesso em: 8 set. 2005.

existindo incomensuravelmente⁴. Então ainda temos mais uma alteração: de um Deus único, criado à imagem e semelhança do homem, passamos a um Deus coletivo, *livre das roupas do antropomorfismo*, representado por uma espécie material e não por um indivíduo abstrato.

Ora, se a idéia de um Deus pessoal antropomorfo se desfez, a noção correlativa de um Diabo pessoal também não se sustenta mais – esgota-se o maniqueísmo, segundo o qual dois princípios opostos, o bem e o mal, se combatem; daí o poeta afirmar que o Deus-Verme *jamais emprega o acérrimo exorcismo*.

Diferentemente do cristianismo, no poema “O Deus-Verme” não há a vida espiritual *post mortem*, nem a ressurreição do corpo, mas a sua corrupção. Por conseguinte, o reino dos céus é inexistente e não pode ser herdado pelos fiéis; o que existe é o apodrecimento, cujos herdeiros são os verdadeiros filhos de Deus, os vermes. O Deus-Verme, de quem não somos filhos, não é uma criação humana, mas existe, independente de querermos isso ou não, mesmo que não aceitemos esse fato.

Ah! Para ele é que a carne podre fica,
E no inventário da matéria rica
Cabe aos seus filhos a maior porção! (grifo nosso, p. 209)

Todavia, em outro poema (“Eterna Mágoa”) surge a idéia de que após a morte o homem termina por se transfigurar em verme; seu corpo seria absorvido pelos vermes e o homem passaria a fazer parte daqueles que o transformaram, e da própria terra; assim incorporados, terminaríamos por ser efetivamente os filhos do Deus-verme ou até mesmo, indo mais além,

⁴ A idéia da perpetuidade dos helmintos pode ser verificada no “Monólogo de uma Sombra”, quando o verme afirma: *Pairando acima dos mundanos tetos, / Não conheço o acidente da Senectus / – Esta universitária sanguessuga / Que produz, sem dispêndio algum de vírus, / O amarelecimento do papyrus / E a miséria anatômica da ruga!* (p. 195).

através dessa metamorfose nós passaríamos a integrar o próprio Deus coletivo⁵.

E quando esse homem se transforma em verme
É essa mágoa que o acompanha ainda! (grifo nosso, p. 290)

Em “A um Carneiro Morto”, também temos menções ao cristianismo: o poema dialoga com a Ladainha à Nossa Senhora de Lourdes, que contém o seguinte trecho: “cordeiro de deus que tirais os pecados do mundo, tende piedade de nós”. O cordeiro era oferecido pelos hebreus a Deus, em um sacrifício ritual que significava a purgação dos pecados cometidos por aquele povo; e Cristo, o cordeiro de Deus, também foi imolado para libertar espiritualmente toda a humanidade do domínio do pecado e do demônio. O poeta põe em dúvida a utilidade do sacrifício de Cristo, que não teria promovido a expiação dos pecados dos homens e o conseqüente perdão divino; ora, se a morte de Cristo não se constitui como um sacrifício, ela torna-se um assassinato, pura e simplesmente. Além disso, o poeta suspeita da absolvição divina dada aos homens que se arrependem de seus pecados no Dia do Juízo Final. Devido a esse questionamento, a figura de Cristo é substituída pela do carneiro, que melhor simbolizaria o perdão – no poema, o carneiro sacrificado efetivamente redime, com os olhos, seu algoz. Até mesmo um animal teria maior capacidade de perdão que Deus. Inadvertidamente, Agripino Grieco, em “Um livro imortal” (1926), julga ser este poema “cristianíssimo” (p.84); impacientemente, ele não percebe a subversão dos símbolos cristãos.

Oh! Tu que no Perdão eu simbolizo,
Se fosses Deus, no Dia de Juízo,
Talvez perdoasses os que te mataram! (grifo nosso, p. 233)

Com a derrubada do ponto de vista religioso, com o aniquilamento da idéia de um Deus antropomorfo, onipotente, onisciente e onipresente,

⁵ É interessante observar que Haeckel afirma que “do tronco comum dos helmintos ou dos vermes inferiores desenvolvem-se, como divisões principais e independentes, os quatro ramos separados dos moluscos, dos zoófitos, dos articulados e dos vertebrados” (1908, p. 9).

criador do mundo e do homem, o antropocentrismo está, então, destruído. Resta apenas uma concepção materialista e não finalista da vida e do homem: este não possui mais uma alma, no sentido cristão do termo, e é reduzido à mecânica da vida:

Meti todos os dedos mercenários
Na consciência daquela multidão...
E, em vez de achar a luz que os Céus inflama,
Somente achei moléculas de lama
E a mosca alegre da putrefação!
(grifo nosso, “Idealização da humanidade futura”, p. 206)
E o Homem – negro e heteróclito composto,
Onde a alva flama psíquica trabalha,
Desagrega-se e deixa na mortalha
O tato, a vista, o ouvido, o olfato e o gosto!
(grifo nosso, “Apóstrofe à Carne”, p. 312)
Morri! E a Terra – a mãe comum – o brilho
Destes meus olhos apagou!... (...)

Hoje que apenas sou matéria e entulho
Tenho consciência de que nada sou!
(grifo nosso, “Vozes de um Túmulo”, 259)

O homem perde a posição privilegiada e hierarquicamente superior que experimentava dentro do contexto antropocêntrico e religioso para se reencontrar com a natureza. Com a teoria do transformismo biológico, pensada de forma científica pela primeira vez por Lamarck e completada e desenvolvida por Darwin, vem o conhecimento de que toda a vida do nosso planeta se desenvolveu a partir de uma origem única, de um tronco único – o homem, portanto, descende de organismos inferiores e tem um parentesco muito próximo com os primatas. Essas noções também comparecem à poesia de Augusto dos Anjos: em “Os Doentes”, o poeta refere-se ao parentesco entre o homem e os macacos, e à idéia de que a vida (inclusive a humana) se desenvolveu a partir de organismo muito simples:

Descender dos macacos catarríneos

(...)

Era (nem sei em síntese o que diga)
Um velhíssimo instinto atávico, era
A saudade inconsciente da monera⁶
Que havia sido minha mãe antiga! (grifo nosso, pp. 238;
242)

E, em “Gemidos de Arte” e “À Mesa”, também surge a aproximação entre humanos e animais, quando o poeta trata da ingestão de carne feita pelo homem, considerando-a um tipo de canibalismo, visto que esse e os animais são semelhantes:

Alimentar-se dos irmãos defuntos,
Chupar os ossos das alimarias!
(grifo nosso, “Gemidos de Arte”, p. 262)
Rodeado pelas moscas repugnantes,
Para comer meus próprios semelhantes
Eis-me sentado à mesa!
(grifo nosso, “À Mesa”, p. 346)

Conclusão

Após termos verificado, entre outros aspectos, a falência do religioso no contexto do pensamento positivista, e após termos assegurado a convivência de Augusto dos Anjos com essa corrente filosófica, convívio explicado, pelo menos, a partir de sua estada na Escola do Recife,

⁶ Haeckel considerava a monera o tipo mais primitivo de ser vivo, surgindo, a partir dela, a primeira célula.

procuramos comprovar a manifestação deste aspecto positivista em sua poesia.

A ruína da religiosidade é expressa através da refutação das crenças cristãs, especialmente, realizada a partir da destruição, contestação, contradição e subversão de elementos e símbolos cristãos, como pudemos observar na análise de alguns de seus poemas – “Apocalipse”, “Último Credo”, os sonetos dedicados ao “Pai”, “O Deus-Verme”, “A um Carneiro Morto”. Aliás, sempre que os termos Deus e Cristo surgem em sua poesia, ou eles são criticados e derrubados, ou adquirem uma nova significação, ou são expressos em contextos em que não é possível uma atitude científica – situações de devaneios, sonhos, de intoxicação, de embriaguez. E é nesse momento de oposição a idéias religiosas que, por vezes, revela-se a ironia, o sarcasmo, e até mesmo o humor do texto de Augusto dos Anjos. Além disso, a ênfase no sofrimento existente no mundo, tanto dos homens, quanto dos animais, vegetais e seres brutos, é utilizada como um argumento contra a existência de Deus (“As Montanhas”, “A Floresta”, “Versos a um Cão”).

Paralelamente, a convicção científica desponta, contrapondo-se à crença religiosa e eliminando-a: o surgimento da vida em nosso planeta não se deve a uma ação divina, mas é explicado a partir de uma teoria biológica e química (“Os Doentes”); o fim do mundo igualmente não é causado por um ato sobrenatural, mas resume-se ao aniquilamento material do planeta (“Apocalipse”); a vida é reduzida ao corpóreo, à física e à química (“Apóstrofe à Carne”, “Vozes de um túmulo”, “Idealização da Humanidade Futura”); em consequência, a morte não é mais considerada uma passagem para a vida eterna, mas a dissolução do corpo, cuja matéria permanecerá existindo, transformada – a ressurreição é irrealizável (terceiro soneto da série dedicada ao pai, “Último Credo”); a imortalidade individual da alma humana é impossível, pois matéria e espírito são indissociáveis – recusa do dualismo, afirmação monista da unidade do mundo (“O Deus-Verme”); o antropocentrismo que deriva da idéia de um Deus antropomorfo e criador do homem é arrasada, havendo uma mudança no conceito de homem – esse é apenas mais um animal, uma espécie surgida a partir da seleção natural, que identifica-se com a natureza (“Gemidos de Arte”, “À Mesa”, “Os Doentes”);

a existência deixa de ter uma causa nobre e uma finalidade para ser apenas uma eventualidade material (“O Deus-Verme”).

Enfim, a poesia de Augusto dos Anjos decreta a falência do pensamento religioso e institui a crença na ciência como um sistema de explicação racional e materialista para o mundo, emanando de um contexto ideológico constituído pelos principais paradigmas do pensamento positivista.

SABINO, M. P. The question of religiosity in Augusto dos Anjos.

Abstract: The influence, on Augusto dos Anjos' poetry, of the positivist thinking, in what concern to the combat to a religious conception of the world and to the affirmation of a materialist comprehension of reality, inside the context of the Recife's School.

Keywords: positivism; religiosity; brazilian poetry; Augusto dos Anjos.

Referência bibliográficas:

ANJOS, Augusto dos. **Obra completa**. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1994.

ABBAGNANO, Nicola. **História da Filosofia. Vol. XI**. Lisboa: Editorial Presença, 1984.

COMTE, Auguste. **Os pensadores**. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

DARWIN, Charles. **Autobiografia**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2000.

GRIECO, Agripino. Um livro imortal. In: ANJOS, Augusto dos. **Obra completa**. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1994.

HAECKEL, Ernest. **O Monismo**. Porto: Livraria Chardon, 1908. Disponível em: <<http://www.bdpfilosofia.pop.com.br/>>. Acesso em: 8 set. 2005.

HOBSBAWM, Eric J. **A era do capital (1848-1875)**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.

MERQUIOR, José Guilherme. **De Anchieta a Euclides**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1979.

REALE, Giovanni & ANTISERI, Dario. **História da filosofia. Vol. III**. São Paulo: Paulus, 1991.