

REVISTA PORTUGUESA DE FILOSOFIA

Tomo LII

Janeiro-Dezembro de 1996

Fasc.1-4

---

**Homenagem**  
**ao**  
**Prof. Doutor Lúcio Craveiro da Silva**



Faculdade de Filosofia da UCP

BRAGA - 1996

## O HOMEM E A HISTÓRIA EM GASPAR FRUTUOSO

1. A concepção do homem e a visão da história que descobrimos nas *Saudades da Terra* de Gaspar Frutuoso colocam esta obra ímpar da historiografia de quinhentos para além dos horizontes que, com especial relevo, nela se vislumbram no âmbito da história e chamam a atenção para a índole filosófica de algumas das suas discussões.

As *Saudades da Terra* foram publicadas pelo Instituto Cultural de Ponta Delgada, em oito volumes, e apresentam o primeiro registo circunstanciado dos Açores, desde a descoberta e o povoamento. Incluem também referências minuciosas sobre a Madeira e as Canárias, além de discutirem aspectos da política da expansão de Portugal e de Castela. No seu conjunto, a obra abrange os mais variados assuntos, como as genealogias e a identificação geográfica das ilhas, a natureza do solo e toda a sua organização social, política, económica e religiosa. Nela o seu autor revela um domínio familiar dos clássicos e dos poetas e cronistas portugueses e espanhóis do seu tempo. Simultaneamente, manifesta uma especial inclinação para a descrição e análise dos fenómenos naturais, denotando uma clara preocupação em dar uma visão esclarecida da natureza, por critérios científicos de conhecimento.

Nascido em Ponta Delgada em 1522, Gaspar Frutuoso faleceu em 1591 na sua ilha natal, onde também foi ordenado sacerdote com cerca de 31 anos de idade. Frequentou a Universidade de Salamanca, tendo obtido os bacharelatos em Artes, em 1549, e em Teologia, em 1558. Nesta cidade manteve grande proximidade com a Companhia de Jesus, convivendo muito de perto com o Pe. Miguel Torres, amigo e companheiro de Santo Inácio, que desenvolveu importante actividade em Espanha e em Portugal. Esta ligação intensificou-se com a leccionação no Colégio que os jesuítas haviam fundado em Bragança, por solicitação do prelado da cidade, D. Julião D'Alva, de quem Frutuoso foi íntimo colaborador na administração da diocese. Esteve também particularmente envolvido na instalação da Companhia em S. Miguel, que pensava indispensável para promover a urgente educação e instrução da sociedade.

A convivência com os jesuítas, à guarda de quem confiou a sua biblioteca com o manuscrito original das suas obras, fez supor ao seu biógrafo a probabilidade de se ter doutorado em Évora. Tal deveria ter ocorrido na primeira metade da década de sessenta, embora não exista nenhum documento que comprove em que universidade o grau foi obtido, quer por não terem sido conclusivas as pesquisas efectuadas nos arquivos de Salamanca e de Coimbra, quer também por só existirem registos na Universidade de Évora a partir de 1569.

Após 17 anos de permanência em Portugal Continental e em Espanha, Frutuoso regressou definitivamente a S. Miguel, onde exerceu até à morte o ministério sacerdotal na Vila da Ribeira Grande. A partir de então deveria ter iniciado a fase importante da recolha de documentos e de informações sobre aspectos da história das ilhas, que o teria levado a viajar por todo o Arquipélago. De várias passagens da obra, infere-se que o autor a trabalhou até final da sua vida, introduzindo no manuscrito novas informações e aperfeiçoando a redacção.

Para Rodrigo Rodrigues, genealogista e biógrafo de Gaspar Frutuoso, pertenceriam também a esse período, em que se fixou definitivamente nos Açores, «as obras místicas e teológicas que em dezasseis volumes manuscritos da sua letra deixou aos jesuítas de Ponta Delgada, e que se não sabe hoje onde param»<sup>1</sup>. Além destas obras, que ainda foram vistas pelo Pe. António Cordeiro, há ainda a referir um inédito seu – *Saudades do Céu* –, que ficou incompleto e que deveria dar continuidade às *Saudades da Terra*, segundo um esquema de nítida inspiração agustiniana.

2. Não deixa de constituir uma certa perplexidade e de suscitar diversas interrogações que uma obra, em perfeita consonância com os interesses intelectuais do naturalismo humanista do Renascimento, claramente orientada para a compreensão do mundo dentro de parâmetros de uma causalidade natural, detendo-se em profusas referências aos animais e plantas que preenchem os diferentes espaços que descreve, assim como em curiosas explicações de ocorrências vulcânicas e classificações geológicas, a par do registo de tradições e de documentos em que as sociedades insulares se revêem nos traços que configuram a sua organização social, administração pública, exploração agrícola e florestal, empreendimentos industriais, expansão comercial, etc., se detenha, logo no seu início, num discurso de carácter alegórico centrado em duas personificações de elevado simbolismo, a Verdade e a Fama.

Para além do valor intrínseco que essas primeiras páginas possuem, a sua importância é tanto mais saliente quanto elas parecem corresponder ao apreço

<sup>1</sup> Rodrigo RODRIGUES – «Notícia biográfica do Dr. Gaspar Frutuoso», in Gaspar FRUTUOSO, *Saudades da Terra*, Liv. I, Ponta Delgada, 1984, p. XXXVI.

que o próprio autor lhes atribuía, a avaliar pelo estado de composição dos originais. Na verdade, ao contrário do que teria acontecido com os outros livros das *Saudades da Terra*, a sua redacção final em nada foi negligenciada, tendo sido objecto de uma revisão cuidada e integral, em que «a quase ausência de entrelinhas do seu próprio punho e o apuro da letra, sempre cuidadosamente traçada, são indícios de um trabalho feito com vagar e trasladado com carinho»<sup>2</sup>. Um tal estado de coisas não só permite presumir que o texto já estaria pronto para ser publicado, mas reforça também a convicção do destaque que o autor lhe concedia no conspecto geral da sua obra.

Nos oito capítulos do primeiro livro das *Saudades da Terra*, Gaspar Frutuoso apresenta referências essenciais e elementos nucleares que deixam transparecer, de um modo suficientemente explícito, o sentido e o alcance de uma filosofia da história. Os padrões da tradição cristã inspiram claramente a concepção do homem, em que a liberdade na história se define perante a ordem incondicional da Verdade e do Bem.

Recorrendo a uma simbólica que pertence à mundividência do *Génese*, centrada na experiência do pecado e da culpabilidade, a narrativa frutuosiense apresenta-se como uma hermenêutica das componentes envolventes da situação do homem e, simultaneamente, como uma especulação sobre a sua posição na história. Desta forma, o texto não deixa de representar um esforço interpretativo para dar a conhecer uma significação que instaura a acção humana numa relação vinculativa com um universo de sentido primordial dentro do qual se determina.

Jamais poderemos coincidir com toda a densidade do simbolismo que pretendemos compreender, pelo que o seu significado só parcialmente nos será acessível. A articulação discursiva constitui um meio privilegiado para conduzir ao desocultamento dessa ordem de razões últimas, que embora se possa manifestar e reconhecer em diversos esforços de interpretação, sempre excede os limites das enunciações que a procuram tornar expressiva. A obscuridade nunca se dissipa, mas sobrevém sempre à clarificação que se possa operar. Não obstante, o universo dos símbolos, apesar de resistir ao esforço para o transformar «em conhecimento e em gnose»<sup>3</sup>, não deixa de constituir um domínio sapiencial fundamental, com que o homem se sente constantemente confrontado.

É certo que em todo este processo, o problema da elucidação do fundamento último parece sempre irremediavelmente adiado, podendo por isso provocar a deserção de alguns espíritos, ao alimentar a dúvida da sua legitimidade.

<sup>2</sup> J. B. Oliveira RODRIGUES – «O manuscrito original das *Saudades da Terra*», *ibid.*, p. CLXV. Cf. *ibid.*, p. CXXIII.

<sup>3</sup> Paul RICOEUR – *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*. Paris, Seuil, 1969, p. 327.

Mas poderá também pôr em evidência o que esse dinamismo pressupõe, ou seja, que em todas as tentativas que o homem empreende «circula uma mesma ideia, ao mesmo tempo unificadora e reveladora, que é a ideia de verdade»<sup>4</sup>. Se não dispomos de uma linguagem privilegiada que revele o sentido último que legitima todos os discursos é porque a questão da verdade se coloca em todos eles, sem que nenhum possa, no entanto, pronunciar uma palavra que seja definitiva.

Diversos autores têm sublinhado a densidade do universo simbólico e dos mitos, assim como o poder interpelante que exercem no homem. Porque não é possível circunscrevê-los nos limites de um saber racional, eles introduzem uma ordem de sentido que sempre nos dará que pensar, como Ricoeur insiste em diferentes passos da sua obra para exprimir a convicção de que «há sempre mais nos mitos e nos símbolos do que em toda a nossa filosofia»<sup>5</sup>.

A singularidade do homem manifesta-se no poder de criar um «sistema simbólico» que, como afirmou Cassirer, lhe permita viver «numa nova dimensão da realidade»<sup>6</sup>. A relação do homem com o mundo físico e social faz-se inevitavelmente sob o signo da mediação. A vida não se deixa compreender numa linha de continuidade com o universo físico, mas reflecte toda a complexidade de uma rede simbólica em que a linguagem, os mitos, a ciência, a arte e a religião constituem diferentes manifestações da cultura humana que, «como um todo, pode ser descrita como um processo de progressiva auto-libertação do homem»<sup>7</sup>.

O universo simbólico e os mitos encerram virtualidades de compreensão do mundo e da acção humana que os tornam, como diz Gusdorf, numa «metafísica antes da metafísica»<sup>8</sup>. Eles inscrevem o agir humano não só num contexto de inteligibilidade transfenoménica, mas também metacategorial, daí o carácter paradigmático ou de exemplaridade que conferem ao mundo profano, em que «a realidade só é atingida pela repetição ou pela participação; tudo o que não possui um modelo exemplar é 'desprovido de sentido', isto é, não possui realidade»<sup>9</sup>.

Nesta sequência, a filosofia estruturalista apelou para a necessidade de empreender um movimento de penetração nas várias dimensões do universo mítico, com vista a decifrar as significações subjacentes aos fenómenos sociais e culturais. Uma vez que nenhuma das versões em que a narrativa mitológica se

<sup>4</sup> Jean LADRIÈRE – *A articulação do sentido*, Edições da Universidade de São Paulo, 1977, p. 43.

<sup>5</sup> Paul RICOEUR, *ob. cit.*, p. 328.

<sup>6</sup> Ernst CASSIRER – *An Essay on Man. An Introduction to a Philosophy of Human Culture*, New Haven e London, Yale University Press, 1977, p. 24.

<sup>7</sup> *Id.*, *ibid.*, p.228.

<sup>8</sup> Georges GUSDORF – *Mythe et métaphysique*; Paris, Flammarion, 1953, p. 244.

<sup>9</sup> Mircea ELIADE – *O mito do eterno retorno*, Lisboa, Edições 70, 1978, p. 49.

exprime manifesta, por si só, a chave da sua decifração, haverá que estabelecer entre elas uma ligação a fim de, a partir do reconhecimento dos elementos comuns, organizar as linhas essenciais em que o mito se pode configurar. O mito não se deixa interpretar a partir de um único nível, e a significação de cada um dos seus elementos ou das narrativas que o exprimem depende da posição no universo mitológico. É considerando as suas relações que poderemos constituir o seu sentido, o que confere uma natureza circular ao universo mitológico: qualquer ponto de partida envolve sempre a totalidade do sistema e é a partir desta relação que o significado e o sentido se constituem<sup>10</sup>.

Porém, enquanto que a análise estruturalista procura determinar o sentido da narrativa mítica, sem se fixar nas diversas formas de conceptualização que o sujeito apresenta, a filosofia hermenêutica não dissocia a busca do sentido do simbólico de uma circularidade em que a subjectividade intervém para compreender as representações e as vivências que o sujeito possa protagonizar. Será nesta base que o texto de Gaspar Frutuoso nos interessa, pelo que a sua abordagem exigirá da nossa parte o que Gadamer exprimiu metaforicamente como uma «fusão de horizontes», ou seja, um esforço de descentração do envolvimento das nossas referências individuais para nos situarmos no contexto das pressuposições que o autor eventualmente faz intervir no seu discurso e que estão ainda em consonância com as interrogações que presentemente formulamos.

3. A evocação de um «tempo» primordial, escasso e sem história, confere à narrativa de Frutuoso o enquadramento a partir do qual se elaboram o sentido e o significado dos diversos acontecimentos do devir histórico, não deixando de transmitir a perspectiva doutrinária que irá enformar a sua posição.

A uma situação originária de fruição contemplativa da Verdade, de perfeita harmonia entre o querer e o saber, opõe-se uma visão do homem, que por um único gesto põe ponto final a um tempo de inocência e imediatamente enuncia um ciclo de maldição e de exílio. O momento da queda marca o instante da transição destes dois estados em que o primeiro pecado aparece como a perda de um modo de ser anterior, de inocência, e o começo de um exílio expiatório, que inicia um longo período de errância, desterro, abandono e esquecimento.

Tal como o redactor do *Génese*, Frutuoso realça bem o antagonismo dos atributos com que assinala o contraste entre as duas situações. Ao mesmo tempo, acentua as dramáticas implicações que advêm a partir da queda, nomeada-

<sup>10</sup> Cf. Acílio E. ROCHA – *Problemática do estruturalismo*, Lisboa, INIC, 1988, pp. 163-167 e 197-221.

mente, o distanciamento que a vida das pessoas toma com relação à Verdade, que se lastima deste jeito: «Não entendo a linguagem das gentes, nem me entendem. Ouço tantos vasconços disfarçados, vejo tantos disfarces novos vasconçados; sendo eu tão clara, fico obscura e triste» (p. 5)\*.

Na descrição do estado de inocência, o homem é caracterizado com os contornos próprios de uma criança, que não terá mais do que estender as mãos para colher os frutos dos jardins do Éden. No entanto, «depois de perdidas as claras fontes, ricos rios, deixados os jardins de doces frutos e formosos, acabando de perder aquela quieta, segura e descansada vida, sem trabalhos nem dores, sem nenhuns perigos e infortúnios; vestidos de peles peregrinando pelo vale de lágrimas nossos ais, começaram-se tantas invejas e contendas entre os filhos, começaram-se mais que civis batalhas e mortes cruas; tanto que, contendendo entre si, me perderam quase todos e fiquei, como digo, enfeitada, desterrada e aborrecida no mundo e sem viver» (p. 4).

A caracterização do homem decaído, protagonizado pela Verdade, faz-se pela enumeração explícita das maldições a que ficou sujeito, as quais se traduziam num ambiente de hostilidade para com a natureza. A iminência angustiante do afrontamento da morte é a maldição suprema, condenando-o «a viver sem acabar, morrendo sempre por que esteja de contínuo em roda viva a minha morte e em roda mortal esteja voltando sempre à mortal vida» (p. 4). A morte aparece como o estigma de uma vida afastada da sua razão de ser, que é uma «vida de muitas mortes cheia» (p. 6), em tudo semelhante às flores do campo, que subitamente perdem o vigor e «em breve tempo, não têm ser, nem nome, nem fruto, nem lugar onde o achar cuidavam e pretendiam» (p. 13).

O tom lastimoso e pessimista traduz uma fatalidade que escapa aos desígnios da própria Verdade, naturalmente inclinada a difundir-se e a comunicar-se, como é próprio de todo o bem que «se não pode chamar bem se não se comunica» (p. 21). Por isso se considera vítima de uma deformidade da roda da Fortuna, que em vez de circular se tornou quadrada, fazendo assim com que «meus males nunca foram para bens, mas sempre fizeram firme e imóvel assento no que sempre foram e dantes eram, donde vejo eu que só herdei grande e firme estado» (p. 7).

O autor, porém, não se limita a considerações de teor irracionalista que a evocação destes factores aleatórios poderia sugerir, mas logo substitui a especulação assente no fatalismo do destino por uma argumentação apoiada na intervenção da liberdade do homem. Assim, a mudança de estado, em que a Verdade era tida pelos homens em grande conta, para aquele outro em que agora vive,

sem ventura, enfeitada, «sem honra e sem vida», não se compreende como correspondendo a uma vontade sua, mas traduz uma livre decisão do homem, já que Deus «lhe deu livre arbítrio para escolher o que quisesse» (p. 3). O autor afasta desta forma o suporte teórico para uma interpretação pessimista e pusilânime que pretendesse assumir nesta parte da obra. O argumento constrói-se com base no carácter exemplar da Verdade e na responsabilidade inerente à liberdade humana de ocultar o seu brilho, tornando-a «para todos quase morta, mais porque eles assim o quiseram que porque eu lho mereça, nem me lembra que nunca lho merecesse; antes o desejo que eu tenho de viver em sua companhia, e o que eles houveram de ter da minha, nunca lho eu desmereci, nunca mo eles mereceram» (p. 8).

A intenção parece ser, não tanto justificar um modo de vida solitário, evasivo e anti-social, mas antes exortar a um tipo de vida «onde não há senão cousas governadas na obediência do Criador que as criou todas» (p. 9). Daí a identificação com a censura feita por certos filósofos da antiguidade, que lastimavam o facto de que «todos os mortais que habitam sobre a face da Terra vão desviados e muito longe da justiça e da verdade, servindo quase todos a avareza e a vanglória com loucura e torpeza tão perdida» (p. 12).

A condenação ao exílio, por ser de todos rejeitada, sem «outra ventura mais ditosa que andar de monte em monte, de vale em vale, entre serras e entre gados, desconhecida, homiziada, abscondida, aborrecida e sem prazer» (p. 15), resulta do veredicto pronunciado por uma humanidade que vive sem autenticidade, que perdera a sua razão de viver segundo a Verdade. Por isso o exílio representa a única alternativa a uma pátria «onde a vida me era morte de cada dia e cada hora; que quem tem razão, mortes suas pode chamar às sem razões alheias. E por as gentes se governarem já por opinião e pompa, deixando a Verdade à parte» (pp. 8-9).

Uma filosofia da vida norteadada pelos critérios da Verdade e da Justiça parece mesmo constituir o enquadramento para pensar a decadência social das ilhas, «onde mais presunção tem de saber o tosco néscio que o discreto sábio», e onde se agudizam as desigualdades com base no ascendente que vai tomando uma certa «fidalguia postiça», que com «brados e porfias vãs querem acreditar por firme ciência sua vã ignorância» (p. 61).

4. Na obra de Frutuoso a condição humana aparece numa dimensão sofredora, em que a perda da inocência do par primitivo se apresenta como paradigma de todas as dissimulações. Respira-se nela uma atmosfera com densidade semelhante à que a narrativa do *Gênesis* apresenta, e que a interpretação de

\* A presente referência e as seguintes, salvo indicação em contrário, remetem para Gaspar FRUTUOSO. *Saudades da Terra*, vol. I.

Gusdorf fez evoluir em redor da crescente degradação do homem primitivo e dos apelos para restabelecer de novo o sentido do seu agir<sup>11</sup>.

A descrição da vida primitiva de Adão mostrava-o em perfeita harmonia com a ordem estabelecida nos jardins do Paraíso. Nada parecia ocorrer que pudesse perturbar a inércia do seu relacionamento com as coisas e que até mesmo o fizesse despertar do alheamento em que parecia viver com relação a si próprio. A saída desta solidão, à custa duma cisão irreparável, pôs fora dele parte do próprio corpo. E é na sequência duma experiência de vazio e de insatisfação, que o outro aparece como complemento da unidade perdida.

As resistências que inevitavelmente envolvem a relação com o outro irão fazer despertar a consciência da sua dimensão existencial. É neste confronto que o homem empreende a sua reabilitação, em que a mediação do outro o chama para dimensões que não pareciam visíveis na configuração que formava de si. Esta tomada de consciência faz agitar a ordem mental estabelecida, obrigando a dissipar as aparências e a descobrir que não é apenas o que pensava ser. A necessidade de integrar no conhecimento de si o que representa para o outro desperta-o para a meditação do que ele próprio é. O outro remete assim para o caminho da interioridade, ou seja, da procura da identidade.

A consciência da descontinuidade que o desfazer da aliança operou introduziu a preocupação de dissimular os sinais visíveis dessa ruptura. Ao esconder a nudez do corpo e ao subtrair-se dos olhares de Deus, Adão toma claramente consciência «da brusca ocultação do sentido da sua vida»<sup>12</sup>. Dissimulado e escondido, experimenta a necessidade de se reencontrar e de se perspectivar de novo. Torna-se o centro da própria reflexão, que assim se mostra indispensável para restabelecer a via dum regresso a Deus. Desta forma, Gusdorf propõe-se ler a interpelação que Deus dirige a Adão, ao perguntar-lhe porque se esconde e já não corre ao seu encontro, como uma transferência da necessidade que ele experimenta de se repensar a partir do seu próprio vazio. Esta perturbação pela perda de coordenadas escatológicas do sentido último da vida repete-se na geração seguinte quando, após o fratricídio, Caim se confessa errante, sem destino na Terra, escondido e longe da face de Deus. Em todas as situações ressalta a recusa de confinar a vida à sequência de acontecimentos que lhe marcam o ritmo. E os constrangimentos existenciais que o homem experimenta não o fazem insensível ao apelo sobrenatural.

Também Gaspar Frutuoso constrói uma concepção do homem pelas tensões constantes que marcam a condição da vida mundana. Ao mesmo tempo que se revela o abismo do pecado, numa criação já concluída e intrinsecamente

<sup>11</sup> Cf. Georges GUSDORF – *Les écritures du moi. Lignes de vie I*, Paris, Éditions Odile Jacob, 1991, pp. 106-117.

<sup>12</sup> *Id.*, *ibid.*, p.109.

boa, prepara-se a especulação sobre o sentido e o significado da história. A mudança para um estado de natureza diferente aparece como perda de uma prerrogativa anterior, que se conserva a esperança de poder vir a recuperar e que permite suportar as constantes vicissitudes a que o homem está sujeito. Desenvolve-se uma concepção do homem, em que a sua grandeza e os seus limites estão intimamente associados. Por outras palavras, constrói-se uma articulação entre o originário e o histórico a partir das ligações que o primeiro livro do Pentateuco estabeleceu na relação do homem com Deus, entre a culpa e a salvação, entre o castigo e a promessa.

Paul Ricoeur, num estudo efectuado sobre o significado do «pecado original» no livro do *Génese*<sup>13</sup>, chama particularmente a atenção para a importância que reveste a associação entre a grandeza e a culpabilidade do homem para interpretar os estados de inocência e de pecado. Estes não podem ser dissociados em dois momentos que se sucedem, mas constituem antes dois aspectos que coexistem e marcam o carácter contingente da bondade primitiva do homem, assinalado pela única interdição que pertence à ordem da harmonia primitiva: não comer o fruto da árvore do conhecimento do bem e do mal. Desta feita, o estado de inocência não é o de uma perfeição absoluta, já que, como expõe Ricoeur, Deus criou o homem livre, mas com uma liberdade finita, isto é, orientada por uma ordem explícita de preferências e de valores.

O Bem define a natureza do homem, criado à imagem de Deus, em que «o pecado não é a nossa realidade originária, não constitui o nosso estatuto ontológico primeiro»<sup>14</sup>. A perda do estado de inocência liga-se à não aceitação dos limites da própria liberdade. A criação do homem põe simultaneamente a sua grandeza e os seus limites, pelo que a queda, em virtude da «desobediência», não altera a sua vocação. O pecado, que passa a integrar a definição do ser homem, não anula a sua natureza de ser criado no seio de um universo terminado e bom.

Este aspecto central do *Génese* assinala o confronto do destino escatológico do homem, orientado pelo conhecimento da lei eterna que a liberdade contingente pôde pôr em causa, escolhendo, em virtude do seu carácter imperfeito, uma via à margem dos preceitos divinos. A interdição de comer o fruto proibido é a afirmação duma ordem moral, que prolonga a criação ao longo da história, e o reconhecimento de que não cabe ao homem legislar sobre a distinção entre o

<sup>13</sup> Cf. Paul RICOEUR – *Finitude et culpabilité-II. La symbolique du mal*, Paris, Aubier-Montaigne, 1960, cap. III, 1 e 2, pp. 218-236.

<sup>14</sup> *Id.*, *ibid.*, p. 235.

bem e o mal. A determinação destas duas ordens de valores, que deverão balizar todo o agir, constitui uma faculdade especificamente divina.

Simultaneamente, o vínculo de dependência ontológica, que a ideia de criação estabelece, recebe um novo impulso. Ele prolonga-se através da história, como uma exigência de eticidade, à medida dos designios eternos. A prática do bem exige um esforço de coincidência da liberdade humana com os planos eternos, que são assumidos quando o homem se reconhece na linha da acção criada de Deus. Mas, simultaneamente, as hesitações que o arbítrio de uma liberdade vacilante consente acabam por atraiçoar a fidelidade à sua vocação, dando lugar à errância e a uma forma de vida em conflito com os seus próprios desvios.

5. O desconcerto do mundo tem origem na desarticulação das potências da alma, isto é, na incapacidade de dominar o acervo de informações registado na memória e de subordinar os impulsos, que nascem da vontade, ao critério da luz esclarecida da razão. Com efeito, afirma Frutuoso, fazendo-se eco do que uma psicologia do acto voluntário geralmente propõe, «não há cousa querida sem ser primeiro conhecida, assim, para usar bem dos cinco sentidos, principalmente do ver, ouvir, falar e obrar é necessário ir o entendimento escudeirando, como escudeiro diante da vista, do ouvido, da fala e da obra, para saber ver o que vê, ouvir o que ouve, falar o que diz, acertar o que faz; porque, ficando atrás o entendimento, fica nossa vista cega, às escuras sem tocha, vendo o que não vê, e nosso ouvido surdo, ouvindo o que não ouve, e nossa voz falsa e enganosa, falando o que não é, e nossa obra errada, obrando o que primeiro não entende» (p. 55).

Em todo o caso, as pessoas não se querem reconhecer neste modelo, que Frutuoso apresenta como «espelho da vida humana» (p. 54), e seguem por uma via, sem peso nem medida, ao sabor dos apetites, em que ninguém «quer o que deve querer, e cada um quer o que quer» (p. 56), sem cuidarem da verdade. Mas esta dissonância não radica na demissão da Verdade, por ela se tornar distante e inacessível, legitimando assim um posição conotada com o relativismo céptico. A Verdade sempre ostenta em vestido branco os seus sinais em claras letras e só a deliberada rejeição do homem faz inverter a verdadeira ordem dos valores. Tal como os prisioneiros de Platão, por terem os olhos habituados à visão das sombras, não conseguem fixar os objectos à luz do dia e preferem tomar a aparência pela realidade, assim também, a rejeição da Verdade constitui um acto deliberado da vontade humana que, desviada pelo pecado, se torna cega. Isso mesmo é reconhecido pela Fama, quando diz à Verdade «que desse vosso claro espelho lhe vem nascer esta cegueira que, mal pecado, já o mundo as cousas claras o cegam e as cegas lhe dão claridade, porque amaram mais os homens as trevas obscuras e feias do que a luz formosa e clara» (p. 56).

Ao mesmo tempo que se sublinha a importância da liberdade humana para compreender a razão da inautenticidade da vida, mantém-se a esperança de a Verdade vir a ser reconhecida pelos homens: «assim como já em dourada idade fostes estimada, com o andar do tempo podereis vir a ser conhecida e posta no alto lugar que merece o vosso nome» (p. 58). A sua deserção não corresponde a um sentimento de cepticismo, corrente na época, pois apesar do desânimo e da tristeza que sente ao ver-se «desestimada» por toda a gente, não perde a esperança de um dia vir a ser novamente reconhecida. Por isso, afirma-se «conservadora da companhia humana e dos contratos dela, a qual, sem mim, prestes desfalece e se desfaz de todo» (p. 31). A Verdade apresenta-se como sendo «objecto e perfeição da razão humana», como Frutuoso acrescentou na margem do manuscrito, quando a Verdade se revela como sendo «um igual fiel da coisa e do entendimento dela e uma virtude pela qual o ser das coisas é mostrado» (p. 31). Ela assume assim um carácter paradigmático que o episódio da *história dos álamos* de algum modo simboliza, quando em sonho a Verdade decifra as «regras, que se podiam bem ler, ainda que eram letras de muito tempo escritas» (p. 19), e reconhece que elas se articulam entre si e que se referem a um tempo já passado, sendo «cousas de verdade; que mal pecado, já não anda no mundo senão sonhada» (p. 21).

\*  
\* \*

A auto-realização humana manifesta-se como afirmação livre de uma ordem axiológica que transcende qualquer condicionalismo natural. Só pela liberdade o homem torna transparente o querer e assume a plena responsabilidade do agir. Os compromissos que resultam da sua inserção social e da salvaguarda da sua dignidade pessoal não o reduzem a uma dimensão meramente temporal, nem a um determinismo de sequências naturais, mas fazem apelo a um eixo de coordenadas orientado na direcção do Bem, que o homem não tem poder para alterar.

A ligação à esfera incondicional da transcendência não pretende, no entanto, sustentar uma compreensão da história apoiada exclusivamente por envolventes de natureza intemporal, mutilando a vida humana da sua componente intramundana. Pelo contrário, representa a adopção de uma atitude filosófica fundamental, que consiste em situar a experiência concreta do mundo face a um universo de sentido que lhe confere uma dimensão que ele por si mesmo nunca possuiria. Certamente que os fenómenos históricos serão também interpretados a partir das virtualidades que a adopção de um quadro teórico e metodológico

pode representar, para compreender os laços que envolvem a intervenção do homem na sua realização social, económica, política, religiosa, mas também científica e artística. Em todos estes níveis, a acção humana é apreciada a partir de variáveis que a ciência histórica procura equacionar e elaborar, mas que são sempre susceptíveis de serem ultrapassadas por outras que possibilitem interpretações doutro teor.

Este dinamismo, que envolve necessariamente qualquer pesquisa científica, não esgota as potencialidades do espírito, que segue pelo trilho da descoberta da verdade. Com este texto introdutório à sua obra, Gaspar Frutuoso parece querer exprimir a convicção de que a história se não pode justificar apenas pela análise da sucessão temporal dos paradigmas que modelam a conduta do homem. Enquanto se circunscreve aos contornos espaço-temporais, a dimensão histórica do homem é sempre parcial e limitada e exige por isso uma abertura de espírito, que situe os contextos em que o agir humano ganha expressão face a um universo incondicional de sentido.

O homem assume-se como liberdade, subtraindo-se às vicissitudes do quotidiano e intervindo nos acontecimentos a partir de uma ordem de valores que dirige e constitui o sentido da sua liberdade. Desta forma, a historicidade coloca-o constantemente perante o apelo a um horizonte de autenticidade que, embora só se explicita através da mediação dos acontecimentos sobre que se faz a história, permite considerar cada momento pela transparência de um sentido incondicional que o transcende.

Frutuoso apresenta-nos assim uma ideia de história que se recusa a circunscrever às fronteiras dos diferentes acontecimentos particulares concretos, mas que se assume antes como procura do sentido da sua dimensão universal. Trata-se duma reflexão que visa compreender o homem para além de uma realização meramente imanente, mas pela valorização dos traços da sua natureza pessoal, a espiritualidade e a liberdade, centros de transcendência e de decisão, que conferem à vida humana uma dinâmica intemporal.

*JOSÉ LUÍS BRANDÃO DA LUZ*

Universidade dos Açores