

## A RELAÇÃO AMOROSA E OS MODOS DE (VI)VER A ÉTICA EM *CAETÉS*, DE GRACILIANO RAMOS

Aline Bezerra da Silva  
Doutoranda em Teoria Literária/UFRJ

### Resumo:

O artigo parte da relação entre os personagens João Valério e Luísa, dois vértices do triângulo amoroso de *Caetés*, obra literária inaugural de Graciliano Ramos, à luz de reflexões filosóficas pautadas em brevíssimo estudo da filosofia moral. Para dar conta de tal empreitada filosófica, a análise se fundamentou no arcabouço da Antiguidade (Sócrates e Aristóteles), da Idade Média (filósofos cristãos e Espinosa), da Modernidade (Rousseau e Kant) e da Contemporaneidade (Hegel, Marx, Jankélévitch), estabelecendo um estudo comparativo.

(...) E sobretudo, para amar é necessário ser.  
Vladimir Jankélévitch.<sup>1</sup>

O enredo de *Caetés*, primeiro livro de Graciliano Ramos, publicado em 1929, concentra-se, basicamente, na história de amor entre o narrador João Valério e Luísa, respectivamente, empregado e esposa de Adrião Tavares, sendo dois os elementos angustiantes na narrativa de João Valério: o tema vital de seu amor por Luísa e o tema literário da representação dos caetés, romance histórico que o narrador intenta produzir.

João Valério não aceita o mundo, os outros, nem a si mesmo e manifesta a consciência de um homem no labirinto de pensamentos e fatos em que se perdeu, revelando uma ironia de natureza estrutural. Enquanto o narrador lamenta a própria incapacidade em escrever a ficção, não se dá conta de que traça uma importante história no nível da sua realidade, podendo-se falar da existência de duas camadas diegéticas, a

---

<sup>1</sup> JANKÉLÉVITCH, 1991, p. 92.

vivida pelo personagem e a imaginada como ficção a ser concretizada, do ponto de vista literário. Há, então e sempre, o autodesnudamento do texto, utilizando conceito de Wolfgang Iser, no momento em que o leitor convidado a penetrar no literário corresponde ao jogo do narrador, percebendo-se envolto em um universo dual que, na narrativa de *Caetés*, incita não só a questão do livro dentro do livro, *mise en abyme*, como a da impossibilidade de se escrever o que se pretende.

Sob esse prisma, João Valério é bem sucedido ao fazer o leitor embarcar no universo por ele criado e malsucedido no que se refere à execução de seu romance histórico, como se pode notar nos trechos destacados a seguir, que, à semelhança do autor Graciliano Ramos, desmerece o livro primeiro, acreditando-o de poucas qualidades literárias.

Embrenhei-me novamente nas selvas. Li a última tira e balancei a cabeça, desgostoso<sup>2</sup>.

De mais a mais a dificuldade era grande, as idéias minguadas recalitravam (...)<sup>3</sup>.

Com a pena irresoluta, muito tempo contemplei destroços flutuantes. Eu tinha confiado naquele naufrágio, idealizara um grande naufrágio cheio de adjetivos enérgicos, e por fim me aparecia um pequenino naufrágio inexpressivo, um naufrágio reles. E curto: dezoito linhas de letra espichada, com emendas<sup>4</sup>.

Ao longo do romance, forma-se um triângulo amoroso, em que Luísa é caracterizada como “Tão linda, branca e forte, com as mãos de longos dedos bons para beijos, os olhos grandes e azuis...”<sup>5</sup> e o marido Adrião, como “um velhote calvo, amarelo, reumático, encharcado de tisanas”<sup>6</sup>, enquanto o narrador diz de si mesmo e da relação matrimonial do patrão: “Eu, sim, estava a calhar para marido dela, que sou desempenado, gozo saúde e arranho literatura. Nova e bonita, casada com aquilo, que desgraça!”<sup>7</sup>.

A conquista de Luísa com a concretização física do amor põe a nu não só os amantes, mas também os pensamentos de João Valério que, a exemplo da idealização romântica do sentimento amoroso, dicotomiza as imagens de sua amada, tendo como

---

<sup>2</sup> RAMOS, 2002, p. 41.

<sup>3</sup> *Idem, ibidem.*

<sup>4</sup> *Idem*, p. 42.

<sup>5</sup> *Idem*, p. 13.

<sup>6</sup> *Idem, ibidem.*

<sup>7</sup> *Idem, ibidem.*

divisor de águas essa mesma conquista. Vejamos como o narrador caracterizava Luísa antes da materialização do amor e do desejo dos dois.

Talvez Luísa nem reparasse em mim. Excelente coração. Outra qualquer teria feito da minha tolice um cavalo de batalha — e desmantelava-se este honesto rapaz que arranca um pão insípido às folhas das costaneiras; ela não: provavelmente julgara aquilo uma ligeira ousadia que apenas lhe tocara a epiderme. Blindada contra os sentimentos de um miserável João Valério (...) <sup>8</sup>.

Luísa era franca – movimentos decididos, riso claro, grandes olhos azuis que lhe deixavam ver a alma. Tive a impressão extravagante de que ela andava nua. Saíam-lhes nus os pensamentos. E os vestidos escassos apenas lhe cobriam parte do corpo, belo, que se poderia mostrar inteiramente nu <sup>9</sup>.

Luísa era boa, de uma bondade que se derramava sobre todos os viventes <sup>10</sup>.

Luísa era pura. Imaginei que nunca um desejo ruim lhe havia perturbado os sonhos <sup>11</sup>.

Às vezes, Luísa se revoltava. E era sempre em razão de uma desgraça que não podia suprimir. Atirava tumultuosamente expressões confusas, que traduziam idéias justas, com certeza, e bons sentimentos, porque eram dela <sup>12</sup>.

Compreendi a razão por que Luísa não confessou ao marido a minha temeridade. Uma criatura como ela não agravaria nunca o sofrimento alheio <sup>13</sup>.

Como mencionado, após a realização física da conquista amorosa, a imagem da amada sofre extrema modificação por parte do narrador, que deixa de lhe conferir muitas das qualidades que antes o aproximavam, destacando certo esmaecimento do brilho que imputava a ela.

A felicidade perfeita a que aspirei, sem poder concebê-la, rapidamente se desfez no meu espírito. Livre dos atributos que lhe emprestei, Luísa me pareceu tal qual era, uma criatura sensível que, tendo a necessidade de amar alguém, me preferira

---

<sup>8</sup> *Idem*, p. 37. Sobre o episódio do beijo de João Valério em Luísa no início do romance: “Não me contive e dei-lhe dois beijos no cachaço. Ela ergueu-se indignada (...)” — p. 7.

<sup>9</sup> *Idem*, p. 56.

<sup>10</sup> *Idem*, *ibidem*.

<sup>11</sup> *Idem*, *ibidem*.

<sup>12</sup> *Idem*, *ibidem*.

<sup>13</sup> *Idem*, p. 57.

ao Dr. Liberato e ao Pinheiro, os indivíduos moços que freqüentavam a casa dela <sup>14</sup>.

Luísa já não era a santa que imaginei. Tinha descido. Mas, quando estava alguns dias sem a ver, eu descobria nela todas as perfeições <sup>15</sup>.

João Valério e Luísa deixam-se levar pelos impulsos passionais e isso, sob a ótica de um breve estudo da filosofia moral, constitui uma fraqueza, capaz de assemelhar os humanos a animais, na busca da satisfação de suas faculdades de apetição.

Sócrates questionava a origem e o valor dos costumes de uma sociedade, que, como tais, eram considerados obrigatórios para a conduta de seus membros. Além disso, o filósofo indagava que disposições de caráter levariam as pessoas à transgressão de valores da *polis* e suas motivações.

Aristóteles, além do importante papel na distinção entre saber teórico e prático, foi responsável pela definição do campo das ações éticas, definidas essas ações não só pela virtude, pelo bem e pela obrigação, mas também pela capacidade humana de deliberação e escolha. Desta forma, ele acrescenta à consciência moral de Sócrates, a vontade guiada pela razão, como o outro elemento fundamental da vida ética.

Os antigos filósofos gregos e romanos consideravam a vida ética como um permanente combate entre as paixões e a razão, sendo os humanos seres de natureza passional, que deveriam educar a vontade para fortalecer a razão.

Ao período histórico da filosofia grega, sucede o da filosofia cristã. Por não ser uma religião nacional e política, como as que a antecederam, o cristianismo se define, não por pertencimento a uma nação ou Estado, mas por sua crença monoteísta. Isso equivale a dizer que a vida ética do cristão será norteadada por sua relação espiritual e interior com Deus e não por sua relação com a sociedade.

Desta forma, o cristianismo introduz algumas diferenças em relação à antiga concepção de ética: primeiro, a visão de que a virtude se define pela relação com Deus e não com o outro, destacando-se, primordialmente, as virtudes da fé e da caridade; segundo, a afirmação de que, dotado de livre-arbítrio, o ser humano dirige seu primeiro

---

<sup>14</sup> *Idem*, p. 140.

<sup>15</sup> *Idem*, p. 153.

impulso de liberdade para o mal, o pecado, sendo necessária a total obediência a Deus para livrá-lo dos maus instintos.

Cabe, então, aos seres humanos reconhecer a lei e a vontade divinas, cumprindo-as obrigatoriamente – é o nascimento do conceito de dever, conceito esse que permanece como uma das marcas principais da concepção ética ocidental, mesmo quando a filosofia moral distancia-se dos princípios teológicos, a partir do Renascimento.

Ao lado do dever, a moral cristã instaurou o conceito de intenção, criando a noção de que, além de praticar o bem, é necessário abster-se de maus pensamentos. Essa dupla conceituação justifica, por exemplo, o ato de confissão, no qual o fiel diz-se arrependido por atos praticados ou concebidos, sentimentos expostos ou recalçados e palavras proferidas ou não.

Nesse mesmo período, surge Spinoza que, sem se aproximar do cristianismo, rompe com as tradições judaicas de sua origem, sendo sua obra principal *Ética demonstrada à maneira dos geômetras*. Segundo Hilton Japiassu e Danilo Marcondes, no *Dicionário Básico de Filosofia*, a *Ética* de Spinoza pode ser descrita como “uma máquina de guerra contra a filosofia dominante, sobretudo contra a teoria do sujeito voluntário, pela qual o homem pretende converter-se em mestre e possuidor da natureza”<sup>16</sup>. Segundo o filósofo holandês, “todas as coisas, inclusive os homens, constituem modos da substância única que é Deus”<sup>17</sup> e esse pensamento fez com que interpretassem, na sua *Ética*, uma visão panteísta. Junte-se a isso, o fato de não mencionar pecado nem dever, mas falar sobre fraqueza e força para ser, pensar e agir.

Surge o impasse formulado pela pergunta: “se o sujeito moral é aquele que encontra em sua consciência as normas da conduta virtuosa, submetendo-se apenas ao bem, jamais submetendo-se (*sic*) a poderes externos à consciência, como falar em comportamento ético por dever?”<sup>18</sup>.

A dificuldade exposta pelo questionamento encontra uma tentativa de resolução no século XVIII com Rousseau, segundo o qual a consciência moral e o sentimento de dever são inatos, “a voz da Natureza”, o “dedo de Deus”. Segundo o filósofo, os seres humanos, naturalmente bons só passam a perceber o dever como imposição por terem a bondade pervertida pela sociedade.

---

<sup>16</sup> JAPIASSU & MARCONDES, 1999, pp. 88 e 93.

<sup>17</sup> *Idem*, p. 93.

<sup>18</sup> CHAUI, 2000, p. 442.

Acrescenta, ainda, que o dever nos obriga a recordar nossa natureza originária e que, obedecendo ao dever, estamos, na verdade, obedecendo a nós mesmos e não à nossa razão, pois esta seria a responsável por uma sociedade egoísta e perversa, calcada na propriedade e nos interesses privados.

Opondo-se à moral do coração de Rousseau, Kant reafirma a importância da razão na ética, em fins do século XVIII, defendendo que, pela natureza ávida de prazeres ou sedenta de faculdades apetitivas, os seres humanos são levados a cometer graves arbitrariedades e, por isso, seria tão importante a noção de dever, a fim de que os humanos tornassem-se seres morais.

Diferentemente da concepção heteroimpositiva do dever cristão, em que a vontade é, segundo Kant, heterônoma, por receber passivamente a lei de algo ou de alguém que não é ela mesma, o dever kantiano é uma imposição decorrente da vontade autônoma, “quando ela dá a si mesma sua própria lei”<sup>19</sup>.

A filosofia moral tem início com as questões socráticas, porque definem não só o ponto a partir do qual valores e obrigações morais podem ser estabelecidos, a consciência do agente moral, como também a existência de um sujeito ético moral. Para Sócrates, apenas o ignorante é cheio de vícios e incapaz de agir virtuosamente.

Para Kant, os seres humanos são morais e naturais. A parte da Natureza nos homens é responsável pelas paixões e pelos impulsos, que devem ser superados pela parte moral, para que prevaleçam a razão prática e a verdadeira liberdade.

A lei fundamental da razão prática pura, também conhecida como o princípio do imperativo categórico, foi formulada por Kant da seguinte maneira: “Age de tal modo que a máxima de tua vontade possa sempre valer ao mesmo tempo como princípio de uma legislação universal”<sup>20</sup>. A afirmação refere-se à universalidade da conduta ética.

No conceito de Kant, a vontade pura, que não se baseia no prazer nem na felicidade, deve submeter-se aos princípios da moralidade. Isso explica um pouco o chamado rigorismo kantiano, que se observa pela recusa de Kant a qualquer compromisso entre a moral e a experiência e pelo privilégio concedido por ele à razão humana, desconfiando do que se relacionasse à natureza humana, às tendências passionais, que ele chama de “patologia”.

Relacionando mais uma vez moral e vontade, é importante destacar que “o mérito moral é medido precisamente pelo esforço que fazemos para submeter nossa

---

<sup>19</sup> Vide MORENTE, 1980, p. 257.

<sup>20</sup> KANT, 2008, p. 51.

natureza às exigências do dever”<sup>21</sup>. Assim, a vontade que tem por objetivo a satisfação de um desejo pessoal é desprovida de mérito moral, independente do resultado a que tenha levado, ou, usando o vocabulário kantiano, o mérito moral da forma (aquilo que se pretende) prescinde da matéria (aquilo que se faz) ou, em outras palavras, se a vontade não for pura, não existe moral.

Por conta da necessidade de expressar a lei moral e seu correlato no sujeito, que é a vontade pura, Kant desenvolve os conceitos de autonomia e heteronomia da vontade. “A vontade é autônoma quando ela dá a si mesma sua própria lei; é heterônoma quando recebe passivamente a lei de algo ou de alguém que não é ela mesma”<sup>22</sup>.

A vontade é autônoma, quando motivada pelo simples dever, como enunciado na segunda máxima moral que trata da dignidade dos seres humanos, tomados como fins e não como meios, em contraposição, por exemplo, à difundida relação estabelecida por Maquiavel entre a moral e a política, segundo a qual “o fim justifica os meios”. Importante lembrar que Maquiavel teorizava com base empírica, levando em consideração como Estado e governo agiam, não como deveriam agir, diferentemente de Kant, que elabora uma teoria do conhecimento *a priori*, na qual a experiência precisa ser submetida aos ditames da moral racional e não o oposto.

No século XIX, Hegel tece críticas aos pensamentos de Rousseau e Kant por terem desconsiderado o fator histórico-cultural e as relações sociais com as instituições, pois, para ele, “o conceito de liberdade se realiza[va] efetivamente no mundo social através de instituições políticas e sociais em um momento histórico particular”<sup>23</sup>.

Segundo Hegel, por conta das características históricas e culturais dos seres humanos, eles estariam submetidos não só a uma vontade subjetiva — como exposto por Rousseau e Kant — como também a uma vontade objetiva — concernente às instituições e à cultura.

O filósofo contemporâneo afirma que a vontade objetiva gera as instituições e a moralidade como sistema regulador da vida coletiva por intermédio dos costumes e dos valores de uma sociedade, cabendo às instituições o papel de trabalharem na interiorização da vontade objetiva por parte da coletividade. Dessa forma, vontades ditas subjetivas não seriam nada mais do que a incorporação de costumes regulados

---

<sup>21</sup> VERGEZ, 1984, p. 262.

<sup>22</sup> MORENTE, 1980, p. 257.

<sup>23</sup> RAWLS, 2005, p. 377.

pelas instituições sociais – que Hegel não considera como imposição, nem considera como influência subliminar.

A relação harmônica entre as vontades objetiva e subjetiva corresponderia à ética e, como conseqüência, a definição positiva ou negativa de valores estaria subordinada aos aspectos histórico-culturais de cada sociedade em questão, inclusive com as mudanças próprias que a passagem do tempo é capaz de trazer.

Para Hegel, o declínio de uma cultura ou civilização coincide com o momento em que seus membros passam a contestar os valores vigentes, transgredindo-os e transformando a ruptura entre valores subjetivos e objetivos em anúncio de um novo período histórico.

À semelhança de Hegel, Marx considera a contextualização histórica de suma importância para a compreensão da relação entre os homens, mas a analogia termina aí, dando lugar a caminhos por sentidos bastante distintos. Em primeiro lugar, quanto aos estratos sociais, o que Marx denomina luta de classes, Hegel encara com naturalidade, como se a diferença classista fosse imanente à natureza da existência social; em segundo lugar, quanto à ética, o que Hegel aponta como qualificativo de valores mutáveis, próprios da natureza metamórfica da história<sup>24</sup>, Marx considera de forma a desqualificar os valores da moral dominante, por considerá-los inatingíveis, uma vez que “as condições materiais concretas em que vive a maioria da sociedade impedem a existência plena de um ser humano que realize os valores éticos”<sup>25</sup> em terceiro lugar, quanto à relação entre cidadão e Estado, enquanto Hegel considera os cidadãos de um estado moderno livres, com sua liberdade garantida pelas instituições políticas e sociais, Marx considera os cidadãos limitados pelas condições materiais a que são submetidos, na maioria das vezes com a conivência das instituições desse mesmo estado.

Marx também se opõe a toda forma idealista de pensamento, incluindo-se nesse leque, por exemplo, tanto o criticismo kantiano quanto o pensamento cartesiano, ou seja, opõe-se

àquelas formas que pretendem dar o primado teórico ao “Pensamento”, à “Razão”, ao “Espírito”, vistos como “realidade primeira”, em detrimento das relações sociais, particularmente das relações sociais de produção. Neste sentido, o materialismo histórico afirma que os fenômenos

---

<sup>24</sup> Por exemplo, o que é plausível em determinada sociedade e tempo deixa de sê-lo em novo contexto, nas palavras de Hegel.

<sup>25</sup> CHAUI, 2000, p.

intelectuais, artísticos, políticos e jurídicos constituem uma superestrutura determinada em última instância pela infraestrutura econômica<sup>26</sup>.

Traçando um paralelo com as diferentes visões de moral aqui concatenadas, pode-se elaborar um breve estudo comparativo que auxilie na reflexão acerca da obra literária em questão.

Atenienses confundiam valores morais e fatos cotidianos enquanto Sócrates questionava a essência das virtudes e a forma como elas se relacionavam aos costumes, realizando a um só tempo uma abordagem subjetiva quanto às essências e objetiva quanto aos costumes.

Aristóteles acrescentou à conhecida teoria platônica dos mundos sensível e inteligível, os saberes teórico e prático, bipartindo o último em práxis e técnica, além de circunscrever o campo das ações éticas à capacidade humana de deliberar e escolher.

Embora cada um dos filósofos gregos resguarde a autenticidade de suas idéias, há, pelo menos, dois pontos comuns entre eles: o primeiro, a valorização da razão, com vistas ao engrandecimento humano, uma vez que os homens deveriam fortalecer a razão, educando a vontade para superar as paixões; segundo, a idéia de que a felicidade seria recompensa dos virtuosos.

Já para os cristãos, a razão deve ser substituída pela fé e a recompensa adiada para a Vida Eterna. Coexistem a noção de pecado, a impotência diante do mal, a fragilidade de convicções e a necessidade de deixar-se guiar por Deus, obedecendo-O, incondicionalmente, nascendo dessa obediência irrestrita e da necessidade de perdão o conceito de dever<sup>27</sup>.

Por sua vez, Espinosa, coetâneo à forte presença da ética cristã na filosofia moral, defendia a noção de que existiria um pouco de Deus em todos, já que todas as coisas e pessoas seriam modos da substância única que é Deus.

Na Idade Moderna, Rousseau acreditava que os homens, naturalmente bons, só compreenderiam o dever como imposição, devido à influência corrupta da sociedade ao passo que Kant considerava a essência dual do homem dividida entre suas faculdades apetitivas e o dever moral e acreditava, de maneira inabalável, na capacidade humana de discernir e buscar o caminho do sumo bem.

---

<sup>26</sup> REZENDE, 2005, p. 178.

<sup>27</sup> Observe-se sempre que o conceito de dever cristão é diferente do conceito kantiano.

Hegel e Marx, na Idade Contemporânea, levam em consideração o valor histórico, porém com algumas distinções: para Hegel, as instituições sociais seriam responsáveis pela injeção de vontade objetiva nos indivíduos de tal maneira que se transformassem em subjetivas; para Marx, as instituições castram os homens, por lhes impor condições materiais extremamente limitadoras; para Hegel, a moral reside na harmonia entre vontades subjetiva e objetiva; para Marx, não existe moral enquanto houver luta de classes.

Retomando a questão das relações amorosas em *Caetés*, a superação dos limites, do ponto de vista filosófico, residiria na resistência à traição e uma das muitas razões para isso seria perceber o tratamento dispensado a Luísa após a conquista, com a perda da dignidade a que a submeteu João Valério ao tratá-la como meio de alcançar satisfação transitória e não como fim em si mesmo, constatação que toda a narrativa vai pontuando.

As obras citadas até o momento voltadas para o estudo da filosofia moral não trataram do sentimento amoroso, assunto mais desenvolvido em *O Paradoxo da Moral*, de Vladimir Jankélévitch, que, a partir de agora, ocupará importante papel no desenvolvimento da reflexão.

Como já citamos, epigraficamente, neste artigo, “(...) para amar, é preciso ser!<sup>28</sup>” e esse imperativo amoroso dificulta qualquer tipo de relação com João Valério, pois o narrador-personagem é inseguro, não se considera protagonista da própria história e, ao tentar eleger algum para o romance que escreve, depara-se, mais uma vez com a falta de familiaridade consigo e com o mundo.

Antes da conquista, Valério refletia sobre uma suposta injustiça por conta de estar afastado da mulher que dizia amar e esta ser casada com alguém, que, segundo ele, não estava à altura de sua amada.

Essas reflexões, muito ao gosto de *Madame Bovary*, cedem espaço à constatação da frivolidade da relação, que recebe tons ainda mais fortes à medida que a narrativa se desenrola, mostrando o quanto Valério passou a ressaltar a natureza trivial dos encontros e a fragilidade de Luísa que, segundo ele, cometeria a traição com qualquer outro jovem rapaz da cidade. Com base nessas conjecturas e na sua já citada incapacidade de amar, é possível perceber, também, a incapacidade de doação por parte de Valério. “Até aqui, mas não mais longe!”<sup>29</sup>.

---

<sup>28</sup> JANKÉLÉVITCH, 1991, p. 145.

<sup>29</sup> *Idem*, p. 71.

À dessemelhança da ética cristã, Valério busca comprovar a ausência de culpa pela necessidade de não abster-se da realização dos impulsos passionais. No entanto, à semelhança dessa mesma ética, ele se justifica e acredita, resignado, que caiu em tentação e que merece perdão, para adiante julgar-se diminuto demais para que Deus se ocupasse dele — mais uma vez, agora sob outro prisma, a autodesqualificação sistemática do narrador, além de um estado de espírito um tanto conturbado com a relação que mantém com os conceitos de culpa, pecado, perdão.

Quanto a mim nem me lembrava de Adrião. Se às vezes me espicaçavam alguns espinhos, defendia-me com desespero. Que culpa tive eu? Certamente era melhor que não existisse aquela paixão; mas desde que existia, paciência, eu não podia arrancá-la. E por causa do mandamento de um bárbaro, que teve a desfaçatez de afirmar que aquilo vinha do Senhor, não iria eu, civilizado e guarda-livros, conservar-me em abstinência, amofinar-me no deserto. Tinha-me vindo a tentação, uma tentação de olhos azuis e cabelos louros, e depois de escorregarmos, nada valia ralar-me por uma coisa que a cidade ignorava, que Adrião não suspeitaria<sup>30</sup>.

(...) E Deus liga pouca importância a bichinhos miúdos como nós: tem em que se ocupe e não vai bancar o espião de maridos enganados. É impossível que algum Deus considere as minhas relações com Luísa censuráveis. Ninguém as conhece. Só nós podemos julgá-las — e os nossos corações não nos acusam<sup>31</sup>.

Luísa, por sua vez, estava disposta a sofrer as conseqüências de seus atos, mas não pretendia mover-se, por iniciativa própria, rumo a uma separação e, ao que parece, esse pode ter sido mais um motivo de insatisfação de Valério, insatisfação controversa, é verdade, pois, como já exposto, ele não poderia oferecer um sentimento que não conseguia nutrir nem por si mesmo.

— O corpo! O corpo! É a alma que eu quero, disse a mim mesmo numa exaltação absolutamente desarrazoada. Com efeito a alma dela creio que sempre a tive, e nunca deixei de mortificar-me e desejar mais<sup>32</sup>.

Parece que, de acordo com a visão hegeliana, o rompimento entre Luísa e Valério seria responsável pelo restabelecimento da harmonia e, assim, da moral, uma

---

<sup>30</sup> RAMOS, 2002, p. 141.

<sup>31</sup> *Idem*, pp. 141-142.

<sup>32</sup> *Idem*, p. 153.

vez que as vontades objetivas, de manutenção da instituição familiar, por exemplo, coincidiriam com as vontades subjetivas de não trazer prejuízo à relação matrimonial estabelecida. Tal harmonia, no entanto, não se restabelece, pois a descoberta do marido traído o leva à morte, que só ocorre oito dias depois, em função das complicações advindas do ato violento contra si mesmo, um tiro no peito.

Para continuar a caracterização do narrador, destaco trecho do livro *A liberdade em Graciliano Ramos*, em que o autor João Pereira Pinto observa atentamente essa natureza autoexcludente de Valério.

João Valério, de *Caetés*, ao buscar a história dos índios e não conseguir conhecê-la, em verdade reflete o desconhecimento de si mesmo e o quanto está encarcerado no desejo de afirmar-se como partícipe da elite na ordem sócio-econômica. Desconhecendo-se a si mesmo, não se afirma jamais como um sujeito e, conseqüentemente, as suas ações não são responsáveis, portadoras de uma resposta consciente, deliberada, livre, face aos acontecimentos.

A questão sócio-econômica remonta à questão do materialismo histórico, podendo Luísa ser, não só a representante de um “amor” devotado a outro homem, dono da mercearia onde Valério trabalhava como guarda-livros, como também a portadora dos meios de produção que propiciassem ascensão social, fazendo-o participar da elite local, ao trocar, por exemplo, a vaga na pensão por uma casa confortável onde poderia receber os amigos rotineiramente, à semelhança de Adrião.

Ao contrário do que pensariam os desavisados, Adrião não se impõe como obstáculo aos amantes no curso do relacionamento mantido e prova disso há, pelo menos, duas: o romance já havia sido rompido por João Valério, que se tinha enfadado da história de amor que vinha construindo com Luísa, e, em virtude disso, a morte de Adrião não propiciou a aproximação entre o aspirante a escritor e a recém-viúva.

Os dois últimos capítulos de *Caetés* retomam, após anamnese concisa dos rumos que teria tomado a própria vida, os principais elementos angustiantes da narrativa de João Valério: o tema amoroso, em relação ao qual o narrador substitui Luísa, com quem passou a manter atividades puramente profissionais - ele como sócio do estabelecimento e ela como comanditária - por Teixeira –

Gosto da Teixeira. Tem uma linda perna, uns lindos olhos, várias habilidades e é alegre como um passarinho. (...) Parece-me que vou casar com a Teixeira<sup>33</sup>.

– e o tema literário, em relação ao qual o narrador reconhece-se impotente –

Abandonei definitivamente os caetés: um negociante não se deve meter em coisas de arte. Às vezes desenterro-os da gaveta (...). Vem-me de longe em longe o desejo de retomar aquilo, mas contenho-me. E perco o hábito<sup>34</sup>.

No contexto das relações amorosas e dos modos de (vi)ver a ética nessas relações, parece emblemático o desfecho do autorreconhecimento do narrador como um “caeté de olhos azuis, que fala português ruim, sabe escrituração mercantil, lê jornais, ouve missas”<sup>35</sup>. Essa análise empreendida pelo próprio narrador assinala a analogia entre o homem cidadão e o selvagem, pondo em xeque a própria incapacidade expressiva na elaboração do romance histórico, em especial pela preocupação constante com os dados da realidade e não com o conflito humano que poderia ser vivido pelos personagens. Ao se aperceber das semelhanças do íntimo e das dessemelhanças culturais – “Outras raças, outros costumes, quatrocentos anos”<sup>36</sup> –, Valério se despe do verniz que o distanciava do selvagem. E como, de acordo com Jankélévitch, “(...) para amar é necessário ser”, a epifania do narrador no movimento de reflexão, em que a dicotomia selvagem-civilizado se esmaece em torno da condição de simplesmente ser humano talvez o conduza ao ato de amar como possibilidade.

Tenho passado a vida a criar deuses que morrem logo, ídolos que depois derrubo – uma estrela no céu, algumas mulheres na Terra...<sup>37</sup>

---

<sup>33</sup> RAMOS, 2002, p.215.

<sup>34</sup> Idem, p. 214.

<sup>35</sup> Idem, p. 218.

<sup>36</sup> Idem, p. 219.

<sup>37</sup> Idem, p. 219.

Referências bibliográficas:

- CHAUÍ, Marilena. A ética de Kant. In: *Filosofia*. São Paulo: Ética, 2000.
- ISER, W. Atos de fingir. In: \_\_\_\_\_. *Perspectivas de uma antropologia literária*. Rio de Janeiro: EDUERJ, 1996.
- JANKÉLEVITCH, Vladimir. *O paradoxo da moral*. Trad.: Helena Esser dos Reis. Campinas, São Paulo: Papirus, 1991.
- JAPIASSU, Hilton & MARCONDES, Danilo. *Dicionário básico de filosofia*. 3ª edição, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Edit., 1996.
- KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Prática*. Trad.: Valério Rohden. 2ª ed, São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- MORENTE, M. Garcia. A crítica de Kant. In: *Fundamentos de Filosofia*. São Paulo: Edit. Mestre Jou, 1980.
- PASCAL, Georges. *Compreender Kant*. 4ª Ed., Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2008.
- PINTO, João Pereira. *A liberdade em Graciliano Ramos*. Varginha, Minas Gerais: Editora Alba, 2000.
- RAMOS, Graciliano. *Caetés*. 29ª ed. Rio de Janeiro: Record, 2002.
- RAWLS, John. *História da filosofia moral*. Organizado por Barbara Herman. Trad.: Ana Aguiar Cotrim. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- REZENDE, Antônio (org.). *Curso de Filosofia*. 14ª ed., Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.
- SPINOZA, Benedictus de. *Ética*. Coleção Os Pensadores. Trad.: Joaquim de Carvalho, Joaquim Ferreira Gomes e Antônio Simões. 4ª Ed., São Paulo: Nova Cultural, 1989.
- VERGEZ, André & HUISMAN, Denis. *História dos filósofos ilustrada pelos textos*. Trad.: Lélia de Almeida Gonzalez. 2ª edição, Rio de Janeiro: Livraria Freitas Bastos S.A., s/d.