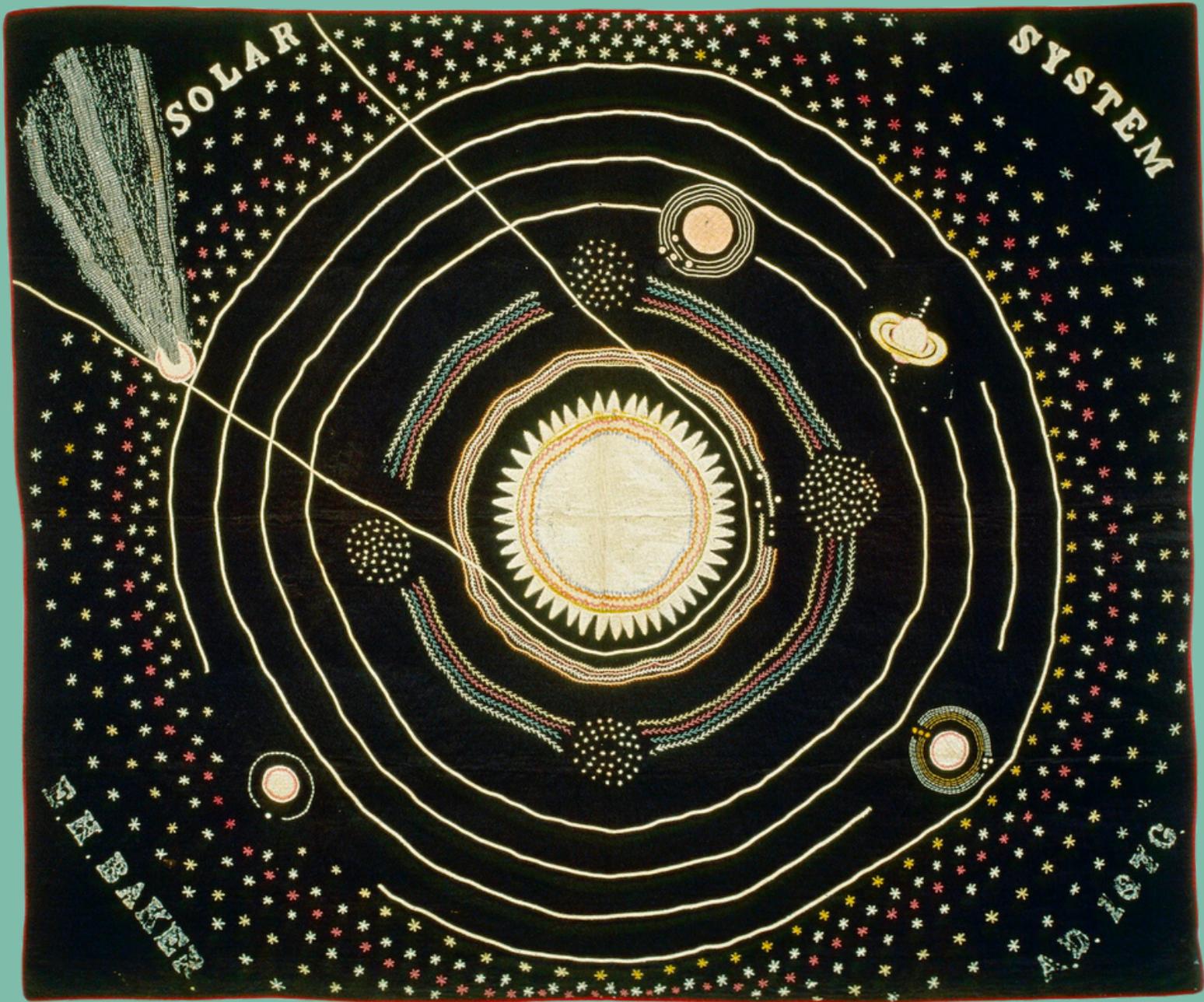


Edição nº 14 | Dez. 2022

# intelligere

Revista de História Intelectual

ISSN:2447-9020



CHC

Centro Interunidade  
História da Ciência  
Universidade de São Paulo

# Intelligere

Revista de história intelectual

nº 14 – dez. 2022 - ISSN: 2447-9020

*Intelligere, Revista de História Intelectual* é um periódico científico semestral, Qualis A4, eletrônico, trilingue (português, espanhol e inglês) dedicado aos estudos de História Intelectual e História das Ideias.

*Intelligere* publica artigos originais, entrevistas, resenhas de livros, notícias de pesquisa em andamento, traduções e fontes documentais relevantes para a história intelectual.

Revista de acesso livre, *Intelligere*, com o apoio da Universidade de São Paulo, assume todos os custos pelo processamento e publicação dos artigos, sem qualquer custo para autores e leitores.

Administração / Correspondência

Office /Contact

**Revista Intelligere**

Universidade de São Paulo

CHC - Centro de Interunidades de História da Ciência

Av. Prof. Lineu Prestes, 338 – Térreo

Cidade Universitária – São Paulo – SP

CEP 05508-900

telefone (11) 3091-3776

e-mail: [intelligere.revista@gmail.com](mailto:intelligere.revista@gmail.com)

# SUMÁRIO

## ARTIGOS

~ 1 ~

**A vocação modernista: cultura e política na experiência intelectual do modernismo brasileiro**

Maro Lara Martins

~ 30 ~

**Tradição, deturpação e historiografia:  
Uma leitura de O Brasil na História, de Manoel Bomfim (1930)**

Piero Detoni

~ 64 ~

**“Índios, jesuítas e bandeirantes”:  
nativismo, evolucionismo e mitos de progresso nos “Ensaio sul-americanos” de Júlio de Mesquita  
Filho, década de 1940**

Francisco Adriano Leal Macêdo

~ 84 ~

**Suplicy de Lacerda e Vieira Netto:  
dois modelos de intervenção intelectual (Paraná, 1940-1970)**

Regis Clemente da Costa, Eliezer Felix de Souza e Nêvio de Campos

~ 106 ~

**Historia intelectual, entre alcances y límites.  
El accionar de los sujetos para la determinación de lo político**

Eduardo Nazareno Sánchez

~ 118 ~

**Guilherme de Ockham (1285-1347) e o problema da liberdade:  
Direito, poder e comunidade cristã em fins da Idade Média**

Ana Paula Tavares Magalhães

~ 139 ~

**Descartes, cartesianismo e a tradição  
acerca da pluralidade dos mundos**

Gustavo Santos Giacomini

~ 164 ~

**A teoria antiga dos estados de causa e a sua aplicação argumentativa**

Matheus de Barros Pustrelo

~ 186 ~

**Eckhart no álbum de família de Husserl**

Celso Marques Junior

\*\*\*

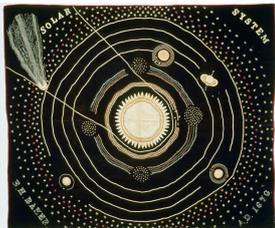
## RESENHA

~ 203 ~

**Uma biografia insuficientemente política**

Renan Somogyi Rodrigues da Silva

\*\*\*



---

ARTIGOS - ARTICLES

---

**A vocação modernista:  
cultura e política na experiência intelectual do modernismo  
brasileiro**

**Maro Lara Martins<sup>1</sup>**

Departamento de Ciências Sociais – Universidade Federal do Espírito Santo  
[maro.martins@ufes.br](mailto:maro.martins@ufes.br)

Como citar este artigo: MARTINS M. L. “A vocação modernista: cultura e política na experiência intelectual do modernismo brasileiro”, *Intelligere, Revista de História Intelectual*, nº14, pp. 1-29. 2022. Disponível em <<http://revistas.usp.br/revistaintelligere>>. Acesso em dd/mm/aaaa-

**Resumo:** Este artigo tem como objeto a experiência intelectual modernista no Brasil da década de 1930. As principais contribuições para o campo do pensamento social brasileiro dizem respeito a reformulação do conceito de modernismo, levando em consideração amplo movimento de revisão teórica dentro da teoria sociológica, sua aplicação ao caso brasileiro e a construção de uma tipologia analítica para o estudo e interpretação da experiência intelectual modernista dos anos 1930. Para atingir esse objetivo analiso o modernismo a partir de quatro dimensões: técnica, estética, ética e política. A partir destas dimensões estabeleço as variáveis da produção e circulação das experimentações modernistas, especialmente nas relações dialógicas com o Estado brasileiro. Dessas situações posicionais em relação ao Estado e ao ideário político do corporativismo/nacionalismo proponho uma tipologia analítica para o estudo do modernismo brasileiro: modernismo central e modernismo periférico, modernismo heterônimo e modernismo radical.

**Palavras-chave:** Modernismo. Pensamento social brasileiro. Dociologia dos intelectuais.

*The modernist vocation: culture and politics in intellectual experience of  
brazilian modernism*

**Abstract:** This paper focuses on the modernist intellectual experience in Brazil in the 1930s. The main contributions to the field of Brazilian social thought

---

<sup>1</sup> Maro Lara Martins é doutor em Sociologia pelo IESP/UERJ e professor do Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal do Espírito Santo.

concern the reformulation of the concept of modernism, taking into account the broad movement of theoretical revision within sociological theory, its application to the Brazilian case and the construction of an analytical typology for the study and interpretation of the modernist intellectual experience of the 1930s. To achieve this objective, I analyze modernism from four dimensions: technical, aesthetic, ethical and political. Based on these dimensions, I establish the variables of production and circulation of modernist experiments, especially in dialogical relations with the Brazilian State. From these positional situations in relation to the State and the political ideology of corporatism/nationalism, I propose an analytical typology for the study of Brazilian modernism: central modernism and peripheral modernism, heteronomous modernism and radical modernism.

**Keywords:** Modernism. Brazilian social thought. Sociology of intellectuals.

Recentemente, diversos autores têm chamado a atenção para a possibilidade de repensar as experiências modernistas fora do eixo Atlântico Norte, desembocando no argumento da multiplicidade de modernismos ao redor do globo, o que tem tornado possível a reavaliação das experimentações modernistas da primeira metade do século XX. Essa ampliação na geografia dos modernismos (Brooker & Hacker, 2005) permitiu considerações sobre o modernismo que levariam em conta as formas pelas quais a cultura modernista fora criada, apropriada e criativamente traduzida nestas regiões (Agwelle, 2012), a criação de estratégias literárias e figurativas em sintonia com as experiências e subjetividades concernentes da posição às margens (Ramos, 2008), a experiência e explicitação dos antagonismos advindos de um processo de modernização alternativo, a avaliação sobre os paradoxos da Modernidade (Bhambra, 2014), os limites e perímetros do pensamento e da teoria eurocêntrica (Chakrabarty, 2007), a elaboração de um mapa geral sobre a sociabilidade dos diversos grupos modernistas (Huysen, 2005), o deslocamento e realinhamento do modernismo no mundo moderno, e, por fim, as características gerais da sensibilidade modernista.

Seguindo essa linha de argumentação, é possível estabelecer uma reflexão que privilegia as diversas inserções, seja em determinada tradição nacional, regional, ou mesmo suas relações conflitivas em relação à

constituição do modernismo em contextos fora do eixo do Atlântico Norte. Algumas questões emergem de experiências modernistas periféricas como a tenacidade das experimentações modernistas e os modos pelos quais o modernismo às margens definiria as relações do intelectual com a escrita, as formas literárias, a vida pública e o Estado.

O ponto de partida deste artigo é a diferenciação entre modernismo e movimento modernista, contrapondo uma visão que tradicionalmente se habituou a reiterar a captura do termo modernismo pelo movimento modernista paulista em 1922. Assim, amplio a noção de modernismo para além das vanguardas artísticas e estéticas das artes, da literatura e da arquitetura, encarando-o como um fenômeno histórico que se inicia em fins do século XIX, e que se atrela a uma dimensão cultural mais ampla da modernidade brasileira, cujos fundamentos ancoram-se em quatro dimensões: técnica, ética, estética e política.

A partir destas dimensões é possível estabelecer as variáveis cruciais da produção, circulação e consumo de produtos culturais modernistas e aclarar as relações dialógicas de determinadas frações do modernismo brasileiro com o Estado pós-1930. Resultando, do ponto de vista analítico, em uma tipologia do modernismo brasileiro: o modernismo central e o modernismo periférico. Em seu processo de nacionalização, a íntima relação entre o modernismo central e o Estado brasileiro no processo de montagem da organização política construída na década de 1930 é fruto dos encadeamentos entre cultura e política no processo de modernização conservadora à brasileira.

### **Dimensões do modernismo: técnica, estética, ética e política.**

Assim como os sentidos da modernidade brasileira têm sido, com bastante frequência, reduzidos a esquemas ideológicos desenvolvimentistas do Estado brasileiro pós-1930, os sentidos de modernismo, como tendência geral, foram também homogeneizados a partir de valores, temas e linguagens do grupo de intelectuais e artistas que fizeram a Semana de Arte Moderna, em São Paulo, no ano de 1922. Boa parte da crítica e das histórias culturais e literárias produzidas, desde então, construíram modelos de interpretação, periodizaram, releeram o passado cultural do país com as lentes do movimento de 1922.

Atados em demasia à noção de vanguarda (vanguardas estéticas, vanguardas revolucionárias, vanguardas do pensamento nacional ou consciência do nacional-popular) tais esquemas ocultaram processos culturais relevantes que se gestavam na sociedade brasileira, a rigor, desde a primeira metade do século XIX.

Ampliando a visão sobre o período, menos importando as sequências de escolas literárias do que o conteúdo pelo qual se movimentaram os intelectuais do período e o processo de modernização nacional observa-se uma íntima associação da estética modernista e as inovações técnicas do período, que pelo seu conteúdo descortinariam a própria emergência do modernismo brasileiro.

É como se as inovações técnicas impusessem a própria tematização. Rastro as vezes perplexo, as vezes perverso que parece chamar a atenção na ficção brasileira dos anos 90 do século XIX e dos anos 10 e 20 para um traço que lhe será bastante característico: o diálogo entre a forma literária e imagens técnicas, registros sonoros, movimentos mecânicos, novos processos de impressão. Diálogo entre as letras e os media que talvez defina a produção literária do período de modo mais substantivo do que os muitos neo (parnasianismo, regionalismo, classicismo, romantismo) pós (naturalismo) e pré (modernismo) com que se costuma etiquetá-la. (Sussekind, 1987, p.13)

A primeira dimensão do modernismo brasileiro desboca na reflexão sobre a modernização técnica e a obra de arte para se desvelar a sensibilidade modernista, ao mesmo tempo em que ancoraria em uma ponderação sobre a própria estética modernista e suas implicações para a construção desta sensibilidade. No fundo, trataria de verificar em que medida os meios tradicionais de expressão são afetados pelo poder transformador das inovações técnicas e sua nova linguagem proposta ou mesmo apurar até que ponto a técnica e a linguagem são realmente novas. Em seguida e como complementação essencial, seria preciso determinar quais as relações o modernismo mantém com os outros aspectos da vida cultural, de que maneira essa renovação se inseria no contexto mais amplo de sua época, de modo a permitir que as inovações técnicas ganhem relevância na produção artística e intelectual do modernismo.

Dito em outras palavras, sobre o elemento técnico, existiria um duplo aspecto de constituição do modernismo, o primeiro se realizaria na renovação

dos meios, na ruptura com a linguagem tradicional e na incorporação de novos elementos e de novos temas. O segundo, no desejo e na busca de uma expressão artística que levasse a criação de novos hábitos e costumes. O que terminaria por conduzir à segunda dimensão do modernismo, a sua dimensão ética.

Neste caso, implicaria reconhecer uma tradição de sensibilidade moderna e modernista em alguns grupos de intelectuais que podem remontar no caso brasileiro ao século XIX, sendo apropriados e esquecidos pelos intelectuais dos anos 1920 e 1930. Em termos gerais, a ruptura radical é mais anunciada do que realizada, ela é mediatizada pela elaboração sutil de um projeto estético e político modernista. A grande novidade a partir do século XX é que as mudanças operadas se preocupam mais diretamente com os problemas sociais como na emergência da sociologia modernista (Martins, 2019) e o realismo literário (Chaguri, 2009). Haveria uma conexão próxima entre cultura e política na feição dos projetos ético-políticos que emergiram do modernismo, abrangendo uma perspectiva mais ampla de relacionamento entre conhecimento, interpretação e poder.

A proposta não é que os artistas e intelectuais modernistas ocupem o mesmo espaço das novas forças sociais advindas do processo de modernização da sociedade brasileira dos anos 1920/1930, nem mesmo que manifestem qualquer simpatia ideológica ou conhecimento existencial delas, antes que sintam aquela força gravitacional à distância, e que sua própria vocação pela mudança estética as práticas artísticas novas e mais radicais se sintam poderosamente reforçadas e intensificadas pela nascente convicção de que a mudança radical está ao mesmo tempo à solta no mundo social externo (Jameson, 2005). E que o sentido do tempo, deveria ser mensurado e medido, exposto e controlado.

Deste modo, o modernismo pode ser caracterizado como as formas criativas de expressividade dentro da modernidade e como a constituição paulatina de uma sensibilidade moderna, que não só refletem a condição da modernidade como também a possibilitam (Huysen, 2005). A hipótese é a de que a configuração geral do modernismo brasileiro, que se nacionalizara nos anos 1930 e ampliara seu poder de atuação, estava em íntima conexão dialógica com o processo de modernização ocorrido no Brasil.

Se os artistas e intelectuais ligados ao modernismo europeu possuíam como característica a negatividade e o carácter destrutivo frente a tradições, uma das principais tarefas a que se propôs o modernismo brasileiro foi a construção simultânea de um futuro e sua tradição (Gorelik, 1999). No caso brasileiro, o modernismo ao pensar um código moral civilizatório distinto e animado pela construção nacional ancorada em uma geografia original permitiria a afirmação do moderno através da modernização, mesmo que a cisão temporal efetuada levasse ao tema da tradição. Esta premissa modernista não permaneceria circunscrita ao campo da arte e da arquitetura, invadindo a formulação ensaística e programática que cercou a modernização dos anos 1930. A estratégia de construção por cima do país (Werneck Vianna, 1997) adquire uma nova complexidade nesta renovação de sua metafísica, em um momento no qual cultura e política estariam intimamente conexas. Os modernistas, cientes de uma possível aproximação de desenvolvimentos nacionais traduziram uma interpretação do Brasil que articulou a questão nacional e o cosmopolitismo num registro marcado pela inventividade e pelo pragmatismo da experiência brasileira (Martins, 2019).

### **A encruzilhada modernista: relações dialógicas com o Estado**

Os anos 1930 se iniciam com um movimento político que marcaria fundo os acontecimentos posteriores, pois é sob este fundo histórico que se abriga a experimentação social e política desta década. Fundo histórico que marcaria a sensibilidade de uma geração de intelectuais e a prática de certas instituições ao longo do caminho. É sob a lapide deste movimento inicial que se construiu o processo de modernização e a acentuação do modernismo, ao se perceber as idiosincrasias que o moderno realizaria nesta parte do subcontinente americano. Neste sentido, cabe apontar como característica fundamental deste período e dos processos arrebatados em si, o seu duplo carácter: invenção e pragmatismo.<sup>2</sup>

<sup>2</sup> Inspiro-me sobretudo em análises mais recentes que procuraram detectar a partir dos estudos de Werneck Vianna (1997) e Florestan Fernandes (2006), as características de longa duração do processo revolucionário brasileiro. Refiro-me especialmente à Maia (2008) e Barbosa Filho (2008).

Perdidas as vozes dissonantes, como a guerra civil paulista, a ruína da Intentona Comunista e o afastamento do modernismo radical do centro do movimento modernista, ao final da década, o Estado já entrara em processo de rotinização, através da especialização técnica dentro do Estado, levada a cabo pela criação de uma rede de intelectuais que participariam da ossatura material do Estado, de sua burocracia ou do investimento que suas obras faziam em direção a ele. De um modo geral, o grande debate se estabeleceu em torno do Ministério do Trabalho, com seus juristas e intérpretes do Brasil, como Oliveira Vianna, Azevedo Amaral e Francisco Campos, do Ministério da Educação e Cultura, com Capanema e sua “constelação” (Bomeny, 2001), e nos conselhos técnicos e câmaras setoriais, com Roberto Simonsen e o setor industrial.

O Ministério do Trabalho, centro da constituição de uma ordem corporativa, cuja variedade de intensidade e conteúdo ao longo do tempo variou, congregaria como laboratório o experimento sociológico do tema dos interesses solucionado pelo Direito e por sua legislação trabalhista. Se vincularia a ele e a seus juristas a formulação de uma nova concepção de trabalho fundado sobre o mundo da fábrica (Werneck Vianna, 1999). Seria ele, o Ministério da Revolução, cujo tempo de intervenção se daria no presente, enquanto a atuação do Ministério da Educação se voltaria para o futuro.

Nesse Ministério da Educação e Saúde se encontraria a floração do movimento modernista que conjugaria de forma particular a relação entre futuro e tradição. Enquanto o Ministério do Trabalho se centrava sob a chave do interesse, o Ministério da Educação absorvia a chave da virtude. Orquestrados por Capanema, Rodrigo de Mello Franco de Andrade, Mário de Andrade, Carlos Drummond de Andrade, Manuel Bandeira, Sérgio Buarque de Holanda, Lúcio Costa, Alcides da Rocha Miranda, Luís Saia, Pedro Nava, Gilberto Freyre, dentre outros, recheariam a estatização do moderno e de seu modernismo a partir de 1930 (Bomeny, 2001).

Associado ao crescimento do mercado editorial se ampliou significativamente as redes de sociabilidade entre os intelectuais. A troca de cartas e correspondências era prática comum. As revistas, apesar da curta duração da maioria, continuavam a ser espaços nos quais os intelectuais se expressavam. Além dos jornais, fonte de longa tradição da intervenção

intelectual. Seja nas editoras, nas livrarias e nos cafés das grandes cidades, em especial no Rio de Janeiro, os intelectuais de outros estados se encontravam com frequência. De certo modo, o modernismo se nacionalizara através do encontro dos diferentes modernistas regionais que chegaram ao Rio de Janeiro, sob os auspícios em grande parte, do Estado.

Em diversos sentidos, a experiência intelectual da época estava intimamente conectada à esfera estatal. Além da ocupação de postos e do funcionalismo público, o Rio de Janeiro continuava a atrair a maioria dos intelectuais provincianos, pelo mercado editorial, pela ampliação das redes de sociabilidade e da rotina intelectual que se estabelecia na capital do país. De certo, para alguns uma experiência conflituosa, mas um meio de vida (Miceli, 2001). Entre os grandes intérpretes do Brasil, praticamente todos gravitaram em algum momento da década de 1930, o Rio de Janeiro e o Estado. E nesta cidade estabeleceram contatos entre si de uma forma constante.

Os diferentes aspectos deste período demonstram que os intelectuais, enquanto membros de profissões específicas e enquanto grupo social, estavam sujeitos às disposições corporativas. Assim, o intelectual foi se inserindo cada vez mais na construção desse processo, que demonstra a correlação que se pode estabelecer entre a organização das profissões e o processo de formação do Estado.<sup>3</sup> O tipo de modernização que ocorreu na sociedade brasileira, pelo alto, reguladora e disciplinadora da sociedade, embora acabe inibindo sua livre manifestação foi conduzida pelo Estado com a audácia de quem porta consigo a novidade, a estética nova, a ética de um homem novo, a técnica de uma sociedade moderna, sob a chave da virtude que o modernismo do MEC imprimiria; a novidade do tema do trabalho, a indústria e a ideologia do industrialismo, que o tema do interesse suscitava, mesmo que domada sob princípio articulador do corporativismo.

Em certa medida, o modernismo dialogicamente conjecturara com o Estado para a formação das classes sociais, propondo modelos de ação coletiva ancorados pelo nível mediador da cultura, ao ultrapassar o limite do entendimento da classe social a partir das representações coletivas difusas ou inconscientes, no nível das mentalidades, para uma interpretação que consistia em analisar como a ação coletiva o ordenamento classista que foram

<sup>3</sup> Ver a interessante polêmica entre Pécaut (1990) e Miceli (2001).

tematizadas nas comunicações e nos discursos públicos e como esta tematização contribuiu para a construção das ações coletivas e das próprias classes. Em outras palavras, o modernismo através do Estado, e o Estado através do modernismo, possibilitou os atributos estruturadores da cultura de classe, gerando a associação de interesses e a solidariedade horizontal e vertical na constituição da experiência e da expectativa das classes sociais na década de 30. Em outras palavras, o Estado não abriria mão do corporativismo como elemento central e norteador de suas ações em alguns campos sensíveis, como a economia e o direito, mas combinaria com o modernismo em sua chave da virtude como artefato estruturador de suas projeções sobre o social. A chave do transformismo seria encontrada nesta singular combinação entre o corporativismo e o modernismo.

Os significados ao presente dados pelo modernismo, seu léxico conceitual e sua episteme são os elementos da textura cultural que atuou sobre a construção da experiência da classe trabalhadora e dos industriais brasileiros, na medida em que “o discurso sobre a modernidade é o terreno no qual os atores sociais definem agregados de atores sociais como atores coletivos e dão a eles uma existência como classes sociais” (Eder, 2002, p.37). Naquela singular combinação corporativismo-modernismo, se ancoraria via Estado, a formação das classes sociais e o processo de atribuição e reconhecimento de direitos.

O que estava em jogo era a tentativa de uma articulação entre a ação dos intelectuais e a produção de temporalidades distintas efetuadas pelo Estado, observadas e consumidas pelas classes sociais em constante reformulação.<sup>4</sup> A partir da tensão entre expectativa e experiência, diagnóstico e prognóstico, interesse e virtude, se encontraria a vivência e as interações sociais, neste período observadas a partir da mobilização da matriz conceitual classe, cujo substrato se encontraria na divisão entre capital e trabalho na vertente corporativa e na identidade coletiva via modernismo. Dessa forma,

<sup>4</sup> Dessa forma, os fenômenos históricos classe social e consciência de classe não são nem estanques entre si, nem separados hermeticamente de outros fenômenos históricos: “A história de qualquer classe não pode ser escrita se a isolarmos de outras classes, dos Estados, instituições e ideias que fornecem sua estrutura, de sua herança histórica e obviamente, das transformações das economias que requerem o trabalho assalariado industrial e que, portanto, criaram e transformaram as classes que o executam” (Hobsbawm, 1988, p.13). Dentro dessa perspectiva, a classe social não é apenas vista como um elemento que existiria em si mesmo sem manter uma correlação com elementos qualificados já coexistente definido apenas de um ponto de vista estático, delineando um trajeto social (Thompson, 1987).

“os eventos de ação coletiva estão inseridos em espaços de ação culturalmente definidos. Isto implica que o efeito de classe sobre a ação coletiva é mediado pela textura cultural” (Eder, 2002, p.37) Racionalizando o mundo através de suas diferentes linguagens, como a literatura, as artes plásticas, a fotografia, o cinema, sustentado pelas suas dimensões técnica, ética e estética, o modernismo conferiu a densidade cultural para a mobilização de identidades coletivas motivadoras de aglutinamentos para a ação social.

Outro ponto de contato íntimo e dialógico entre o modernismo e o Estado se deu no plano da construção imagética do período. O Estado soubera aproveitar a técnica modernista de lidar com as imagens e esboçara um movimento de ampliação, e de certo modo divulgação, das relações entre o artista e o modo pelo qual a imagem do país fora representada. Controle de aparatos técnicos da comunicação, como o rádio, o cinema, a música, laboração da ética modernista com a criação de ritos cívicos, mitificação da personalidade e a estetização da política, encampada pelo modernismo central, se associaram ao esforço do Estado de alegorização da vida cotidiana (Lenharo, 1986).

Os intelectuais ligados ao modernismo central geraram técnicas para impor sua perspectiva sensitiva moderna, racionalizar a sensação estética e administrar a percepção da vida social. Técnicas disciplinares que solicitaram uma concepção de experiência moderna como algo instrumental e modificável, intercambiável a uma heteronomia advinda das relações dialógicas entre a cultura e a política, ao mesmo tempo, abriu caminho para normatização destas relações em termos de produção e consumo.

A partir da ética presente no léxico modernista, e sua estética aplicada em imagens e na literatura, se amplificou o vocabulário político e social que movimentou as ações coletivas, tanto no sentido da linguagem criadora da própria cultura política na qual as ações sociais são balizadas, quanto na mobilização de diversos grupos, especialmente, sobre a mobilização em torno do conceito de classe como refundadora e fundante de uma sociabilidade específica e que produz uma experiência e uma expectativa peculiar a cada uma, e ao conceito de povo e nação, organicamente conduzida pelo Estado, retirando o caráter conflituoso que a identidade de classe no âmbito social poderia alimentar. O código modernista e suas dimensões estruturantes,

estruturadoras e estruturadas dialogicamente se relacionando com seu Estado e sua sociedade.

As transformações ocorridas dentro do Estado e em suas relações com os grupos sociais possibilitaram a institucionalização de uma estrutura corporativa, vertical e hierarquizada, abrindo espaço à representação de interesses dos novos atores vinculados à ordem industrial emergente (Leopoldi, 1999). O novo sistema consagrou a assimetria e consolidou um corporativismo setorial bipartite, criando arenas de negociação entre elites econômicas e estatais.

O Estado nesse processo de modernização foi visto pelos intelectuais como um lugar de atuação privilegiado. Não é de se estranhar a direção dos argumentos produzidos em uma situação na qual a palavra pública, típica dos intelectuais, orbitava a arena estatal. Mas há que se ressaltar a diferença entre projeto e processo.<sup>5</sup> De todo modo, a criação do Instituto Nacional de Estatística (INE), cujo formato inspiraria o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), e a consolidação do Serviço do Patrimônio Artístico Nacional (SPHAN), ainda nos anos 30, exemplificam a forma como o Estado brasileiro assimilava uma das demandas do modernismo: conhecer o Brasil.

Ademais, o modernismo construiria uma consciência histórica<sup>6</sup> e empreenderia uma perspectiva de história pública difundindo o conhecimento histórico por meio dos arquivos, dos centros de memória, da literatura, do cinema, dos museus, da televisão, do rádio, das editoras, dos jornais e das revistas. Em certa medida, o Estado se apropriava destas perspectivas e capturaria o sentido do tempo descrito pelo modernismo, como se fosse projeto seu.

Se o Estado se burocratizava e abrigava grande parte dos intelectuais, o mercado editorial se ampliava e crescera também o número de leitores e de venda de livros (Hallewell, 2005). No campo gráfico, o advento do linotipo, o desenvolvimento de maquinários para impressão e a progressiva melhora do

<sup>5</sup> Sobre a relação entre intelectuais e modernização, as palavras de Maria Alice Rezende Carvalho (2006) são exemplares sobre sua dupla dimensão: a política que dependia de uma adesão dos intelectuais ao projeto de reconstrução do país sendo liderada por Capanema e a estrutural, ou sociológica, resultante da engenharia social concebida por Alberto Torres, Oliveira Vianna e Azevedo Amaral, da qual os intelectuais eram partes independentemente de sua vontade ou adesão.

<sup>6</sup> Sobre o conceito de consciência histórica, me aproprio livremente de Rusen (2001).

papel produzido no país asseguraram o crescimento que a indústria editorial experimentaria entre as décadas de 10 e 30.

As editoras mais importantes faziam grandes investimentos na produção de coleções de livros, seja de literatura ou livros de interpretação do Brasil (Pontes, 1989, p.368), como a Companhia Editora Nacional (São Paulo e Rio de Janeiro), a Editora Globo (Porto Alegre), a Editora José Olympio (Rio de Janeiro), a Editora Francisco Alves (Rio de Janeiro), a Editora Melhoramentos (São Paulo) e a Livraria Martins Editora (São Paulo), assim como a pioneira, a Companhia Gráfica Editora Monteiro Lobato, que faliu em 1925 (Hallewell, 2005).

As coleções da época eram fruto de estratégias editoriais que buscavam publicar livros “em maior escala e com menores preços, tendo como alvos públicos especiais, o que implicou numa segmentação do mercado da leitura” (Dutra, 2006, p.300) A edição de coleções teria como vantagem a padronização dos livros, com conseqüente economia de tempo, redução de custos e fácil identificação das obras pelo leitor, na hora da compra. Uma das mais importantes coleções do cenário nacional na primeira metade do século XX foi a Biblioteca Pedagógica Brasileira, projetada pelo intelectual e educador Fernando de Azevedo e empreendimento da Companhia Editora Nacional, dirigida por Octalles Marcondes Ferreira. A coleção foi idealizada tanto com intuito de impulsionar o conhecimento quanto de ampliar o público de leitores. Cinco subséries faziam parte dessa Biblioteca: Literatura Infantil; Livros Didáticos; Atualidades Pedagógicas; Iniciação Científica; e a Brasileira.

De um modo geral, as mais importantes coleções de assuntos brasileiros editadas na era Vargas foram: a Brasileira, criada em 1931 pela Companhia Editora Nacional; a Documentos Brasileiros, lançada em 1936 pela Editora José Olympio; e a Biblioteca Histórica Brasileira, produzida a partir de 1940 pela Livraria Martins Editora. Todas tinham como objetivo “desvendar, mapear, estudar e diagnosticar a realidade brasileira” (Pontes, 1989, p. 359).

Em termos gerais, se pode pensar que as coleções de livros são uma maneira na qual se organizaria o mundo. Deste modo, a escolha das obras e dos autores, a organização e a publicação fazem parte do processo de produção do sentido social. Através do colecionismo se retiraria o objeto de determinado contexto e passaria a atribuir-lhe um novo significado dentro da coleção. De

outro lado, possibilitaria a transformação de projetos individuais em projetos coletivos. E efetuaria uma nova classificação dos livros a partir da seleção dos livros que deveriam ser publicados e a conjugação entre a abertura para novos autores e a republicação de antigos.

No Brasil dos anos 1930, o público leitor se ampliara gradualmente. Crescera também o interesse por obras de interpretação do Brasil e a publicação de obras de sociologia e história do Brasil crescem vertiginosamente se comparadas a período anterior. De outro lado, o ensino de sociologia que se iniciou em meados dos anos 1920, como matéria do currículo ginásial, com a Reforma Campos, se tornou disciplina obrigatória das escolas secundárias (Silva, 1997). Ainda neste período, são criados os primeiros cursos de sociologia nas universidades brasileiras, com a abertura da Escola Livre de Sociologia e Política em São Paulo em 1933, o curso de Ciências Sociais da Universidade de São Paulo em 1934, o curso na Universidade do Distrito Federal em 1935 e o da Universidade do Brasil, no Rio de Janeiro em 1939.

Entretanto, se o ritmo de alfabetização crescera entre o início do século e os anos 1920, em termos absolutos, a porcentagem dos alfabetizados entre os anos 1920 e 1930 se manteve praticamente a mesma. De certo, a imigração, o aumento populacional e o início do êxodo rural ajudam a explicar estes dados. Por outro lado, os índices de urbanização e concentração populacional nas cidades se acelerou de forma constante entre os anos 1920 e 1940 (Cano, 1990). Sem dúvida, essas características da modernização brasileira, levada a cabo pelo Estado, adentrando o mercado do trabalho intelectual e os produtos culturais impactaram profundamente a experiência intelectual do período. Dessa forma, no final dos anos 30, o processo de cisão política ao longo dos anos, desenhada paulatinamente pela condução teórica dos intelectuais que gravitavam em torno do Estado e sua prática, através do Estado, da modernização da sociedade e da economia conduziram à conclusão do movimento político e social com o qual a década se iniciara.

O desfecho da década de 30, ao contrário de seu início ainda indefinido, já apontara para uma modernização conservadora. Comparada a outros casos de modernização, os anos 30 no Brasil, primeira manifestação deste tipo de modernização, tem suas particularidades. Não há dúvida, de que

o país conheceu diferentes tipos de modernização na história nacional desde a Independência, mas a via autoritária aberta em 1930 foi singular.

Primeiramente, a recusa a mudanças fundamentais na propriedade da terra. Os grandes proprietários manteriam o controle sobre a força de trabalho rural, que não seria capaz de se libertar das relações de subordinação pessoal e da extração do excedente econômico por meios diretos. Na modernização conservadora, as tradicionais elites agrárias forçaram uma burguesia relutante e avessa aos processos de democratização a um compromisso: a modernização se faria se conformando um bloco transformista, cauteloso e autoritário em suas perspectivas e estratégias.

No Brasil, o controle da fronteira agrária fora crucial para a subordinação das massas rurais (Velho, 1979). Por outro lado, abria-se espaço para a industrialização e certa migração, cada vez mais acentuada, do campo para a cidade. O baixo custo da força de trabalho podia ser garantido, contudo, pelas limitações da fronteira agrícola e pelo controle político que se exercia sobre a classe trabalhadora, sobretudo sobre o sindicalismo, o que se deu no Brasil com recurso ao corporativismo estatal.

Somente por essa via, se exigiria o compartilhamento entre setores diferenciados dentro do Estado, em uma sensibilidade antioligárquica e antiliberal, matriz do movimento inicial da década. Estabeleceria, em seguida, o Estado como protagonista de uma modernização pelo alto, projeto civilizatório associado a um plano econômico, a industrialização e a urbanização. Portanto, exigiria a presença de interesses industriais capazes de impulsionar a transformação mais rápida e plena na direção da economia de mercado e da ordem social competitiva. Alavancando a industrialização, como um fenômeno de certa intensidade progressiva e constância ao longo tempo, que se deu nos grandes centros urbanos, em contraponto ao campo que não se modernizara.

Nesse momento, viveu-se de forma mais nítida o processo de organização daquilo se tornará a estrutura de classes no campo social, a formação do Estado-nação, no campo político, e na esfera econômica, o Brasil industrial e capitalista. Para o modernismo, isso implicava um esforço a fim de construir, pela descoberta e pela invenção, o ser brasileiro moderno. Desta forma, a construção da modernidade no Brasil se transformaria em projeto nacional, ao estilizar as identidades. O moderno, agora associado à ideia de

universalização e de nacionalismo, e não mais como réplica de um padrão que apenas certos círculos das elites entendiam ser conveniente para o país, deveria ser construído. O nacionalismo, em certa medida, conectaria sobre o tema da identidade nacional, o modernismo e o corporativismo do Estado.

Não obstante, é importante ressaltar que os discursos em defesa da construção de uma sociedade moderna, no Brasil, não se deram apenas num único plano. Podemos dizer que a modernidade brasileira, sobretudo na década de 1930, foi pensada pelos intelectuais em vários planos, entretanto, dentro do padrão instaurado pelo novo contexto, no qual a via do transformismo associava o modernismo e o corporativismo sob o tecido do nacionalismo. Tal fato pode ser mais bem exemplificado se tomarmos como paradigma a ideia do modernismo como projeto para se pensar a relação entre cultura e modernização na sociedade brasileira. O modernismo central se ergueria através da vontade e de um permanente exercício de plasticidade, politicamente conduzido e expressivamente concebido. O corporativismo se instalaria como núcleo central das ações do Estado na concessão das normas universais, como o direito e a economia, procurando separá-las em esferas subordinadas a seu empreendimento, o modernismo central involucraria o tema das identidades coletivas através do seu expressivismo advindos das suas dimensões técnica, ética, estética e política, construiria a cisão temporal entre futuro e tradição, e o nacionalismo conectaria ambas as perspectivas constituidoras do transformismo da modernização à brasileira.

### **Uma tipologia do modernismo: modernismo central e modernismo periférico**

No campo das artes e da literatura, as diferentes vanguardas modernistas procurariam expressar o sentido revolucionário do tempo através dos principais manifestos e de suas revistas publicadas nos anos 1920. As principais revistas da vanguarda paulista foram *Klaxon* (1922), que contava com a colaboração de Mário de Andrade, Oswald de Andrade, Sérgio Milliet e Manuel Bandeira, e *Revista de Antropofagia* (1928), dirigida na primeira fase por Antônio de Alcântara Machado e na segunda por Geraldo Ferraz. No Rio de Janeiro, havia *Estética* (1924), dirigida por Prudente de Moraes Neto e Sérgio Buarque de Holanda, e *Festa* (1927), organizada por Tasso da Silveira e

Andrade Murici, com a colaboração de Cecília Meireles. Mas havia também outras publicações regionais, como *A Revista* de Belo Horizonte (1925), *Verde* de Cataguases (1927), *Arco & Flexa* em Salvador (1928), *Maracajá* de Fortaleza (1929) e *Madrugada* de Porto Alegre (1929).

Por outro lado, essa renovação estética se prenderia a um campo estrito da realidade social. Não chegaria a se constituir um elemento gerador de sensibilidade social. Fora do Estado, os diversos movimentos modernistas dos anos 1920 não conseguiram a amplitude das renovações anunciadas. Ademais, se pensarmos no modernismo como um movimento social e político, liderado pelos artistas e intelectuais, sua atuação diferiu bastante das postulações nos campos técnico e/ou estético.

Certamente, o movimento modernista dos anos 1920 imprimiu em seus participantes o sentimento de vanguarda, uma espécie de alma antenada e grupo direcionador, o que incidiu decisivamente sobre a percepção da aceleração do tempo e a perspectiva da obra de arte como projeto coletivo e público. A proliferação de revistas, círculos modernistas e os modos de sociabilidade entre os intelectuais, exemplificam o projeto de transformar a obra de arte em um projeto no qual o autor-indivíduo se transformaria em autor-grupo (Marques, 2013). Conexo a isso, o fenômeno de formação de grupos diversos dentro do movimento modernista traria, como consequência, várias vertentes estéticas que, se originalmente poderiam ter algum projeto em comum, encerravam visões diversas do que esse projeto significava na prática e de como implementá-lo.

A oposição entre os estilos de Mário de Andrade e Oswald de Andrade, também seria tema recorrente nas análises sobre o movimento modernista.

Os grupos que se desdobraram do modernismo diferenciavam-se quanto às vias de construção da cultura brasileira. Uma via, comprometida com o erudito, teria como seu representante Mário de Andrade, pelo seu lado pesquisador, herdeiro do projeto de Sílvio Romero, onde predomina o nacionalismo culto e estudioso. A outra via rompe a história importada e erudita e vai buscar as "fontes emocionais" da arte e da cultura. Esta corrente, que tem em Oswald de Andrade e no Movimento Pau-Brasil sua expressão. Opõe-se ao conhecimento científico-dedutivo identificado com o lado erudito, importado, bacharelesco: são sobretudo os sentimentos que contam na definição da brasilidade. (Oliveira, 1982, p.515)

Além dos diversos movimentos modernistas ocorridos em capitais e cidades que estavam fora do eixo Rio-São Paulo, e que em alguns casos, com eles dialogavam. E que na maior parte das vezes, não se conectariam com o modernismo central e atuariam em âmbito regional e permaneceriam com influência restrita a poucos círculos de intelectuais.

Analistas têm contribuído para o esforço de reconstituição de outras trajetórias sobre o modernismo brasileiro, trazendo à tona os movimentos modernistas nos diferentes estados e apresentando autores e obras que foram fundamentais para formação da cultura brasileira. Sobre o movimento modernista em Minas Gerais, conforme demonstrou Helena Bomeny, a Semana de Arte Moderna não representou influência imediata. Carlos Drummond de Andrade alegaria que os mineiros só tiveram notícia da semana paulista tempos depois. Em termos estéticos, os escritores mineiros já desenvolviam outra vertente do moderno, ligado ao humanismo e ao universalismo. Entretanto, no campo do mundo político, os mineiros criariam outra estratégia, a valorização da tradição.

Bomeny (1994) apontou que o modernismo mineiro se caracterizou pela tradução e racionalização do conjunto de atributos advindos da mineiridade. Os jovens intelectuais mineiros transporiam para o mundo da política, a subjetividade da mineiridade como estratégia conciliatória construída em um contexto de permanentes conflitos. Valores que estariam marcados pela contradição entre a leitura tradicional da mineiridade e a construção de sua moderna capital, onde o “Grupo do Estrela” criou o hábito da conversa nos bares, nas livrarias e nas confeitarias que atravessaria décadas e se enraizaria como ritual e cultivo da atividade dos intelectuais mineiros da década de 1920.

Sobre o modernismo carioca, Monica Pimenta Velloso (1996) argumentou que no Rio de Janeiro não teria havido um movimento de vanguarda organizado em torno da oposição entre o moderno e a tradição. O modernismo teria sido construído na rede informal do cotidiano, através da experiência intelectual da boemia carioca na elaboração de uma reflexão sobre a figura do intelectual moderno. Mesmo apontando a estética simbolista como fonte inspiradora do modernismo no Rio de Janeiro, houve uma profunda heterogeneidade do campo intelectual na cidade e o entrecruzamento de várias experiências e influências culturais, típicas de uma cidade que aglutinara

durante anos os principais intelectuais brasileiros.

Outro elemento importante para se analisar o modernismo na cidade do Rio de Janeiro seria sua relação com o humor, vertente de linguagem que possuía sólidas raízes no solo cultural brasileiro, além das características típicas de certa interpretação do mundo que levaria em conta a imaginação e o pensamento imagético, a intuição e o improvisado. O grupo modernista do Rio de Janeiro, membros do grupo boêmio, avessos a horários e compromissos rígidos, reagiram aos padrões comportamentais impostos pela sociedade que se modernizava no início do século XX. Mas a apreensão no que diz respeito à modernidade iria muito além de certas resistências por parte dos intelectuais do Rio de Janeiro. Aversos à ideia de movimento, organização e projeto, os intelectuais frequentemente imaginaram outros espaços de instauração do moderno. Sua ligação com as camadas populares e com a marginalidade acabaria se transformando numa espécie de álibi que daria sentido e justificativa a própria existência do artista moderno. Eles se debruçariam sobre o submundo, na tentativa de captar nas ruas um padrão de sociabilidade alternativo e uma ambiência organizadora. Desse modo, se identificariam com as camadas populares e com a cidade como parte constitutiva de si mesmos.

Tal atitude, de acordo com Monica Pimenta Velloso, seria típica da mentalidade predominante no Rio de Janeiro, cujos intelectuais se mostrariam rebeldes à ideia do moderno enquanto movimento literário e, sobretudo, refutariam a ideia de uma literatura moderna em oposição marcada às correntes literárias anteriores. Deste modo, o modernismo enquanto movimento “veio a assumir modalidades distintas em função do contexto cultural que lhe deu origem” (Velloso, 1996, p.33). Intrinsecamente, o modernismo carioca se relacionava com o processo que acarretou paulatinamente mudanças significativas de percepção do tempo e do espaço, fazendo coexistirem múltiplos valores culturais.

O modernismo na cidade de Salvador também possuiu suas especificidades. A partir de dois grupos aglutinados em torno de suas respectivas revistas, o movimento modernista baiano se contrapôs ao movimento paulista e suas propostas. O grupo de Arco & Flecha, sob a liderança de Hélio Simões e o grupo da Academia dos Rebeldes, capitaneado por Jorge Amado trataram de estruturar as pautas modernistas baianas como

resultante dos conflitos e contradições locais. Segundo Ivya Alves (1978), o modernismo baiano buscava a libertação dos modelos europeus, em favor de uma identidade telúrica. Como o conceito de regional se confundia com o pensamento político conservador, alguns intelectuais tentavam contornar esta inconveniência, sustentando sua proposta de modernidade com a de pertencimento ou de identidade. A vertente moderna a partir do regional ganharia dimensões nacionais a partir do movimento regionalista, desdobramento do movimento inicial do modernismo no Nordeste.

A cidade do Recife veria nascer seu modernismo atrelado ao debate entre regionalismo e cosmopolitismo, entre nacionalismo e universalismo. Especialmente no tripé, região, tradição e modernidade. Conectados ao movimento baiano, seriam responsáveis pela radicalização do regionalismo especialmente sobre as reformas urbanísticas empreendidas em Pernambuco na década de 1920 (Arrais, 2006). Dessa forma, as discussões intelectuais sobre a crescente modernização da cidade, por um lado, e as tradições, por outro, ganharam espaço nos meios de comunicação, jornais, revistas e livros no Recife da época. Diante das profundas transformações sociais que se processavam na cidade, muitos intelectuais, preocupados com a sobrevivência, manutenção e comunicação das tradições que acreditavam ser características da cidade, manifestaram seu desgosto ou descrença diante dos ideais do progresso propalados neste momento e entendidos como ameaça à cultura regional.

O modernismo em Porto Alegre e os debates culturais na cidade também se associavam ao dilema da modernização e a manutenção de práticas e de valores estabelecidos pela tradição. Com uma pequena diferença em relação à Salvador e Recife, o interesse pelo regionalismo esteve aliado ao intercâmbio com os países do Prata, Uruguai e Argentina. Em sua maioria, os intelectuais gaúchos estavam inseridos no circuito jornalístico e editorial que tinha a Livraria do Globo como referência. De acordo com Lígia Chiappini Leite (1978), que pesquisou as condições de produção desse discurso literário, os escritores do período teriam explorado a visão romântica do gaúcho, sintonizados com o discurso ideológico da Revolução de 30.

As manifestações do modernismo no Brasil foram múltiplas e heterogêneas, entretanto, o modernismo enquanto movimento cultural, social e

político se restringiu a ser um movimento de elite, sem base social.<sup>7</sup> Somente na década de 1930, o modernismo se nacionalizou através do Estado e galgou uma posição capaz de irradiar suas perspectivas a um público mais amplo. A oposição entre o caso da *Revista de Antropofagia* e a obra de Tarsila do Amaral, *Abaporu* é exemplar nestes termos. Criada em fins da década de 1920, esta revista teria duas fases. A primeira era a tentativa de buscar uma diferenciação com o movimento modernista do início da década, ao promover uma crítica radical aos caminhos que o modernismo inicial vinha seguindo. Sob a direção de Antônio de Alcântara Machado e gerência de Raul Bopp, a revista passaria a limpo a ruptura estética feita pelo modernismo e concluiria a ausência do nacional nas formulações anteriores. Na segunda fase, a revista trocava sua direção, ampliaria seu público leitor<sup>8</sup> e apostaria de vez na antropofagia como elemento central de análise da cultura brasileira, “assim, o que determinou a existência da segunda fase da *Revista de Antropofagia* foi justamente a necessidade de radicalização” (Marques, 2013, p. 57).

A obra de Tarsila, que inspirou Oswald de Andrade a construção da ideia da antropofagia, e que foi publicada na capa da primeira edição da *Revista de Antropofagia* causou reações ambíguas a princípio. Entretanto, a partir dos anos 1930, a obra de Tarsila passaria a ser reconhecida como um dos pilares da formação cultural associada ao nacionalismo. Assim, mais do que a ruptura com a forma, a expressão e com as técnicas de pintura anteriores, o *Abaporu* se constituiria como uma obra de arte nacionalista, a refrear o sentido revolucionário associado à ruptura aludida pelo movimento antropofágico. O movimento antropofágico e certo tipo de modernismo se radicalizariam, ou seriam vistos a partir desta ótica, enquanto a obra de Tarsila, permaneceria como símbolo de renovação, mas não de radicalidade.

<sup>7</sup> Ao analisar as revistas da década de 20, Ivan Marques (2013) apontou que os principais destinatários das diversas revistas modernistas surgidas à época eram intelectuais do próprio modernismo, grupos modernistas de outros estados, autores que já haviam sido publicados pelas revistas e membros da elite. Sendo a tiragem e a circulação, na maior parte das vezes, bem pequena.

<sup>8</sup> Sobre a ampliação do público leitor: “o periódico passou a circular nas páginas do *Diário de São Paulo*, ampliando-se forçosamente o número de leitores, a quem se buscava explicar e esclarecer a respeito do programa antropofágico apresentando sempre de modo incisivo. (...) À vista de tamanha irreverência os assinantes ficaram irritados e crescia o número de devoluções de jornais, numa prova de que a antropofagia, como disse Geraldo Ferraz, era completamente imprópria para entrar nos lares.” (Marques, 2013, p. 59).

Outro caso interessante na década de 1930, diz respeito à consolidação do realismo literário e sua atualização do regionalismo, tendo como figuras de destaque Graciliano Ramos e Jorge Amado. O primeiro, perseguido e preso, publicaria diversas obras, entre elas *Memórias do Cárcere*,<sup>9</sup> inspirado em sua experiência pessoal de aprisionamento. Entretanto, seus artigos na *Revista Cultura Política*, dirigida por Almir de Andrade e subvencionado pelo Estado, foram colocados a partir de uma perspectiva em que o próprio Estado, não só corrobora suas teses, mas se apropria delas.

Neste sentido, é possível o esboço de uma tipologia do modernismo brasileiro ancorado no viés das íntimas conexões entre cultura e política.<sup>10</sup> Cabe ressaltar que se o tema de uma geografia dos modernismos poderia ser estabelecida em termos do sistema-mundo, amplificando as perspectivas sobre o modernismo e suas diferentes manifestações artísticas ao redor do globo, o caso brasileiro, se olharmos internamente ao território de seu Estado-nação, se associaria a uma espécie de geopolítica do conhecimento, na medida em que existiriam hierarquias que se imporiam nos contornos de um só país, demarcando regiões, lugares sociais e institucionais, que atuariam como fontes privilegiadas de análise e enunciação, atraindo mais recursos e poder de atuação. Haveria um certo desequilíbrio intramovimento modernista, especialmente quando se nota a dualidade entre cultura e política. Ademais, o ocaso da Primeira República, e a abertura e indefinição dos anos iniciais da década, produzira efeitos com relação à montagem de um sistema cultural brasileiro, e especialmente sobre a literatura.

Assim, como tipologia do modernismo nos anos 1930 se sugere a divisão em duas dimensões posicionais. Sob as perspectivas posicionais em

<sup>9</sup> Este livro foi publicado postumamente, em 1953.

<sup>10</sup> Guerreiro Ramos, em célebre conferência sobre a geração de 1930, estabelecerá uma tipologia dos intelectuais modernistas tomando como referência dois pontos principais: a perspectiva política e o posicionamento na configuração do poder. “Sugerirei os qualificativos decarlylianos, aí incluídos elitistas, à moda de Thomas Carlyle; bonaulianos, aí incluídos conservadores de índole semelhante à do visconde Louis Gabriel Ambroise de Bonald, mais conhecido por Bonald; gorkianos, aí incluídos denunciadores das misérias do povo, que teriam afinidade com o escritor russo Máximo Gorki. Pareceu-me ainda necessário tomar a configuração de poder como referente dos diversos posicionamentos dos intelectuais do período. Eventualmente, os qualificarei como cêntricos, periféricos e fronteiriços (estes últimos na margem, porém no interior da periferia, ou a ela externos, mas próximos de sua fronteira), confrontivos, ou adversários do ordenamento político estabelecido, e independentes, ou indivíduos que parecem conduzir-se consistentemente como analistas imparciais dos eventos.” (Ramos, 1982, p. 530) As sugestões de Ramos são interessantes, porém necessitam de uma pequena afinação, especialmente na dualidade que estabelece entre o pragmatismo crítico e os intelectuais hipercoretos.

relação ao Estado é possível a divisão do modernismo em dois tipos: o modernismo central e o modernismo periférico. Sob o campo de suas relações dialógicas com o ideário político do Estado é possível decompor o modernismo em dois tipos: o modernismo radical e o modernismo heterônomo.

O modernismo central pode ser encarado como o núcleo do modernismo que adentrou às esferas do Estado ou que com ele estabeleceu ligações diretas. É a partir destas relações conjunturais e dialógicas, que o modernismo central conseguiu se nacionalizar nos anos 1930. Em um plano micrológico, é o modernismo que atuou mais efetivamente através do Estado seja no Ministério da Educação, no Ministério do Trabalho, nas publicações oficiais ou no mercado de trabalho aberto pelo Estado. Representou, portanto, um conjunto de ideias e ações levadas ao transformismo inerente de seu movimento de atuação e pela plasticidade de se ajustar a outras perspectivas, como o corporativismo e o nacionalismo por exemplo. Em um plano macrológico, com este processo de atrelamento mais efetivo, seu posicionamento pode ser somente heterônomo.

O modernismo heterônomo se particularizou por esta plasticidade inerente podendo ser periférico ou central. O modernismo periférico diz respeito a intelectuais ou a um conjunto de ideias e ações que não conseguiram se nacionalizar nos anos 1930, permanecendo circunscritos às esferas locais de atuação ou que foram contestados ou filtrados pelo Estado ou pelo modernismo central. Nestes termos, o modernismo periférico em sua relação com o Estado, pode ser heterônomo, quando compartilhou ou reverberou o posicionamento do modernismo central, ou radical, quando se opôs a ele e acedeu ao estilo do modernismo radical.

Por sua vez, o modernismo radical se caracterizou pela veemência irruptiva, pela intransigência de seu núcleo básico de ideias ou ações. Na sua relação com o Estado, não conseguiu imprimir suas posições, chegando em alguns casos a se constituir enquanto oposição crítica às ideias estatistas e à própria engenharia institucional. Em relação a sua posição frente aos núcleos de poder, sua posição é periférica. No decorrer dos anos 1930, o radicalismo do movimento modernista brasileiro fora se aplainando e o modernismo radical fora paulatinamente afastado do núcleo inicial.

Para o modernismo central, a década 1930 trouxe como marca característica da sensibilidade temporal, a aceleração. Desde o início do século XX, principalmente nas grandes cidades, se percebia no mundo social a aceleração do tempo. As reformas urbanísticas, as grandes avenidas, os carros, os passeios, os locais de sociabilidade, a interação mais próxima com as notícias e o modismo do exterior (Sevcenko, 1999). Houve ainda a década de 1920, com suas efervescências e veleidades de um mundo em instabilidade, que aprofundaram esse processo de aceleração do tempo, principalmente através da agitação e volubilidade de um mundo pós-guerra (Lahuerta, 1997). Entretanto, feito o movimento fruto da tumultuada década anterior, a nova década se apossara de sua própria subjetividade com relação ao tempo. Ninguém expressou melhor essa sensibilidade do que Azevedo Amaral. Como um protagonista da época, Azevedo Amaral (1938) concebeu uma radical oposição entre a temporalidade que denominou *evolucionista*, e a temporalidade *revolucionista*.

O progresso, a elaboração de elementos expressivos de etapas cada vez mais adiantadas de civilização não se opera pelo encadeamento pacífico e sorrateiro de formas completamente entrosadas de organização econômica, social e política. Examinado por um prisma analítico, o processo histórico torna-se fragmentário. As sucessivas etapas que, observadas panoramicamente, se solidarizavam em uma continuidade homogênea, adquirem aspecto inequivocamente individualizado, separando-se umas das outras pelos vestígios característicos de episódios mais ou menos violentos, que em determinadas épocas interromperam o fluxo do desenvolvimento sociogênico, de modo a assegurar a autonomia da fase subsequente em relação à que a precedera. O que parecia homogêneo é na realidade heterogêneo; onde se tinha a ilusão da continuidade, há de fato uma série descontínua de etapas autônomicas. (Amaral, 1934, p. 14)

Este tempo contemporâneo seria marcado pela ruptura e pela inconstância, um tempo fraturado e descontínuo, cuja velocidade das modificações alteraria a psicologia coletiva dos contemporâneos. Seria o mundo novo aberto pela técnica e pelos meios de comunicação a promover a compressão tempo-espço. Essa aceleração deveria ser domada, conduzida.

Se poucos anos mais tarde, esse tipo de pensamento ficaria marcado sobretudo pelo tema da organização nacional e pela procura das origens da formação do Brasil, o que é verdade, em todos houve uma preocupação em

expressar esse tempo da revolução brasileira. É sintomático que Paulo Prado e Sérgio Buarque de Holanda dediquem o último capítulo de *Retrato do Brasil e Raízes do Brasil* a tratar do tema da revolução brasileira. Enquanto Nestor Duarte e Afonso Arinos não se eximiram de passear pelo tema em *A Ordem Privada e a Organização Nacional* e *Conceito de Civilização Brasileira*, respectivamente.

Uma característica deste envolvente modernismo advindo do tipo de modernização, uns como modelo, fonte de inspiração e motivo, outros como intérpretes e criadores, levariam as últimas consequências essa vontade de descoberta do Brasil, esse apego constante ao senso de realismo.<sup>11</sup> Impregnação que estaria no Brasil desde o final do século XIX, nas vozes de Joaquim Nabuco, em *O Abolicionismo*, Euclides da Cunha, em *Os Sertões*, Sílvio Romero, em *O Brasil Social*, especialmente se pensarmos na constituição de uma espécie de imaginação sociológica vinculada à lógica dos distintos territórios e seus tipos sociais.

Em todo o subcontinente latino-americano, o modernismo teve papel fundamental no processo de interpretação de sua sociedade, de organização de seu Estado e são fundantes de certa metafísica americana (Devéz Valdés, 1997) que associa a lógica do continente: invenção e pragmatismo, tradição e artifício (Barboza Filho, 2000; Maia, 2008) fundados no senso de realismo advindos de sua imaginação sociológica (Autor, ano). Entretanto, não são mais como no século XIX, os intelectuais aconselhando o Estado em sua missão civilizatória, em uma tranquila teoria de administração metafísica do tempo (Werneck Vianna, 1997).

Nestes termos, a aceleração do tempo é relativa e seu sentido de ruptura não chega a se completar. Ela se esboça sob o alvo das percepções estéticas e técnicas da arte como os movimentos vanguardistas nos fazem crer. Todavia, ao ser empurrado para o Estado, a hipótese que se levanta é que no caso do modernismo brasileiro mais do que a ruptura completa houvera o almejo do controle temporal. Visto sob um sentido mais amplo, entre a volúpia da revolução pregada pelo modernismo europeu e sua obsessão pelo novo, os modernistas brasileiros optaram pela reforma. Reforma temporal, reforma

<sup>11</sup> É de se notar a recorrência em quase todos os autores deste período esse complexo de realismo.

moral, reforma ética. Mesmo que a camada transformadora da técnica e da estética. De todo modo, uma das características do modernismo, expressas com maior densidade no pensamento social e político do período, no quesito das dualidades sem síntese, encontrariam ressonância nesta perspectiva de se conceber o tempo histórico e de arquitetar uma visão de país pautada pela tradição/mudança.

Ademais, o posicionamento em relação ao tempo faria com que a própria ideia de revolução fosse associada particularmente ao tema da reforma, e não da fratura definitiva com o correr do tempo. Não seria de tratar o tempo à machadadas, rompendo seu devir. Muito ao contrário, o sentido do tempo seria definido pela capacidade de controle do seu devir. Ademais, existiriam duas fraturas em relação ao tempo que o projeto ético-político do modernismo observaria. A primeira é a relação entre futuro e tradição, posto invariavelmente pelo modernismo central, e que abriria essa ânsia de controle temporal. A segunda fratura, diz respeito especialmente à imaginação social e política, e em menor medida ao realismo literário, a fundação de uma interpretação dualista da realidade, produzindo cada polo um tempo diferenciado, como no caso da dualidade campo-cidade, rural-urbano.

### **Palavras Finais**

Nos tópicos precedentes, se apontou a necessidade de ampliação do termo modernismo para além dos diferentes tipos de vanguardas artísticas e estéticas e se indicou a necessidade de se repensar as relações entre centro e periferia na emanção da episteme do centro para outras regiões. Associado a isso, se procurou fundar uma perspectiva que associaria o modernismo ao processo de modernização efetuado em cada região e se daria centralidade na experiência intelectual sobre o andamento do modernismo, nas relações com sua sociedade e seu Estado. Sobre o tema da experimentação temporal, o modernismo brasileiro, por todas as suas características internas, que se diferia do modernismo europeu, mais do que procurar a revolução do tempo, procuraria controlá-lo, estabeleceria certos limites da ruptura. Se cindiria em futuro, certamente, mas também construiria a tradição. No campo da política,

mais do que a concepção de revolução, o modernismo central brasileiro foi capturado pela ideia de reforma.

Concomitante com a aceleração do tempo moderno extravasado nos anos 1920, a partir do movimento político que romperia com a Primeira República, se formulou a noção de um presente inacabado, impreterivelmente um instante transitório, concebido de modo que a experiência, um passado ainda imediato, atual, esteja preparado para irrupção de um futuro iminente. Essa marca da sensibilidade modernista, que se iniciara em fins do século XIX, com o tema da escravidão e da República, provocara uma ânsia de controle temporal entre os intelectuais que interpretaram o país. Experimentaram uma aceleração temporal, um movimento de compressão tempo-espço, uma abertura advinda da experimentação política, a intensidade da vida citadina em oposição ao bucolismo rural praticamente intocado pelo tipo de modernização efetuada.

A modernização conservadora extrairia da confluência entre política e cultura o seu transformismo molecular, a conta gotas, dosando delicadamente os passos e as direções estabelecidas pelo movimento artístico e estético das décadas anteriores. Os intelectuais e artistas do modernismo estabeleceram relações dialógicas com o Estado, especialmente pela baliza do nacionalismo.

Refletindo sobre a ótica do Estado, o atrelamento da cultura modernista à sua organização política em movimento centrípeto, ampliaria o número de colaboradores, e racionalizaria através da cultura, seu projeto político. Entretanto, o modernismo não se faria expressão ideológica direta do Estado.

Durante as relações dialógicas com o Estado é possível perceber variações dentro do modernismo e classificá-lo de acordo com o perfil posicional tanto em relação ao Estado quanto em relação ao ideário político do Estado pós-1930. O modernismo central e o modernismo periférico dariam conta de explicar a situação contextual destas relações dialógicas enquanto o modernismo heterônomo e o modernismo radical classificam os resultados destas relações frente aos diversos projetos ético-políticos em disputa.

A implicação final destas relações permitiu ao modernismo central se nacionalizar a partir dos anos 1930 e tomar posições relevantes na agenda pública do país, enquanto o modernismo radical tenderia a se isolar cada vez

mais ao longo dos anos. Outra consequência deste processo foi a depuração das concepções de revolução abertamente disruptivas, sendo reformuladas e filtradas pela ótica da reforma. O binômio tradição-mudança, elemento central para o processo de modernização dos anos 1930 construiria seu correlato com o mundo das artes e da interpretação do Brasil.

### Referências

AGWELE, Augustine (org). **Development, Modernism and Modernity in Africa**. Londres: Routledge, 2012.

ALVES, Ivia. **Arco & Flexa. Contribuição para o estudo do modernismo**. Salvador, Fundação Cultural do Estado da Bahia, 1978.

AMARAL, Antônio José de Azevedo. **O Brasil na crise atual**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1934.

ARRAIS, Raimundo. **A capital da saudade: destruição e reconstrução do Recife em Freyre, Bandeira, Cardozo e Austregésilo**. Recife: Editora Bagaço, 2006.

BARBOSA FILHO, Rubem. **Tradição e Artificio: Iberismo e Barroco na Formação Americana**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2000.

BARBOSA FILHO, Rubem. “As Linguagens da democracia.” **Revista Brasileira de Ciências Sociais**. Vol.23. n.67. junho, 2008.

BHAMBRA, Gurinder. **Connected sociologies**. London/New York: Bloomsbury Academic, 2014.

BOMENY, Helena. **Constelação Capanema: intelectuais e políticas**. Rio de Janeiro: FGV, 2001.

BOMENY, Helena. **Os Guardiães da Razão: modernistas mineiros**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ/Tempo Brasileiro, 1994.

BROOKER, Peter & HACKER, Andrew. **Geographies of Modernism: literatures, cultures, spaces**. Londres, Routledge, 2005.

CANO, Wilson. **Raízes da Concentração Industrial em São Paulo**. São Paulo: Editora Hucitec, 1990.

CARVALHO, Maria Alice Rezende “Temas sobre a organização dos intelectuais no Brasil”. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**. Vol. 22 n. 65, 2007.

CHAGURI, Mariana Miggiolaro. **O romancista e o engenho: José Lins do Rego e o regionalismo nordestino dos anos de 1920 e 1930**. São Paulo: HUCITEC; ANPOCS, 2009.

CHAKRABARTY, Dipesh (ed.) **Provincializing Europe: Postcolonial thought and historical difference** Princeton: Princeton University Press, 2007.

DEVÉZ VALDÉS, Eduardo. “O pensamento nacionalista na América Latina e a reivindicação da identidade econômica (1920-1940)”. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro: vol. 10, n. 20, p. 321-343, 1997.

DUTRA, Eliana Freitas. “Mediação intelectual e percursos da cultura no Brasil dos anos 1930: o caso da coleção brasileira e da Cia Editora Nacional.” In: RODRIGUES, Helenice & KOHLER, Hèliane. **Travessias e cruzamentos culturais – a mobilidade em questão**. Rio de Janeiro: FGV, 2008.

EDER, Klauss. **A Nova Política de Classes**. Bauru, Edusc, 2002.

FERNANDES, Florestan. **A Revolução Burguesa no Brasil**. 5. Ed. São Paulo: Globo, 2006.

GORELIK, Adrián. “O moderno em debate: cidade, modernidade, modernização.” In: MIRANDA, Wander (org) **Narrativas da Modernidade**. Belo Horizonte: Autêntica, 1999.

HALLEWELL, Laurence. **O Livro no Brasil: sua história**. São Paulo: Edusp, 2005.

HOBBSBAWN, Eric. **Mundos do trabalho**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1998

HUYSEN, Andreas. “Geographies of modernism in globalizing world.” In: BROOKER, Peter & HACKER, Andrew. **Geographies of Modernism: literatures, cultures, spaces**. Londres, Routledge, 2005.

JAMESON, Frederick. **Modernidade Singular**. São Paulo: Editora Record, 2005.

LAHUERTA, Milton. “Os intelectuais e os anos 20: moderno, modernista e modernização”. In: **A década de 1920 e as origens do Brasil moderno**. São Paulo: Unesp, 1997.

LEITE, Lígia Chiappini. **Regionalismo e Modernismo (O “caso” gaúcho)**. São Paulo: Editora Ática, 1978.

LENHARO, Alcir. **A sacralização da política**. São Paulo: Papirus, 1986.

LEOPOLDI, Maria Antonieta. “Estratégias de ação empresarial em conjunturas de mudança política”. In: PANDOLFI, Dulce. **Repensando o Estado Novo**. Rio de Janeiro: FGV, 1999.

MAIA, João Marcelo. **A terra como invenção: o espaço no pensamento social brasileiro**. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

MARQUES, Ivan. **Modernismo em Revista: estética e ideologia nos periódicos dos anos 20**. Rio de Janeiro: Casa da Palavra, 2013.

MICELI, Sérgio. **Intelectuais à brasileira**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

OLIVEIRA, Lúcia Lippi. “Raízes da Ordem: os intelectuais, a cultura e o Estado”. In: **A Revolução de 30. Seminário Internacional**. Coleção Temas Brasileiros, volume 54. Brasília: Editora da UNB, 1982.

PÉCAUT, Daniel. **Intelectuais e a política no Brasil. Entre o povo e a nação**. São Paulo: Editora Ática, 1990.

PONTES, Heloísa. “Retratos do Brasil: editores, editoras e “Coleções Brasileira” nas décadas de 30, 40 e 50”. In: MICELI, Sérgio. Sérgio (org.). **História das ciências sociais no Brasil**. São Paulo: Vértice/Idesp/Finep, 1989.

RAMOS, Alberto Guerreiro. A inteligência brasileira na década de 1930, à luz da perspectiva de 1980. CPDOC/FGV. **A revolução de 30: seminário internacional**. Rio de Janeiro: FGV, p. 527-48. (Temas brasileiros), 1983.

RAMOS, Julio. **Desencontros da Modernidade na América Latina: literatura e política no século XIX**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008.

RUSEN, Jorn. **Razão Histórica**. Brasília, Editora da UnB, 2001.

SEVCENKO, Nicolau. **Literatura como Missão: Tensões sociais e criação cultural na Primeira República**. 4ed. São Paulo: Brasiliense, 1999.

SILVA, Adriana Magno da. *Florentino Menezes: um sociólogo brasileiro esquecido*. Dissertação (Mestrado) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo: São Paulo, 1997.

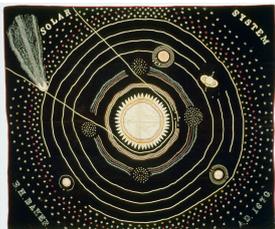
SUSSEKIND, Flora. **Cinematógrafo das letras: literatura, técnica e modernização do Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

THOMPSON, Edward Palmer. **A formação da classe operária inglesa** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 3 vols, 1987.

VELHO, Otávio Guilherme. **Capitalismo Autoritário e Campesinato**. São Paulo: Difel, 1979.

VELLOSO, Monica Pimenta. **Modernismo no Rio de Janeiro: turunas e quixotes**. Rio de Janeiro: Editora da Fundação Getúlio Vargas, 1996.

WERNECK VIANNA, Luiz. **A Revolução Passiva: iberismo e americanismo no Brasil**. Rio de Janeiro: Revan, 1997.



---

ARTIGOS - ARTICLES

---

## Tradição, deturpação e historiografia.

### Uma leitura de O Brasil na História, de Manoel Bomfim (1930)

Piero Detoni<sup>1</sup>

Universidade Estadual de Campinas

[pierodetoni@gmail.com](mailto:pierodetoni@gmail.com)

Como citar este artigo: DETONI, P. “Tradição, deturpação e historiografia. Uma leitura de O Brasil na História, de Manoel Bomfim (1930)”, *Intelligere, Revista de História Intelectual*, n°14, pp. 30-63. 2022. Disponível em <<http://revistas.usp.br/revistaintelligere>>. Acesso em dd/mm/aaaa-

E como a tradição é fator essencial na afirmação da nacionalidade, o esforço se dirigiu explicitamente para aí; Portugal restaurado foi, desde o primeiro momento, o inimigo implacável da tradição brasileira; e a Casa de Bragança, para quem se fez a restauração, foi o principal condutor da deturpação e adulteração da nossa história nacional (BOMFIM, 1930, p. 110).

**Resumo:** Este artigo compreende e explica as dinâmicas do conceito de tradição da forma como elaborado por Manoel Bomfim em seu livro tardio *O Brasil na História: deturpação das tradições, degradação política*, de 1930. Bomfim não buscou, nesta obra, uma imagem essencializada do passado brasileiro, sendo que o seu objetivo foi o de “restaurar” elementos tradicionais de natureza autonômica. Nesse processo, o autor destacou o fenômeno da deturpação do passado, próprio das escritas da história que trabalhavam com o eixo universal/civilizacional, responsáveis por diminuir o valor das tradições nacionais. Por fim, o autor rastreou um tipo de história considerada oficial, que servia ideologicamente ao “trono bragantino”, que se performava contrária aos verdadeiros interesses do povo brasileiro. Suspende os efeitos comunicativos dessas narrativas seria, então, uma forma não apenas de “restaurar” a história, mas de reintroduzir o âmbito da tradição junto ao mundo da vida na sua contemporaneidade, energizando, por meio dos seus estímulos, os planos de historicidade que enredavam brasileiras e brasileiros.

**Palavras-chave:** Manoel Bomfim. Tradição. Deturpação. Historiografia brasileira.

---

<sup>1</sup> Piero Detoni realiza, atualmente, pesquisa de pós-doutoramento na UNICAMP com financiamento do CNPq. Graduado e mestre em História pela UFOP. Doutor em História Social pela USP.

*Tradition, misrepresentation and historiography. A reading of O Brasil na História by Manoel Bomfim (1930)*

**Abstract:** This paper comprises and explains the dynamics of the concept of tradition as developed by Manoel Bomfim in his late book *O Brasil na História* (Brazil in History): misrepresentation of traditions, political degradation, dated as of 1930. Bomfim did not seek, in this work, an essentialized image of the Brazilian past. He aimed to “restore” traditional elements of an autonomous nature. In this process, the author highlighted the phenomenon of misrepresentation of the past, typical of the writings of history that approached the universal/civilizational axis, responsible for diminishing the value of national traditions. Lastly, the author traced a type of history considered official, which ideologically served the “Bragantino throne”, which performed contrary to the true interests of the Brazilian people. Suspending the communicative effects of these narratives would then be a way of not only “restoring” history, but also of reintroducing the scope of tradition into the world of life in its contemporaneity, and energizing, through its stimuli, the plans of historicity that implicated Brazilian men and women.

**Keywords:** Manoel Bomfim. Tradition. Misrepresentation. Brazilian historiography.

### O Bomfim tardio como pensador dos anos 20/30

Nas décadas de 1920 e 1930 o conceito de tradição foi bastante explorado e mobilizado pela *intelligentsia* brasileira como forma de interpretar o passado do país, sobretudo, no âmbito dos movimentos modernistas e regionalistas. Guardada a polissemia envolvida em sua carga semântica, o referido conceito se performava, via de regra, como fundamento basilar junto ao estabelecimento das identidades coletivas. Em seu nível mais básico, ele transportava e transmitia a experiência a partir de uma série de obrigações preservacionistas em um âmbito *lato sensu*. Contudo, a dinâmica da transmissão nem sempre se apresenta passiva, havendo em seu interior apropriações. No âmbito coletivo, o universo dos povos e das nações, o conceito de tradição instaurava padrões comportamentais e formas de compreensão do mundo compartilhados socialmente, sendo aceitos justamente por serem tradicionais. Havia um passado comum a todos os agentes históricos, o que não significa que ele fosse impermeável à apropriação. “É assumindo como específico, portanto, determinado corpo de tradições, que

uma sociedade qualquer busca definir e tornar específica sua própria identidade: busca criar uma identidade nacional” (SOUZA, 2007, p. 23).

Por meio das reflexões do médico e educador Manoel Bomfim podemos assinalar traços da performance do conceito de tradição no contexto assinalado, tendo em vista que ele se apresenta como uma espécie o conteúdo experiencial da cultura e a própria condição para a sua transmissibilidade, oferecendo, assim, a oportunidade para um agir social e existencial autêntico. Pensando que os anos 20 e 30 são costumeiramente compreendidos como de renovação junto às interpretações do Brasil, vemos Bomfim articular o conceito de tradição justamente como uma forma de compreender a transmissibilidade da cultura, o próprio eixo motor da experiência da história. Em última instância, essa abertura junto ao plano experiencial nos oferece a possibilidade de investigarmos um ângulo tripartite presente na elaboração do mundo histórico: a *temporalidade*, a *tradição/transmissão* e a *história*. Vemos nosso autor compreender que a tradição, que de certa forma é uma atualização do passado, como um campo experiencial, um recorte junto ao tempo transcorrido capaz de modular a historicidade emprestando-lhe uma dimensão afirmativa. O mundo histórico se constitui através da disposição modular da experiência transmitida enquanto tradição, como “passado prático”, que tomada como eixo sócio-existencial, daí a importância do conceito correlato de pátria, impele os sujeitos a incorporarem o passado como uma herança orientadora do presente. A tradição, nesse sentido, impele o sujeito a seguir um possível direcionamento.<sup>2</sup>

O conceito de tradição mobilizado por Manoel Bomfim em seu *O Brasil na História* (1930) está estritamente relacionado com o contexto que o abriga no Brasil, que é o da ação dos modernismos nos mais diferentes níveis da cultura, em que se observa um conjunto não homogêneo de formulações propositivas em torno da caracterização da identidade nacional, com suas necessárias formas de ação social e com os seus incontornáveis vínculos solidários e de autoridade, sobretudo, no âmbito da percepção acerca da

<sup>2</sup> Acreditamos que a tradição, ao menos como formulada por Bomfim, possa ser entendida como desdobramento de um “passado prático”, conforme teorização de Hayden White: “O passado prático forma-se através de memórias, ilusões, pedaços de informações vagas, ações e valores que o indivíduo ou o grupo invoca da melhor maneira que eles podem para justificar, dignificar, desculpar, coibir ou fazer o caso para as ações a serem tomadas no julgamento de um projeto de vida” (WHITE, 2010, p. 16).

herança portuguesa colonial no presente, no plano das interações entre público e privado, condição para uma vida cívica democrática e republicana, bem como para o estabelecimento das disposições entre sociedade e Estado (LARA, 2014). O conceito de tradição de Manoel Bomfim está respondendo, em última instância, a esses problemas históricos, que oferecem condições de possibilidade para a performance dos chamados *intérpretes do Brasil*.

O pensamento de Bomfim, e a sua imediata reflexão sobre as dinâmicas da tradição, deve ser situado entre as preocupações modernistas dos anos 1920/30, no sentido de uma reflexão genética sobre o presente que vivencia a passagem, em longa duração, de uma sociedade agroexportadora para um universo urbano industrial (GORELIK, 1999). *O Brasil da História* (1930) é, portanto, melhor situado nessa ambiência do que percebido em continuidade com a obra de juventude do escritor, em que se destaca *América Latina: males de origem* (1905). Bomfim, assim como Gilberto Freyre, Sérgio Buarque de Holanda e Caio Prado Júnior, podem ser compreendidos como pensadores das “estruturas sociais”, mesmo que certo rescaldo naturalista junto ao plano da linguagem aparte o nosso autor desses outros intérpretes. Todos esses autores, os chamados *intérpretes do Brasil*, e Bomfim foi um de proa, colocaram em evidência o descompasso entre as formas institucionais vigentes no país em paralelo com a dinâmica social real visível, em concretude variáveis, por todo o país. O conceito de tradição de Manoel Bomfim, como veremos, apresenta essa experiência da história de forma condensada e explicativa. As grandes interpretações do Brasil, no meio do caminho entre uma história social e uma sociologia histórica, colocam em primeiro a tradição entendida como um conjunto de sistemas de natureza simbólica transmitido de forma geracional com certo dispositivo repetitivo. No entanto, nessas interpretações, as tradições não repousam no plano estático, na medida em que se apresentam disponíveis aos contemporâneos em termos orientação, que o Manoel Bomfim de *O Brasil na História* (1930) chama de estímulo, e de fabulação de mundos futuros. O que os intérpretes fazem é tornar o âmbito experiencial da tradição disponível para os sujeitos o remodelarem e o reinventarem, sendo ela uma própria reinvenção dos intérpretes em questão. O que eu quero dizer é que a tradição, mais do que informar um passado à nível da experiência, é agenciadora de mundos possíveis, muito em virtude do seu caráter discursivo.

As considerações de Bomfim em seu livro de 30, mais especificamente através do conceito de tradição, objeto deste estudo, respondem a um grande arco epistêmico-temático conhecido como “interpretações do Brasil”, que se inicia com o debate abolicionista e republicano realizado pela geração de 1870 e que vai se afunilando até a institucionalização das perguntas sobre “o que é o Brasil” nas universidades nos anos 1930/40 (RICUPERO, 2008, p. 21). Nesse contexto se desenvolve uma espécie de hermenêutica histórico-social, em que questionamentos como este são colocados: quem somos? Qual a nossa origem? Em que sentido caminha a nossa história? Quais são os males de nosso passado? O que de bom o passado nos legou (SANTIAGO, 2002)? Acreditamos que todas essas perguntas, presentes no âmbito das interpretações do Brasil disponíveis e circulantes, são suficientemente respondidas pela dinâmica e pela performance do conceito de tradição movido por Manoel Bomfim. Lembrando que não estamos, com esse gesto, igualando todos os interpretes do Brasil, que se apresentam, nas mais variadas frentes, bastante diversificados entre si.

Assim sendo, o trabalho dos intérpretes com o âmbito propriamente da tradição, focando mais no caso do nosso autor, leva-nos a crer que as tradições são, verdadeiramente, inventadas, conforme a conhecida fórmula de Eric Hobsbawm e de Terence Ranger (1997). A tradição como corpo prático-experiencial da história é, necessariamente, produzida em um dado plano de historicidade, podendo ser reelaborada (e agenciada) em uma situação vindoura. Os elementos tradicionais não são, portanto, estanques, estando em um processo contínuo e dinâmico de mutação. Contudo, vale levarmos em consideração a resolução do seguinte desafio posto àqueles que se envolvem com a tradição trazido por Marshall Sahlins: “(...) a defesa de uma tradição implica alguma consciência, consciência da tradição implica alguma invenção, a invenção da tradição implica alguma tradição” (SAHLINS, 1990, p. 89).

O que se pode argumentar, além disso, é que o Manoel Bomfim dos anos 1930 não estava orientado pela busca de uma identidade nacional de tipo meramente essencializada, na medida em que acentuou, assim como Sergio Buarque de Holanda, “(...) a presença de tensões cruciais entre formas de sociabilidades tradicionais e modernas na sociedade brasileira em seu devir

histórico, sugerindo a partir disso uma série de impasses e possibilidades para os seus presente e futuro” (BOTELHO, 2010, p. 53).

Por mais que Bomfim fosse um autor que já vinha refletindo sobre o Brasil desde a virada do século, neste estudo concebemos o seu *O Brasil na História* (1930) inserido no âmbito das preocupações movidas pelos pensadores sociais modernistas, entre eles a famosa tríade pós-30 Gilberto Freyre, Sérgio Buarque de Holanda e Caio Prado Jr. A situação presente para Manoel Bomfim e os demais intérpretes já se mostra bastante distinta da gênese colonial, apresentando-se como um momento de crise. De um lado vemos um Gilberto Freyre preocupado com o declínio da nação patriarcal em processo de “reuropeização”, o que atingiria a própria autenticidade da cultura brasileira; Sérgio Buarque de Holanda, enquanto isso, mobilizando a metáfora do “desterro” como signo de um país que não consegue se encontrar consigo mesmo, em que o personalismo de tipo ibérico do homem cordial não adequa às formas democrático-republicanas; já Caio Prado vislumbrando um agudo descompasso entre o sistema econômico de origem herdado da colônia e os novos anseios nacionais por liberdade e emancipação, condição para rearranjo das forças produtivas e o estabelecimento de novas relações sociais próprias do âmbito da produção. No limite, todos esses autores, clássicos do pensamento político e social brasileiro, não estão refletindo sobre as dinâmicas da tradição nacional em pleno século XX? Mais: não é o interesse deles perceber as virtudes e os interditos percebidos junto ao processo da transmissão cultural, esteio da tradição? Pois bem, essa também é a preocupação de Manoel Bomfim.

O conceito de tradição organiza o seu livro em destaque. No entender do nosso autor, a dinâmica do conceito de tradição evidencia, em primeiro lugar, que ela é condição para a afirmação da vida pelo espectro da transmissibilidade cultural; de outro, este processo parece se degradar, impossibilitando aos sujeitos históricos o vislumbre de valores de consciência advindos da racionalização da experiência do passado, que é a própria tradição. Em suma, pelo conceito de tradição vemos Bomfim denunciando, como os outros intérpretes, aquele presente em crise. O elemento da tradição é o eixo motor para que Bomfim organize o tempo da nação, função que Fernando Nicolazzi atribui aos ensaios de síntese histórica no contexto brasileiro. O

diagnóstico é construído, por não poucos autores, “(...) pela impressão de que há um lapso de tempo entre sociedade história, entre o lento e descontínuo desenvolvimento social e o processo acelerado do tempo” (NICOLAZZI, 2008, p. 3). Essa necessidade de orientação da temporalidade, responsável por criar todo um *topos* do atraso nacional, em que a nação aparece a partir do signo da falta, pode ser sanada pela compreensão das legítimas tradições nacionais, programa encampado por este Bomfim dos anos 20/30. A transmissibilidade cultural operada pela tradição apareceria como um contraponto a uma sensação temporal pautada pela marca da instabilidade, que de acordo com a perspectiva do escritor sergipano está vinculada a um processo de deturpação das tradições por uma história que se arroga oficial, o que gera um descompasso entre o que se é e aquilo que se diz ser. Reestabelecer os vínculos entre tempo e narrativa é uma das causas de Bomfim.

André Botelho é pertinente ao afirmar que o legado dos intérpretes, situados em um momento anterior ao da institucionalização das ciências sociais no Brasil (diria, também, da historiografia acadêmica),<sup>3</sup> mas atualizados constantemente por meio da recusa das suas reflexões ou através da retomada das suas investigações “para formação de novas proposições sobre o país”, “extrapolou a fronteiras acadêmicas, contribuindo para conformar, reflexivamente, modos de pensar e sentir o Brasil e de nele atuar ainda hoje presentes” (BOTELHO, 2010, p. 47). Através desta constatação retornamos as reflexões de Bomfim dos anos 20/30, especialmente o seu conceito de tradição, pois acreditamos que ele é capaz, juntamente com outras interpretações do Brasil, de destacar os caminhos e os (des)caminhos da modernidade à brasileira, sendo que o seu agir comunicativo, ainda não totalmente assimilado contemporaneamente, pode oferecer intrigantes representações do ser nacional que, de uma forma ou de outra, ainda permanecem em estado de latência. Como apontaram, em parceria, André Botelho e Milton Lahuerta: “Nesse sentido, pode-se dizer, então, que ensaios e pesquisas interpretam o Brasil também como parte constitutiva e constituinte

<sup>3</sup> Antonio Candido (1985, p. 130) afirma, e aqui situamos os sentidos da operação de síntese, que a tradição ensaística nacional “(...) funciona como elemento de ligação entre a pesquisa puramente científica e a criação literária, dando, graças ao seu caráter sincrético, uma certa unidade ao panorama da nossa cultura”.

da estrutura de valores e das relações de poder envolvidas nos processos ideológicos de construção do social” (BOTELHO, LAHUERTA, 2005, p. 12).

Essa atitude, ainda concordando com reflexões de André Botelho, evidencia que a ensaística de Bomfim dos anos 20/30 pode revelar um conteúdo não apenas cognitivo, mas normativo, sendo capaz de tornar disponível “(...) forças sociais que direta ou indiretamente contribuem para delimitar posições, conferindo-lhes inteligibilidade, em diferentes disputas de poder travadas na sociedade” (BOTELHO, 2010, p. 61). Isso tudo nos leva a reconhecer que o gênero ensaio de interpretação histórica (síntese), como mais uma modalidade de conhecimento social, não oferecem tão somente descrições externas acerca do mundo da vida, mas se performa reflexivamente enquanto uma “metalinguagem” (BOTELHO, 2010) da nossa própria sociedade, o que implica na acessibilidade de uma gramática histórica participante junto ao processo de elaboração não só do Estado-nação, mas da modernidade brasileira. O ensaio de Manoel Bomfim oferece, nesse sentido, uma semântica própria e alternativa para o entendimento da nossa experiência histórica, em que se propõe estabelecer como futuro uma condição histórica livre, sobretudo, do Estado autárquico, fazendo valer uma espécie de lado B da história brasileira, onde se busca devolver ao mundo as possibilidades de uma verdadeira democracia republicana, movimento histórico legitimamente brasileiro e estímulo necessário para a constituição de uma nação mais cidadã.

### **Sobre os alcances do conceito de tradição**

Nesse sentido, a tradição apresenta-se, em Manoel Bomfim, como um elemento fundamental para a solidariedade humana. Ela é uma espécie de energética social a qual todos e todas devem saber conscientemente o dever da sua performance. Assim, o progresso para os agrupamentos humanos só se consubstancia através da manutenção e da difusão dos valores de consciência, que em Bomfim estão intimamente relacionados com a preservação da tradição. “Daí a necessidade de buscar todos os fatos em que se torna sensível essa mesma tradição, e que as consciências mergulhem nela até que a incorporem e de vida (...)” (BOMFIM, 1930, p. 12). No limite, o educador sergipano argumenta no sentido da tradição, do “passado prático”, apresentar-se como eixo orientador das ações humanas no tempo. O passado é, nesse

sentido, uma verdadeira fonte de progresso moral, político e social. Dito isso, o que se busca evitar é a alienação com relação ao passado, tanto no plano individual quanto no âmbito nacional. A tradição, além do mais, não se mostra imóvel no tempo, mas pode ser apurada visando o aumento do coeficiente de consciência cívico-patriótico dos cidadãos e das cidadãs, o que proporciona, concomitantemente, a possibilidade de extrair do âmbito do presente a vitalidade, ou energia, do passado. Ou seja, a tradição, quando assimilada conscientemente, orienta os sujeitos junto ao mundo da vida. “Desta sorte, a tradição vale como a mesma consciência nacional. E, conhecendo-a, nela nos exaltamos, como na consciência do próprio valor pessoal” (BOMFIM, 1930, p. 12).

Augusto de Carvalho (2019, p. 489) expõe que a tradição, e isso pode servir para o caso de Manoel Bomfim, apresenta-se não apenas pela lógica das continuidades, mas também impõe certas rupturas. Não se trata, portanto, de emendarmos uma solução simplista que localiza a tradição enquanto a sucessão natural entre um antes e um depois, porém de um registro “(...) por meio do qual há tanto escolhas quanto imposições. Neste cenário, há a disputa entre forças fundamentalmente existenciais (a tradição é ‘estrutura’ espiritual das sociedades), entre aquilo que de alguma maneira possibilita a história: os passados”.

Em termos de evolução social, o que não significa que o autor seja adepto de um “evolucionismo ingênuo” (PORTUGAL; JACÓ-VILELA; MONTEIRO, 2010), pode-se extrair duas grandes fontes de verdade, quais sejam, que todo progresso deriva da tradição, na acepção acima descrita, e que no estágio atual da civilização o seu aproveitamento deve instituir verdadeiros valores de consciência necessários para organização das temporalidades. De certa maneira, a tradição abre ao ser humano a possibilidade da superação de uma experiência meramente instintiva junto ao mundo da vida. É por essa razão que os agentes sociais, e também as nações, deveriam engrandecê-la, na medida em que ela aparece como o próprio subsídio que orienta as ações humanas em seu máximo nível energético, que significa, em última instância, vitalidade histórico-social, componente importante para o progresso em um

âmbito multidirecional.<sup>4</sup> A fórmula geral é, então, a seguinte: “(...) progredimos humanizando-nos, quer dizer, procedendo por motivos de consciência” (BOMFIM, 1930, p. 14). De uma forma ou de outra, o que Manoel Bomfim desejava era uma verdadeira racionalização das atitudes “instintivas”, concebidas como uma dinâmica em que havia uma relação direta com a tradição. A ação deveria ser consciente.

Essa disposição seria própria da evolução humana, isto é, a passagem do instituto para a consciência. Então, para dar satisfação às necessidades inerentes ao universo social seria preciso a “ação organizada em formas inteligentes conscientes” (BOMFIM, 1930, p. 14). A história, para Manoel Bomfim, não teria funcionalidade sem o esteio da tradição, visto que ela proporciona estímulo e orientação junto ao desenrolar do devir. É por meio da tradição que se organiza as formas possíveis de harmonia entre os agentes e a sociedade. Em suas palavras: “Podemos considera-la, pois, como a própria sociedade em continuação, tanto se condensam nela tradição, as afinidades ativas, graças às quais se mantem e se desenvolve, em cada grupo, a vida social (BOMFIM, 1930, p. 15). Segundo as bem pontuadas colocações, vistas como complemento explicativo, de Carolina de Oliveira Othero: “O conhecimento histórico, ao ser considerado responsável por revelar as tradições nacionais, torná-las conscientes, assumia um papel central na orientação dos homens e na organização do futuro” (OTHERO, 2019, p. 54). Como sugere a autora, a preocupação de Bomfim em tornar as tradições conscientes e conhecidas relacionava-se com uma atitude que fazia do presente mais do que uma instância guiada pelo passado, mas diferente dele, se necessário.

Em vista disso, o nosso autor passa a projetar essas teorizações sobre a tradição junto ao plano histórico, abordando aquilo que ele chama de “Portugal heroico”. O Brasil já estaria constituído, em sua concepção, desde o século XVII. Havia uma reserva de energia, fruto de uma tradição acumulada, capaz de garantir a integridade da possessão ultramarina ante projetos coloniais concorrentes, com destaque para o francês, e de promover a interiorização continental. “Foi, em plena história moderna, uma idade heroica, esse anunciar da pátria brasileira” (BOMFIM, 1930, p. 15). A Colônia se desenvolveu,

<sup>4</sup> Clayton José Ferreira (2019) trabalha, com propriedade, a noção de progresso presente em *O Brasil na História* (1930).

inicialmente, em razão da ação do “Portugal heroico”, detentor de uma grande disposição nacionalista em seus projetos de expansão. Criado a partir desse registro, o espírito patriótico invadiu a ação dos colonos locais na luta pela terra, momento propício para o estabelecimento das primeiras vinculações identitárias. Dessas lutas se gestou o nacional. Segundo Bomfim, em apenas um século emergiu uma nova pátria com lugar garantido nos jogos políticos nacionais. O povo brasileiro, já se pode considerar assim, entraria, então, para a história universal.

Pode-se dizer que a defesa do continente, e todo valor cívico-patriótico envolvido nesse processo, resultou na elevação de uma nova forma de tradição, que em última instância proporcionaria o estabelecimento de valores de consciência junto aos planos de historicidade que atravessaram o Brasil colonial. “Contemplando esse passado, fora, mesmo, de qualquer orgulho, podemos afirmar: as energias vencedoras, ali, já eram virtudes expressas da pátria brasileira” (BOMFIM, 1930, p. 16). Não só entre os grandes homens, mas entre a gente comum, se desenvolvia um sentimento de nacionalidade, ou melhor, de americanidade, que distinguia o presente do passado histórico anterior ao das ações do “Portugal heroico”. A questão que se coloca é que aqueles sujeitos, na opinião de Manoel Bomfim, sentiam-se brasileiros(as), dado que tomados pela necessidade de propagar aquela autoconsciência de si mesmos como um desdobramento do imperativo patriótico.

A tradição, da forma como vertida por Bomfim através da historiografia, responde às formas possíveis de orientação da vida prática, conforme pensado contemporaneamente pelo historiador alemão Jörn Rüsen (2001). Ela seria uma condição para o estabelecimento da consciência histórica, acessível ao nível prático-experiencial. A tradição recuperada e reconduzida ao mundo da vida pela escrita da história oferece orientação junto aos planos de historicidade que enredam mulheres e homens. A tradição, enquanto um modo de experiência prática do passado, oportuniza, em paralelo, a orientação histórica e o movimento de autorreconhecimento. Se entendermos a tradição, conforme pensada por Manoel Bomfim no livro em exame, como uma via possível para a consciência histórica, chegamos ao âmbito do aprendizado histórico, que introduz, cabe aqui destacarmos, uma “(...) uma ampliação da experiência do passado humano, um aumento de competências para a

interpretação histórica dessa experiência e reforço da capacidade de inserir e utilizar interpretações históricas no quadro de orientação da vida prática” (RÜSEN, 2007, p. 110).

Manoel Bomfim, após assinalar as dificuldades inerentes encontradas na conceituação a tradição, emenda uma definição bastante trabalhada:

Da tradição se diria, com toda a propriedade: são almas que se continuam através das idades; são os veios que traçam o viver da humanidade. Ou, melhor, é a trama viva onde se tecem as consciências para todos os efeitos da realização humana – moral, política, religião, arte, produção econômica – que tudo se faz como expressão patente de tradições” (BOMFIM, 1930, p. 18-19).

Nesse sentido, havia uma forma específica de encaminhar (e compreender) o desenvolvimento da humanidade. Ela dependia das unidades nacionais, sendo que as mesmas englobavam grupos menores. A performance destes asseguraria a tradição como o motor da história universal. Quer dizer, a modulação de pequenos focos de tradição, que complementam uma nação, oferecia forma para a trajetória própria das civilizações.

Mas a força vital das tradições pode desvanecer, ocorrendo a degeneração nacional, seja por meio da corrupção dos valores ou através de ataques externos. Pode ocorrer, ainda, que uma tradição suplante a outra através, por exemplo, dos segmentos políticos, nacionais ou religiosos. Na história universal não seria raro encontrar, segundo argumenta Manoel Bomfim, nações que morreram ou povos que se extinguiram por completo ou parcialmente. No limite, a grande constante, ou regularidade, da história seria não outra que não fosse a que admitia o embate entre povos, classes, nacionalidades ou países; o que significaria, em outras palavras, o combate entre as tradições. Desse registro belicoso emergiriam disposições amparadas nas lógicas das substituições, das fusões, das eliminações e das extinções junto ao plano social – “lentas ou súbitas, até que prevaleça a tradição que representa um maior progresso humano, ou pelo menos, a virtualidade do progresso, em energias jovens, próprias para a indispensável renovação de formas – políticas, sociais e econômicas” (BOMFIM, 1930, p. 20). De todo modo, deve-se ter em mente que o devir histórico, e se fala a partir de um horizonte transnacional, é perpassado por um regime constante de lutas sociais, derivado de um difuso darwinismo social. Mas é interessante sublinhar, como já foi advertido, que a

tradição dos vencidos passa por um processo múltiplo de incorporação seletiva.

Em todo caso, o leitor necessita se atentar para o seguinte enunciado: o cultivo da tradição como algo fundamental para a orientação humana no tempo é um fenômeno recente, dando abertura para o progresso social – sinônimo de “evolução”. O progresso, ou a evolução, é percebido através da noção de “mutação”. Em Bomfim o progresso, inspirado pelas filosofias modernas, relaciona-se com o âmbito moral, derivado do um exame de consciência coletivo. “Dobraram-se as consciências, e refletidas, verificaram que somos iguais, e podemos aceitar o dever de assim viver, reconhecendo aos outros iguais direitos” (BOMFIM, 1930, p. 23). O progresso representa, então, uma tomada de consciência mais alargada sobre a história enquanto instância prática-experiencial. Ele é, em primeiro lugar, uma fórmula da moralidade para depois, sim, se consubstanciar junto ao mundo objetivo. A evolução se pauta por um exame de consciência coletivo cada vez mais sofisticado visando uma moralidade exemplar, como no caso da aplicação da justiça. Segundo o educador sergipano, o valor máximo impresso na noção de progresso é o livre-arbítrio, mesmo cientes do peso do determinismo universal. Toda essa argumentação tem como objetivo defender a tradição nacional, cuja expressão localiza-se na própria história: registro de consciências e de motivos de confiança. É ela, portanto, o esteio para a compreensão das historicidades do mundo humano. Celso Uemori é preciso quanto ao objetivo de Bomfim:

A ideia mais atraente para Bomfim, entretanto, consistiu na negação do conceito de História Universal e na defesa do relativismo histórico. Ajustava-se ao seu propósito de “redescobrir” as raízes da brasilidade a noção segundo a qual povos e culturas existiam enquanto entidades circunscritas no tempo e no espaço e, portanto, possuíam especificidades e estavam dotados de capacidade de autoexpressão (UEMORI, 2006, p. 118).

Tendo isso sido exposto, Manoel Bomfim não colocava em suspeita a imposição do espírito patriótico entre os(as) brasileiros(as). Isso podia ser confirmado através do empenho na definição ao longo do tempo da sua tradição considerada mais autêntica, acentuando-a, cultivando-a, até torna-la um movimento forte de defesa da sua própria história. Essa forma de passado, segundo o autor, confundir-se-ia com a própria vida. “Esse passado, que só

existe como vida que se continua, deve continuar, tanto quanto se irradie das nossas consciências a tradição em que nos fizemos, pois que nos definimos como brasileiros” (BOMFIM, 1930, p. 26). A experiência, em última instância, vive em cada brasileiro(a), não apresentando-se apenas como conservação, mas como registro capaz de alimentar as carências de orientação postas geração após geração. Quando essa experiência da história não se performa nessa direção pode-se dizer que há, no vocabulário médico de Bomfim, “degeneração”, resultando em consequências que abrangem o âmbito do nacional.

A degeneração ocorre, segundo pensa Bomfim, primeiramente, no plano psíquico, que é o mesmo dos valores de consciência que são extraídos da tradição. Podemos recorrer as suas palavras para recobramos os sentidos desse conceito:

Entende-se como degeneração psíquica a queda das atividades superiores do espírito, determinando a degradação do homem nas suas qualidades específicas, caracterizadas, ou propriamente humanas. É a degeneração que se manifesta nos atributos e nos valores de inteligência, de moralidade e de caráter, e que só pode ser apreciada em efeitos (BOMFIM, 1930, p. 26).

Esse processo de degeneração relaciona-se, portanto, com um movimento de desvalorização das “criaturas”, dos grupos, logo das tradições.<sup>5</sup> Bomfim chega a fazer uma analogia médica para elucidar os significados da dinâmica degenerativa, em que os organismos, como os povos, apresentam uma evidente degradação das funções de sociabilização e de pensamento, o que faz pensar em uma inferiorização da própria organização nervosa, âmbito onde se localiza a conversão da tradição em valores.

Existiria, em todo caso, um esquema psíquico capacitado a organizar a perspectivação do mundo social. A “vida do espírito”, que seria a racionalização consciente da tradição, se organizaria numa fórmula precisa junto ao plano da ação, com uma constante capacidade de “inibição” e de “controle”: inibição no sentido de deslocar da atenção tudo aquilo que possa prejudicar a realização pensada (ideada), e controle no que tange a crítica a tudo que é estrutura do universo humano. Esse registro possibilita a

<sup>5</sup> Bomfim é um leitor crítico e insubmisso do pensador eugenista Max Nordau, que a partir de uma “psiquiatria social” condenava o percurso assumido pela modernidade euro-centrada, apontando que a supressão dos cânones tradicionais, seguros e confiáveis, levavam ao adocimento do ocidente. Cf. Pick (1989).

condensação de todas as energias num mesmo estímulo, permitindo as conquistas mentais e morais, fator de progresso. “E aí está o sublime da ação humana” (BOMFIM, 1930, p. 31).

De qualquer maneira, são necessárias condições exteriores, em termos morais e materiais, especiais para que os seres humanos de um modo geral possam, em tese, realizar profundos estímulos conscientes, movimento que sinaliza para a superioridade da ação humana. “Simplificando, dizemos: é sob a pressão de necessidades cósmicas ou morais, que se criam e se distribuem longos estímulos, superiores e profícuos” (BOMFIM, 1930, p. 31). Nesse sentido, a “degeneração” seria justamente a incapacidade para a organização psíquica de estímulos consistentes, que se traduziria, conseqüentemente, em orientação lúcida e moral; disposição amparada, pois, justamente na tradição. Em relação ao ser humano há, necessariamente, uma sensível diminuição da capacidade de ação, decorrente de uma espécie de distúrbio cerebral que indica uma posição inoperante ante a tradução objetiva da tradição. Faltando estímulos aos agentes sociais eles se degeneram em termos de valor humano, ou seja, em termos de moralidade. Esse registro impossibilita a elevação constante da humanidade, havendo a perda de sentido junto ao âmbito da solidariedade moral e, conseqüentemente, ocorrendo a decaída valorativa dos grupos sociais, destituídos da possibilidade de transformar a tradição em substrato valorativo que alimenta o seu agir.

A degeneração psíquica, nos indivíduos e coletivamente, pode ser aferida pela conduta particular em relação aos seus contemporâneos, e através do confronto com a tradição. Uma explicação simples: se pode dizer que uma nação se degenerou quando a maioria dos seus elementos mais representativos apresenta esses traços. Em suma: há degeneração nacional a partir do momento que se pode generalizar os casos particulares. A questão é de “psiquiatria social”. De qualquer modo, existe uma característica singular na degeneração coletiva: a incapacidade de “proceder”. Essa degeneração, que é psíquica, dado que implica a inoperante racionalização da tradição, em uma linguagem subjetiva seria a privação de aspirações, de ideais, de conceitos morais ou de critérios racionais.

Por exemplo: quando a maioria dos indivíduos que compõe uma dada coletividade se mostra inábil no que se refere ao refreamento dos egoísmos de

toda a sorte ou impossibilitados de conter a sensualidade pelo estímulo moral, ou patriótico, já não se verifica valores de consciência que sustentem a identidade afirmativa junto ao plano da transformação. O que está em jogo continua sendo, vale reforçar, o agenciamento da consciência em um sentido maximizado, do indivíduo ao coletivo.

### O fenômeno da deturpação das tradições

Existiria um movimento egocêntrico na atribuição de sentido à tradição por parte das nações dominantes. De certa maneira, a valoração do passado, levando em consideração a sua transmissibilidade, se “enobrece” a tal ponto que a ampliação dos seus feitos no tempo adquire uma significação que extrapola a realidade. Manoel Bomfim se preocupa particularmente com esse movimento, que traz consigo, via de regra, complicações epistemológicas. Quer dizer, os povos dominantes, estamos falando dos europeus, como a França, de certo modo inflam o seu passado desmedidamente e ufanicamente, havendo, então, a demanda por *histórias universais* capazes de generalizar “fatos engrandecidos” e que, historicizados, seriam responsáveis pelas assimetrias nacionais em termos intelectuais, políticos e mesmo culturais. Esses modos de história, procedendo de forma encomiástica com o auxílio do método histórico, se universalizam, tornando-se centro de gravitação de outras tradições. “Com isto, o valor geral da história se deturpa, na medida do valor que cada historiante atribui ao seu povo, com relação aos fastos da civilização” (BOMFIM, 1930, p. 39). Em termos de quadro historiográfico disponível, o que se percebe é a proeminência de algumas poucas nações junto à construção dos andaimes civilizatórios, muito em função de terem atribuído a si mesmas essa construção, generalizando universalmente.<sup>6</sup>

Manoel Bomfim quer quebrar com a dinâmica de poder presente nos contrastes desiguais, por exemplo, entre centro e periferia. No limite, não se poderia admitir que a história da civilização fosse, tão somente, a universalização de alguns casos nacionais exemplares. Existiria de fato, como entre os indivíduos, uma diferença de valor e de poder entre as nações, que se naturalizava, não é forçoso dizer, pela história. Não seria possível encontrar uma medida justa entre os povos ditos grandes, pequenos e/ou francos. Isso

<sup>6</sup> Sobre o *modus operandi* das histórias universais ver Hartog (2013).

era uma construção artificial, sendo bastante ressaltada pelo autor, de poder decorrente do âmbito sombrio da história e da historiografia, onde encontra-se margem para usos deturpados do passado, ou melhor dizendo, da tradição. O cerne da questão estava na generalização daquilo que, na verdade, era relativo.<sup>7</sup> Este excerto é contundente: “Contudo, os mais poderosos, abusando da superioridade relativa, desnaturam a situação, atribuem a si mesmo toda a força, e dividem as nações em – grandes e pequenas” (BOMFIM, 1930, p. 40).

O autor de *A América Latina* (1905) possui uma imagem bastante elucidativa para discorrer sobre a matéria. Seria o caso de Copérnico que não pensou o sistema planetário do ponto de vista da terra, mas do sol. Essa imagem seria para os historiadores, que se valiam do relativo e do subjetivo para avaliar as coisas humanas no tempo. Se quer perceber a hierarquia dos povos não mais pelo critério nacional, mas através do horizonte da humanidade, do progresso e da justiça, eixos considerados objetivos. Essa disposição, naquela quadra, no parecer de Bomfim, ainda não estava disponível, em vista de que os valores de consciência não se desvinculavam do âmbito da tradição que a inspirava. Se advoga em prol da humanidade a partir de um movimento de refração das tradições dominantes, sendo possível que os indivíduos saiam de si mesmos – no caso historiadores e analistas em geral da historicidade humana. Transcende-se o egocentrismo da história, decorrente da inflação da tradição, tornada universal. “Não: o historiador, a definir valores, há de ficar no ponto de vista humano, na refração da tradição a que pertence” (BOMFIM, 1930, p. 41).

Um ponto importante no argumento de Bomfim, derivado da suspensão do binarismo centro/periferia: a insubmissão da história geral ao critério particular de cada grupo nacional leva ao imperativo do *conhecer-te a si mesmos*. Seria a possibilidade de uma perspectiva não derivada do condicionamento do olhar do Outro, sobretudo, daqueles que se arrogam dominantes. Esse seria um caminho possível, apesar da dificuldade em se propor um autoconhecimento com feições coletivas, para não procurarmos nas histórias universais a indicação do valor humano de cada sociedade. A história, na ótica de Bomfim, respeita os critérios de quem a faz, compreendendo a

<sup>7</sup> Manoel Bomfim, de uma forma ou de outra, engrossa todo um coro de vozes que, nas primeiras décadas do século XX, reconhece certa falência das explicações civilizatórias da modernidade (DOSSE, 2004).

civilização de si para si e deturpando a grade valorativa orientadora do devir histórico dos povos. Bomfim resume o certame: “(...) a deturpação se faz para proveito dos que já tem grandeza histórica, em detrimento dos menores, para maior afronta dos vencidos e dominados” (BOMFIM, 1930, p. 41).

O educador e “pensador da história” (GONTIJO, 2003) Manoel Bomfim advoga para o papel de resistência desse espaço de trabalho, sobretudo, nos países considerados de periferia. Daí o papel fundamental dos historiadores locais. Sendo o relativo elevado à universal, cabe a cada povo defender a sua própria história com a mesma tenacidade com que as nações dominantes se impõem nesse jogo de poder. A história está, portanto, no centro das “lutas de representação” (CHARTIER, 1990), em que há uma assimetria de poder envolvendo os pares centro/periferia, vencedores/vencidos, fortes/fracos.<sup>8</sup> O escritor sergipano se vale de algumas ideias de historiadores estrangeiros para corroborar a suas intuições. Blasco Ibañez: *A história é uma mentira*. Carlyle: *No fundo, não há história verdadeira*. Kautsky: *A falsidade da história é tão velha como a própria história* (BOMFIM, 1930, p. 42).

A deturpação da história é uma constante desde, ao menos, a primeira modernidade. Ora podada, ora exagerada, mas sempre ao gosto dos dominantes, no fim de conferir valor a “sucessos inferiores”, exclusivos da sua posição relativa ante a humanidade, sem grande repercussão universal originalmente. “Na verificação das falsidades e distorções históricas, adquire-se a liberdade de espírito, como é preciso, para elevar o julgamento por sobre preconceitos, e estimar, das histórias contadas, o que merece estima e apreço” (BOMFIM, 1930, p. 50). Isso se impõe, sobremaneira, aos povos de “tradições humildes” que querem, então, uma compreensão mais justa acerca da própria história, do valor real da sua tradição. Bomfim propõe, em última medida, uma *descolonização epistêmica* (SANTOS, 1999). O não condicionamento pelo olhar do Outro, feito verdade pela universalização da sua perspectiva de história nacional, em que se verifica interesses de poder, oferece condições de possibilidade para apreensão consciente da tradição nacional desses povos

<sup>8</sup> Essa perspectiva de Bomfim pode, de algum modo, o enquadrá-lo como um pensador decolonial. Alguns apontamentos que corroboram, mesmo que focados em *A América Latina: males de origem* (1905), com essa ideia estão contidos em Filgueira (2012).

postos à margem, podendo, assim, extrair dessa tradição indicação e estímulo para essa sua expansão autônoma.

Seria uma forma possível de reclamar contra a distribuição dos valores históricos. Seria o tempo do Brasil reivindicar a qualidade dos feitos, acontecimentos e situações do seu passado. Não seria uma tomada essencialista da experiência histórica nacional, mas um movimento que retiraria da latência estímulos de confiança e de autocompreensão (não estática). “Já agora, será preciso desenterrar a nossa legítima tradição, e limpá-la, para que a tenhamos como com convém aos fins da contemplação patriótica” (BOMFIM, 1930, p. 50). Toda a formação histórica brasileira seria tomada, nessa direção, a partir do signo da deturpação, sendo essa história absolutamente diminuída.

Na própria história europeia, dentro da perspectiva interpretativa de Bomfim, haveria um movimento de sonegação de valores históricos que interessariam imediatamente ao Brasil. Isso se refere ao papel português junto à configuração do mundo moderno visando a completa socialização mundial. Aqui, o autor destaca o papel pioneiro de Portugal, verdadeiro e único povo ultramarino. Mas isso, no seu entender, não se encontrava nos livros de história, sendo a modernidade, percebida pela lógica do relativo interessado e embebecido de poder, fruto do declínio da Idade Média em centros em que o poder civilizatório é reivindicado, como França, Inglaterra e Prússia. Este é o cânone histórico estabelecido, em que se naturaliza a “barbaridade feudal” e uma educação pública ao estilo greco-romano:

A vida que a humanidade vai viver, agora, a civilização em que ela se encontra, são referidas como resultado natural dos sucessos políticos e das aventuras dos bárbaros feudais, enquanto se educavam, por sucessivas gerações, para um regime no nível da cultura jurídica de Roma, e para um pensamento onde pudessem caber as letras e a filosofia dos gregos (BOMFIM, 1930, p. 51).

Essa perspectiva historiográfica é enganosa, dado que é uma história feita sob encomenda para determinadas nações, justamente aquelas que sabem se posicionar nos jogos de poder impressos nas escalas relativo/universal. São histórias, no limite, feitas para a perpetuação da assimetria entre as nações. A maior parte do movimento que resultou na modernidade estaria fora dessa lógica construída pelas histórias majoritárias da Europa central. No tocante a solidariedade dos destinos humanos é Portugal o protagonista, aqui chamado

de *Portugal heroico*. Foi o pequeno país que fez da expansão sobre o mundo um capítulo da sua história nacional. E essa consciência é fundamental para a história do Brasil.

Esse movimento é fundamental para a compreensão da tradição brasileira, para saber o valor exato daquele que a produziram, cultivaram e transmitiram. Nesse ponto, Bomfim se arvorará contra as interpretações biologizantes, de cunho raciológico, então disponíveis.<sup>9</sup> É no nível da história, do estabelecimento dos planos de historicidade da tradição, que se poderá combater os preconceitos dessas proposições interpretativas:

É preciso considerar um tal valor, para critério capaz de desprezar os conceitos que, em falsas induções climáticas ou nas conclusões de uma – *sociologia para brancos*, nos dão com essencialmente indolentes, de ação restrita e morna, incapazes das superioridades dolicocefalas e norte-uras (BOMFIM, 1930, p. 52).

Esse tipo de interpretação, considerada uma falsificação ou deformação teórica, acaba por diminuir o valor histórico das nações periféricas ao passo que favorece a posição dos dominadores, detentores, então, de superioridades consideradas essenciais. Os superiores do momento fazem, em última instância, uma correlação (falsa) entre os seus valores de tradição com esses “motivos” pseudocientíficos. Está em questão a denúncia das arbitrariedades da história, da maneira como deforma o passado em prol da preservação e da ampliação do poder e da dominação. Emerge, nesse compasso argumentativo, a mentira verificada e, paradoxalmente, consentida, sendo aplicada a partir de valores considerados exatos. A história, e é essa face que Bomfim deseja colocar em evidência, afasta a verdade e a restringe.

Os protestos de Manoel Bomfim vão ao encontro de proposições filosóficas como de um moderno como Hegel. Teria dito o filósofo alemão: *A Europa é a finalidade incondicional da História Universal...* Nessa lógica, a Ásia seria uma eterna escrava, enquanto que a América apresentar-se-ia perenemente como um Colônia. “Foi à custa de muita névoa, mas, ao cabo, verifica-se que toda a sua filosofia serve, apenas, para dar a mostra – de como um europeu faz a história na pura tradição europeia” (BOMFIM, 1930, p. 54). Em última medida a história majoritária diria o seguinte: *A Europa fez a*

<sup>9</sup> O combate ao racismo, e mais especificamente ao racismo científico, acompanha as reflexões de Bomfim desde o início de sua carreira. Cf. Bechelli (2002).

*civilização, que deve ser dela mesma.* Estamos, verdadeiramente, ante uma perspectiva de história original, em que se combate o etnocentrismo, o colonialismo e o eurocentrismo.

### **As deturpações da tradição junto à história brasileira**

Existiria, na abertura dos anos 30, uma historiografia brasileira considerada oficial, porém, longe das verdadeiras tradições nacionais. Bomfim confere uma série de adjetivos para esses modos de escrita vigentes e disponíveis naquele contexto epistêmico-historiográfico: “peiada”, “contrafeita”, “distorcida”, “sem méritos reais”, “diminuída pela sombra dos estranhos”, “deturpada”, “falha”, “guiada por motivos que não lhes são próprios”. Toda essa grade de caracterização não tinha outra finalidade que não a de denunciar que a historiografia corrente corrompia, adulterava, pervertia as tradições, esteio para um pensamento genuíno, aquele capaz de orientar, modelarmente, os agentes no tempo. Seria necessário combater essa historiografia falsificadora da realidade, capaz de diminuir a história brasileira e de fechar as esperanças futuras da nação. No limite, se procurava uma justa medida para a verificação crítica dos fatos sociais, bem como para decifrar, com discernimento, o valor das realidades humanas. Esse motivo não se encontrava no Brasil.

Uma das razões para esse estado de coisas seria, em tese, a nossa submissão às interpretações históricas de matriz francesa. A facilidade com o idioma, a abertura para temáticas compartilhadas em nosso ambiente intelectual, o apreço pela forma e, sobretudo, “(...) o irresistível encanto das generalizações harmonicamente dispostas”, levou brasileiros e brasileiros a compreenderem a França com um país que se distinguiu no curso civilizatório, sendo por isso parâmetro, especialmente entre os intelectuais, a ser seguido. Esse julgamento não seria propriamente brasileiro, mas tomado de empréstimo dos próprios franceses, habilidosos no que concerne a autopromoção junto às escalas ditas civilizadas. Bomfim expõe que o critério francês, ainda mais quando se fala do mundo moderno, é falho. Os franceses, por não se abrirem ao mundo pelo movimento ultramarino, não se formaram através da “plasticidade”, conceito formulado por Bomfim para explicar o contato entre tradições distintas, disposição sempre proveitosa. Em razão disso, não

souberam, em tese, estabelecer uma visão apropriada do “Outro”, da alteridade, não sendo possível, então, que emitissem concepções ajuizadas, verdadeiras e pertinentes sobre as demais nações, manipulando a história da civilização em proveito próprio, dado que desconheciam a realidade. Bomfim é bastante incisivo: “São clássicos os despautérios de escritores franceses, no notarem o que viram noutros países, ou o que sabem a respeito do estrangeiro” (BOMFIM, 1930, p. 56). Além de inverossímeis, as suas generalizações tornam aquilo que é do âmbito da cultura como algo pitoresco ou estranho. Nem mesmo a posição geográfica era acessível junto aos estudos e às interpretações históricas de matriz francesa. Não por falta de conhecimento, mas como forma de naturalizar e de estereotipar aquilo que está fora de um raio de alcance eurocentrado. Desde os cronistas coloniais, relidos como fontes naquele presente das primeiras décadas republicanas, encontra-se um verdadeiro movimento de falsificação acerca das caracterizações da natureza e da gente do Brasil. “Indiferentes à verdade, sempre que se referem a estranhos, os franceses são especialmente descreriosos quando tratam da América, para não dizer o Brasil” (QUEIROZ, 1930, p. 60).

Na opinião de Manoel Bomfim, que não exime nem mesmo produções de vanguarda presentes na França contemporânea, com a síntese coletiva dirigida por Henri Berr, *A evolução da humanidade*, esses estudiosos narram e julgam sob preconceitos ditos literatizados, responsáveis, por conseguinte, por subordinar a própria fantasia. A intelectualidade francesa majoritária seria de gabinete, incapaz de reconhecer a realidade das coisas, ainda mais em outras escalas de tempo e de espaço. No limite, são inverossímeis e convencionais. As análises francesas sobre a América e sobre o Brasil estariam carregadas de presunções.

E Bomfim chega até a sua crítica ao positivismo de Comte, que como sabemos teve larga recepção em nosso país (LINS, 1964) incidindo decisivamente sobre os rumos das produções intelectuais brasileiras. O esquema positivista parecia, em princípio, um sistema sem falhas, sobretudo, a partir do encadeamento da lei dos três estados. Contudo, o intelectual sergipano quis se contrapor às grandes generalizações disponíveis, inclusive por essa sociologia. A proposta positivista não conseguia se adequar, em virtude dos seus conceitos invariáveis, a maleabilidade própria do mundo da vida. Suas

generalizações eram preconcebidas. Seu plano de perfectibilidade humana estava longe, em verdade, da verdadeira humanização. Incapaz, desse modo, de apreender os imprevistos e os infortúnios. Nesse sistema, a mentalidade mediana dominaria por completo o gênio individual.

A estratégia francesa era a seguinte, sendo o objetivo do nosso autor quebrar com a sua lógica dominante: o francês não conhece, nem quer conhecer, a integralidade do Outro, instituindo, pois, generalizações sem pregnância comunicativa e empiricidade com o intuito de se promover diante daquilo que ele próprio cultivara: os estágios civilizatórios. Desde a crônica, passando por posições historiográficas contemporâneas, e chegando em sua sociologia (não só a positivista), o que se observava eram observações escassas, superficiais e incompletas. Induções mal concebidas, feitas por quem não teria a autoridade suficiente para produzir ciência. A crítica às grandes generalizações, presentes nas filosofias da história e em certas sociologias, serviria para demonstrar que os seus conceitos não se aplicavam quando se levava em consideração o plano da cultura, das especificidades.<sup>10</sup> Elas fazem parte de uma engrenagem que dirige a história da civilização, que sabidamente tem uma orientação francesa, dado que fazem do relativo algo universal (ELIAS, 2011). No limite, se deseja uma história não euro-centrada e de matriz francesa, deturpadora do verdadeiro movimento ultramarino, do qual é apenas coadjuvante.

No entanto, o reduzido alcance histórico das proposições francesas possuía, no Brasil, grande valor, sobretudo, após a proclamação da República. “Entregamo-nos à orientação do espírito francês, rendidos à qualidade dos seus processos, e fomos decididamente, caudatários das doutrinas que ali se propagavam, caudatários trôpegos, sem dúvidas, mas exaltados e convencidos” (BOMFIM, 1930, p. 69). Essa recepção de ideias francesas, mesmo que o Bomfim de *América latina: males de origem* (1905) valorasse positivamente o iluminismo enquanto eixo educacional (DETONI, 2021), levou brasileiros e brasileiras a distorcerem os seus julgamentos, inviabilizando, assim, uma visão própria, autônoma e independente da sua história, posto que mobilizavam critérios estranhos à realidade nacional, insuficiente e fora do fluxo da legítima, e autêntica, tradição local. A sociologia de August Comte, tão apropriada no

<sup>10</sup> Este assunto pode ser melhor compreendido a partir do estudo de Detoni (2013).

país, apresentava-se como o exemplo maior desse estado de coisas: seus conceitos nunca se aplicaram ao mundo social e histórico brasileiro. Os positivistas franceses eram totalmente alheios a formação social nacional, não sendo, então, autorizados a emitirem julgamentos, muitos dos quais produtores de estereótipos, mesmo que sob uma roupagem dita científica. O objetivo de uma teocracia sem Deus, assimilada por nossos intelectuais, foi responsável um verdadeiro epistemicídio, posto que marginalizou segmentos étnicos como o indígena e o negro. Aqueles não talhados ao progresso estavam fora de uma história da civilização brasileira positivista.

O que se exigia para o momento, abertura dos anos 30, era o aproveitamento legítimo das energias, emanadas da tradição, que eram próprias ao Brasil. Depurar a tradição mostrava-se fundamental para a movimentação de estímulos de desenvolvimento. A história brasileira, ao menos a oficial afrancesada, era um “(...) forçado enleio de sequências dispare, um todo confuso, desinteressante, nada estimulante e inspirador” (BOMFIM, 1930, p. 70). Cumpria, então, a suspensão dos julgamentos enviesados, destituídos de valor real e social, acentuando as falsificações e deturpações históricas e assinalando o verdadeiro caráter brasileiro, resultado da tradição original do país entrevista em estado de latência.

Mas havia condições internas para a deturpação da nossa tradição, decorrente do estado de “decaimento” da Metrópole portuguesa, degradada em suas próprias energias, pervertendo, desse modo, as motivações políticas e o ambiente social. A decadência portuguesa era sentida em escala maximizada: corrupção, incapacidade, má vontade dos representantes metropolitanos. A Independência brasileira ainda trouxe consigo resquícios contundentes do degradado Estado bragantino. Esse processo foi absolutamente danoso, segundo Manoel Bomfim, denotando o desvirtuamento da história da pátria. A Independência demandava a democracia, e não a Monarquia constitucional. Essa sobrevida do Estado português no século XIX se sobrepôs a legítima tradição brasileira. Não havia como fugir desse destino histórico. Contudo, Bomfim desejava recontar a história brasileira enquanto resistência a esse estado de coisas, abrangendo um plano de historicidade alternativo ao da degradação metropolitana, em que se podia retirar os estímulos da nossa verdadeira tradição. “Para tanto, porém, é indispensável refazer a história que

aí está, afeitada e diminuída, onde todo o esforço tem sido para tirar luz dos negrimes que velam os verdadeiros clarões em que o nosso passado se revela” (BOMFIM, 1930, p. 73). Esses atentados à tradição nacional podem resultar em desintegração, dado que ela, fomentadora da consciência nacional, “(...) não pode subsistir se nela se insinuam motivos que a contrariem, minando-lhe a coerência de desenvolvimento” (BOMFIM, 1930, p. 73).

Segundo Manoel Bomfim, a tradição precisa se afirmar e se acentuar através dos seus “títulos históricos”, para que, assim, se possa demarcar o seu impacto junto ao devir da humanidade. Levando em consideração o quadro disponível acerca da história humana no tempo, o que se verificava era a insignificância da contribuição brasileira. Em uma visão que ainda se pautava por escalas civilizacionais hierárquicas, proveniente da generalização de casos dominantes como o europeu, a história brasileira estava longe de compor a geografia do mundo moderno. E isso era uma clara deturpação da história, resultado da epistemologia de um tipo de historiografia (filosófica ou sociológica) que se operava através da disposição generalista desconectada com o plano da especificidade cultural. O Brasil, no que tange à modernidade, era protagonista. A história moderna oficial era, no limite, autorreferencial, agindo arbitrariamente a partir do silenciamento consciente da história nacional brasileira. Esse apagamento do Brasil junto à história universal seria derivado do poder das energias autonômicas impregnadas em sua formação nacional-patriótica. Desde os primórdios brasileiros e brasileiras, no movimento de defesa do território, se arvoraram com resistência ante a dominação dos grandes centros europeus, como o francês, que por aqui procurou se estabelecer. Estamos diante dos primeiros laivos de patriotismo,<sup>11</sup> energia vital das tradições.

A história portuguesa é a da progressiva degradação material e moral, e isso pesava sobre as tradições eminentemente brasileiras. No século XVII já se encontrariam, destacando-se Pernambuco, agentes que se reconheciam como brasileiros(as). Os sertanistas, também, já cultivavam o espírito patriótico, que

<sup>11</sup> Fernando Catroga (2013, p. 15) disponibiliza um quadro conceitual importante para que compreendamos o significado da noção de pátria, importante na epistemologia e na ontologia da história de Bomfim: “No seu sentido mais estrito, ela englobaria, portanto, um território específico sacralizado pelos seus deuses (lares pátrios), onde se circunscreve um sentimento de pertença inclusivo e com fronteiras traçadas pela inserção e filiação dos indivíduos nos grupos de tipo comunitarista, dado que eles evoluíam tanto os vivos, como os mortos e os que hão de vir”.

no caso era o mais rudimentar ligado ao reconhecimento identitário junto à terra natal. Contudo, o problema era o seguinte: “Só na voz de Portugal, para os seus efeitos de glória e de patriotismo, podia ser feita a história do Brasil, e como a Portugal já estava em decadência, não se consagram os fastos do Brasil” (BOMFIM, 1930, p. 86). Não se consagrava, ademais, em razão da afirmação da história brasileira, tendo em vista que o seu precoce sentimento de identidade patriótica significava o insucesso da colonização ultramarina portuguesa. “Essa degeneração é um apodrecer abafado, pois que a torpeza e o crime devem esconder-se” (BOMFIM, 1930, p. 86).

Para além da questão social, sendo o desejo de Manoel Bomfim reavivar tradições que fossem autenticamente brasileiras, existia um embate propriamente epistemológico entre a *História do Brasil*, do Frei Vicente de Salvador, cujo sumiço teria sido proposital em razão de salientar acontecimentos e situações propriamente brasileiros, e a *História da América Portuguesa*, de Rocha Pita, responsável por omitir a verdadeira tradição patriótica em gestação e por garantir a ascendência da perspectiva histórica de matriz portuguesa. Esta última teria sido feita a partir de “um espírito escravo”. A falta de uma história capaz de transmitir a tradição brasileira também seria, para Bomfim, um dos motivos da sua deturpação. A história de Rocha Pita era antibrasileira, como o autor deixou entrever:

Há, porém, nos que pertencem aos interesses da metrópole, um multiplicado ataque a tudo que é tradição propriamente brasileira, ataque direto, ou insidioso, sempre covarde, porque vem daqueles que tem o poder; ataque de que resulta forçosamente a deturpação histórica, em prejuízo do Brasil, naquilo que seria glória e força para a inspiração dos seus destinos (BOMFIM, 1930, p. 87).

Alguns exemplos, os mais salientes, da deturpação da história brasileira estavam relacionados ao apagamento deliberado da história da resistência pernambucana ante o holandês e ao espírito aventureiro do bandeirante mameluco, absolutamente vinculado ao plano da identidade patriótica brasileira. “Essa era voz que condenava os paulistas, e os reinóis a repetiam, e a repetirão longos anos ainda, porque lhes é preciso roer o prestígio dos que tem de ser desposados” (BOMFIM, 1930, p. 88). O raciocínio de Manoel Bomfim era, de todo modo, o seguinte: sem a posse de uma história que trouxesse à tona as tradições nacionais, o Brasil se via infectado pelo bragantismo,

responsável por atacar as verdadeiras energias prático-experienciais da pátria. Foi necessário, no limite, quebrar com a tradição brasileira em seus polos mais representativos: Pernambuco, com a tradição de resistência ao jugo português, e São Paulo, com o nosso agente patriótico ancestral: o bandeirante mameluco.

A questão que se impunha era esta: Bomfim almejava “purificar” e “restaurar” a história brasileira, retirando-a do estado de deturpação. Por outro, lado ele construiu uma versão da história brasileira em que se naturalizou, por exemplo, a violência dos bandeirantes, tomados como signos da tradição nacional. Exemplo: “Agora, serão despojados os descobridores. Não só despojados, mas aviltados, desprestigiados, infamados... pois são intrépidos, capazes de defender os seus direitos. É gente que nada teme; antes ameaça” (BOMFIM, 1930, p. 96). Isso pode acarretar um movimento epistêmico que acaba tornando oficial a sua contra-história, uma atitude que tende a seguir modelos majoritários de consagração, esvaziando, assim, todo o caráter crítico das suas proposições.

### **A crítica historiográfica de Manoel Bomfim**

O Brasil nascente, já portador de tradições bem estabelecidas, precisou se manter atrelado ao decaído Portugal, que após o fim da União Ibérica voltou-se contundentemente para a exploração da sua Colônia atlântica. Portugal moveu, então, a seguinte política (ideológica): destruir, a todo custo, tudo que pudesse concorrer para a afirmação da nacionalidade brasileira. O nosso autor é, nesse enquadramento, bastante claro:

De fato, se não contrariassem e abatessem tão sistematicamente, como fizeram, o Brasil teria chegado a completa expressão nacional; rompendo para a soberania; ora, a nação que vivia exclusivamente de *ser metrópole*, não podia aceitar a situação de suicídio, e teve de dedicar todos os seus esforços a *lutar pela vida* na forma da sua capacidade (BOMFIM, 1930, p. 110).

Sendo a tradição um dos fatores determinantes para a afirmação das nacionalidades junto ao tempo, os portugueses tornaram-se, conseqüentemente, inimigos da tradição brasileira. A Casa de Bragança tornou-se o principal canal de deturpação e de adulteração da nossa história a partir de um forte pendor ideológico. Se impôs uma história oficial, com pregnância comunicativa, responsável por estabelecer a submissão de brasileiros e de

brasileiras ao poder bragançino. Os heroísmos legitimamente patrióticos foram esquecidos de maneira programada, sendo realizada a consagração justamente daquilo que eles se opunham. Uma história invertida, em que os exploradores eram exaltados, os salteadores venerados, adulterando todo o plano histórico, com repercussão junto ao plano da formação da tradição nacional. Os sentimentos nacionais eram confrontados pela versão oficial da história proposta (e incentivada) pela Casa de Bragança. Isso nos faz lembrar de uma passagem importante do poeta francês Paul Valéry, em que se colocou em relevo os usos políticos supostamente justificados do passado visando a perpetuação do poder:

A história é o produto mais perigoso que a química do intelecto elaborou. Suas propriedades são bem conhecidas. Ela faz sonhar, embriaga os povos, provoca falsas lembranças, exagera seus reflexos, cultiva suas velhas feridas, atormenta-os quando em repouso, os conduz ao delírio de grandeza ou ao de perseguição, e torna as nações amargas, soberbas, insuportáveis e vãs. A história justifica aquilo que quisermos. Ela não ensina rigorosamente nada, pois contém tudo e fornece exemplos de tudo. (VALÉRY, 1945, p. 39).

O trono português, o poder metropolitano, apresentava-se enquanto uma verdadeira “monstruosidade”, na percepção do nosso autor. Ele se instalara no Brasil, com seus tentáculos administrativos e jurídicos, com o objetivo de desviar a inevitável independência em proveito dos portugueses. Era um poder que estava na contramão da natureza, do espírito americano, da própria história; desvirtuado da verdadeira tradição nacional. Surgiu, então, o “coro dos historiadores bragançinos”, responsável por instituir a verdade acerca da Independência, fruto (falso) do desenvolvimento político dos próprios portugueses. Sujeitos sonegadores das qualidades essenciais do Brasil, inventores de crimes e de vícios congênitos; objetivando destacar o papel do trono na organização de uma nacionalidade corrompida. Esses historiadores, cujo exemplo máximo era Varnhagen, se opuseram à tradição nacional, oferecendo uma história sob encomenda e interessada na preservação da ordem política, na manutenção dos privilégios dos poderosos e na instituição de racionalidade civilizadora, suprimindo o verdadeiro valor da nossa tradição.

Varnhagen teria sido o grande sistematizador desse modelo de historiografia voltada para a ordem imperial e contrária ao Brasil. Mas antes

devemos nos demorar na *História do Brasil* do frei Vicente de Salvador, verdadeiramente sonogada pelo visconde de Porto Seguro. Essa história seria, de algum modo, um documento vivo das tradições brasileiras ainda não deturpadas pelo bragantismo. Manoel Bomfim acreditava em sua atualidade como fonte capaz de fazer visível mundos da vida latentes e próprios da nossa verdadeira tradição.

Tanto tinha valor, qua ainda tem o tem, hoje, para nós outros, que nele encontramos um testemunho de fé, em depoimento pitoresco e expressivo, insubstituível quanto ao que foi diretamente conhecido pelo autor, eloquente, no que nos diz da tradição já formada, e que revela e incorpora em preciosos comentários (BOMFIM, 1930, p. 113).

O que a história do frei Vicente, que na perspectiva de Bomfim foi silenciada (e até mesmo escondida) de forma propositada, oferecia de substancial era a noção acerca da tomada de consciência de uma proto-identidade brasileira, sendo brasileiros e brasileiras ligado por vínculos patrióticos consistentes. Havia nessa história a expressão de um sentimento brasileiro legítimo. Capistrano de Abreu disse que o sentimento de amor pátrio atravessara aquela obra de 1627. “A prova desse amor nós a temos, não tanto no bem que ele diz do Brasil, como na vivacidade como na vivacidade com que defende os interesses próprios, da sua pátria, seja contra quem for, ostensivamente contra os maus processos da metrópole” (BOMFIM, 1930, p. 114). A primeira história do Brasil revelava, nessa direção, um espírito novo, quer dizer, a novidade de uma tradição nacional própria. Por esses motivos, esse livro foi perseguido, escondido e até mesmo adulterado, sendo possível que tal atentado passasse, inclusive, pelas mãos de Varnhagen. Manoel Bomfim, amparado pelo paciente trabalho de anotação que Capistrano de Abreu fez na obra de frei Vicente, chegou a dizer que se ela tivesse vindo à público antes teria não apenas modificado os rumos de nossa historiografia subserviente ao torno, como agenciaria, sendo o mais importante, novas realidades históricas possíveis e intensificaria os estímulos da tradição nacional.

Então Varnhagen é abordado com maior minúcia pela lente crítica de Manoel Bomfim. A sua erudição foi considerada estéril, tendo em vista que não aviventava os fatos do passado. “Vastas, desenvolvidas em pormenores, essas histórias distendem-se, recheadas de futilidades, descabidas, inertes,

indigestas, próprias, somente, para abafar do passado o que tenha de valor” (BOMFIM, 1930, p. 120). A história de Varnhagen não atingia o valor prático-experiencial do passado, instância que abrigava a tradição, mantendo-se na superfície de uma história político-acontecimental adésista à causa bragantina. Estava longe da capacidade reconstrutora de Mommsen, do poder evocativo de Thierry, da ciência estilizada de Taine e do tom humano de Michelet e de Gibson. A *História geral* do visconde de Porto Seguro, além de ser escrita por um “historiador mercenário”, apresentava-se, em última instância, como um “panorama de cemitérios”, sendo que o objetivo da historiografia era a vida, ou melhor, promover estímulos orientadores através da tradição.

Um exemplo do adesismo bragantino de Varnhagen poderia ser acompanhado a partir da sua interpretação acerca da *Revolução de 17*, ocorrida em Pernambuco. A história geral valeu-se da erudição e de uma massa de fontes para deslegitimar a causa dos pernambucanos, enaltecendo o poder de reação da coroa, impedindo, assim, que ela se valesse, verdadeiramente, da justiça e da verdade, como afirmado no prefácio pelo autor. Já para a *História da Independência*, publicada postumamente em 1916 pelo Instituto Histórico, não foram amenas as críticas: “Pesadão, deselegante, sem arte, o seu livro tem vida, no entanto, a própria vida da sua paixão – de reacionário bragantista” (BOMFIM, 1930, p. 123).

Outros historiadores imperiais, chamados de *Sub-Varnhagens*, foram arrolados por Manoel Bomfim em seu livro de 1930: Pereira da Silva, Fernandes Pinheiro, Joaquim Manuel de Macedo, Moreira de Azevedo. Todos eles continuadores da historiografia de Varnhagen, todos eles bragantinos, contra o povo e contra a tradição verdadeiramente nacional capaz de orientar o tempo do país. Quanto a esses autores a seguinte sentença: “Não tem outro critério histórico senão o de qualificar de anárquicos, demagogos, facciosos... a todos os republicanos e democratas” (BOMFIM, 1930, p. 132). Na leitura de Bomfim, a verdadeira história, orienta à contrapelo, resgataria o passado republicano brasileiro.

Essa historiografia deturpou a percepção nacional acerca da sua própria tradição. No interior de suas páginas repletas de um eruditismo de conveniência estavam escondidos os verdadeiros mártires e precursores da história brasileira, como os revolucionários de 1817 e da *Confederação do*

*Equador*, de 1824. Eles, sim, mesmo derrotados encampavam a causa da verdadeira independência, que em Bomfim estava ao lado da República, da liberdade e da democracia. A história dos vencidos do escritor sergipano ressaltaria o caráter insubmisso de brasileiros e de brasileiras aos ditames da Coroa. Tiradentes, em seu entender, fora mobilizado como símbolo nacional mais para apagar o passado revolucionário pernambucano e menos para heroificar seus atos.

A historiografia republicana pouco alterou, segundo Bomfim, os protocolos de pesquisa e o fluxo de temas ditos históricos, mantendo o silenciamento dos eventos verdadeiramente nacionais, que em última instância estavam atrelados a uma tradição que pensava o Brasil autonomicamente, estabelecendo, então, os verdadeiros sentidos da independência. O caráter científico da história na República justificaria leituras ideológicas do passado brasileiro, em continuidade com a história dos vencedores dos fundadores do Império. A bem da verdade, deve ser dito que desde a proclamação da República, e isso poderia ser visto no IHGB, o passado republicano pernambucano era redivivo por uma parcela considerável de autores (DETONI, 2021).<sup>12</sup> De todo modo, historiadores como o padre Galanti e Oliveira Lima ainda reproduziam, em pleno contexto das primeiras décadas republicanas, versões positivas do Império brasileiro, que na percepção do nosso autor adulteravam a nossa verdadeira tradição e impediam a nossa independência por completo, trazendo para o século XIX e XX um verdadeiro “espectro” lusitano, responsável pela inoperância das nossas instituições sociais, pelo caráter corrupto da nossa política e pela estagnação conservantista, em que se mantinha uma grande linha de continuidade mantenedora do Estado autárquico.

Oliveira Lima é, por exemplo, o mais representativo desses historiadores adesistas, que cinicamente mobilizavam a virtude epistêmica da objetividade com fins político-partidários. Até mesmo Euclides da Cunha corroborava com sentenças como estas: *Em 22, só era possível a Independência com a Monarquia; A dinastia de Bragança foi o penhor da*

<sup>12</sup> É necessário dizer que o passado republicano pernambucano, especialmente dos revolucionários de 1817, não deixou de ser, mesmo que de forma não majoritária, enaltecido pelos historiadores no contexto imperial, como pode ser percebido através da obra de Abreu e Lima. Cf. Rodrigues (2019).

*unidade nacional; Dom João IV foi o antecipador da Independência*. Esse tipo de historiografia deturparia a tradição autonômica brasileira; era oficial e ostentava o poder discursivo da verdade; era a história considerada dos vencedores. “Se o Brasil tivera tido uma legítima história; se andassem pelas consciências os nomes e os nomes e os feitos dos que realmente merecem a gratidão dessa pátria, estaríamos por outros destinos, que nunca teríamos saído da legítima tradição da nacionalidade” (BOMFIM, 1930, p. 135). Esse processo de deturpação, um ato ideológico deliberado, diminuía o valor da tradição nacional. A historiografia republicana majoritária, na leitura de Bomfim, ainda era muito tímida em termos de reescrita, sendo que no tocante ao zelo das tradições legítimas do povo brasileiro se via uma inversão de valores: a consagração justamente de todos os crimes simbólicos cometidos contra essa mesma tradição.

### Referências

BECHELLI, R. **Nacionalismos anti-racistas**: Manoel Bomfim e Manuel Gonzalez Prada (Brasil e Peru na passagem para o século XX). 2002. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-graduação em História Social, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2002.

BOMFIM, Manoel. *O Brasil na História*: deturpação das tradições, degradação política. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves, 1930.

BOTELHO, A; LAHUETA, M. Interpretações do Brasil, pensamento social e cultura política: tópicos de uma necessária agenda de investigação. **Perspectivas**, São Paulo, n. 28, 2005, pp. 7-15.

BOTELHO, A. Passado e futuro das interpretações do Brasil. **Tempo Social**, Revista de Sociologia da USP, vol. 22, n. 1, 2010, pp. 47-66.

CANDIDO, A. **Literatura e sociedade**. 7ª edição. São Paulo: Ed. Nacional, 1985.

CHARTIER, R. **A história cultural**: entre práticas e representações. Lisboa: Difel, 1990.

CARVALHO, A de. O papel da tradição na construção do mundo histórico. **Antíteses**, Londrina, vol. 12, n. 23, 2019, pp. 487-509.

CATROGA, F. Pátria e nação. NAXARA, Márcia; CAMILOTI, Virgínia (orgs.). **Conceitos e linguagens, construções identitárias**. São Paulo: Intermeios, 2013.

DETONI, P. **A síntese como desafio historiográfico na Primeira República**. Pequenos estudos de caso. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-graduação em História, Universidade Federal de Ouro Preto, 2013.

DETONI, P. Herança colonial, condição periférica e utopia ilustrada em *A América Latina: males de origem*, de Manoel Bomfim (1905). **Temporalidades**, Belo Horizonte, vol. 12, n. 3, 2021, pp. 758-786.

DETONI, P. **“PACIFICA SCIENTIAE OCCUPATIO”**: a experiência historiográfica no IHGB na Primeira República. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-graduação em História Social, Universidade de São Paulo, 2021.

DOSSE, F. **História e ciências sociais**. Bauru: EDUSC, 2004.

ELIAS, N. **O processo civilizador**. Vol. 1: Uma história dos costumes. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.

FERREIRA, C. J. A noção de progresso em “O Brasil na História” de Manoel Bomfim. **Revista Expedições**, vol. 10, n. 3, 2019, pp. 1-19.

FILGUEIRA, A. L. de S. **A escrita decolonial de Manoel Bomfim**: uma conversa com o seu pensamento social e político. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Centro de Pesquisa e Pós-graduação sobre as Américas, Universidade de Brasília, 2012.

GONTIJO, R. Manoel Bomfim, “pensador da história” na Primeira República. **Revista Brasileira de História**, São Paulo, v. 23, n. 45, 2003, pp. 129-154. Disponível em: <https://www.scielo.br/pdf/rbh/v23n45/16523.pdf> Acesso: 15 set. 2021.

GORELIK, A. O moderno em debate: cidade, modernidade, modernização. In: MIRANDA, Wander (org.) **Narrativas da Modernidade**. Belo Horizonte: Autêntica, 1999.

HARTOG, F. Experiência do tempo: da história universal à história global. **RHH**, Brasília, vol. 1, n. 1, 2011, pp. 164-179.

HOBSBAWN, E; RANGER, T. **A invenção das tradições**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.

MARTINS, M. L. Entre a cultura e a política: a sociologia política dos anos 1930. **Revista Estudos políticos**, vol. 5, n. 10, 2014, pp. 584-599.

LINS, I. **História do positivismo no Brasil**. São Paulo: Editora Nacional, 1964.

NICOLAZZI, F. **Um estilo de história:** a viagem, a memória, o ensaio. Sobre Casa Grande & Senzala e a representação do passado. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-graduação em História, UFRGS, 2008.

OTHERO, C. de O. S. **Tradição, linguagem e orientação:** a escrita da história de Manoel Bomfim (1923-1931). Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-graduação em História, Universidade Federal de Minas Gerais, 2019.

PICK, D. *Faces of Degeneration: a European disorder, c. 1848-1918.* Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

PORTUGAL, F. T.; JACÓ-VILELA, A. M; MONTEIRO D. B. da R. Dominação, história e evolucionismo na América Latina: a perspectiva de Manoel Bomfim. *Psico*, vol. 41, n. 3, 2010.

RODRIGUES, T. de O. **Sobre a impossibilidade da reconciliação:** Abreu e Lima e a negação do passado nacional. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-graduação em História, Universidade Federal de Ouro Preto, 2019.

RÜSEN, J. **Razão histórica:** teoria da história I: os fundamentos da ciência histórica. Brasília UNB, 2001.

RÜSEN, J. **Reconstrução do passado:** teoria da história II: princípios da pesquisa histórica. Brasília. UNB, 2010.

SANTIAGO, S (org.). Introdução. In: \_\_\_\_\_. **Intérpretes do Brasil.** Vol. 1. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2002.

SANTOS, B. de S. **Pelas mãos de Alice.** O social e o político na pós-modernidade. Porto: Edições Afrontamento, 1999.

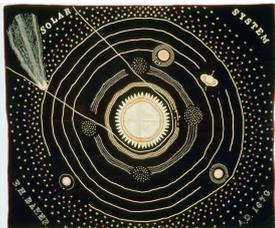
SAHLINS, M. **Ilhas de história.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar editor, 1990.

SOUZA, R. L. de. **Identidade nacional e modernidade brasileira:** o diálogo entre Sílvio Romero, Euclides da Cunha, Câmara Cascudo e Gilberto Freyre. Belo Horizonte: Autêntica, 2007.

UEMORI, C. **Explorando um campo minado:** a sinuosa trajetória intelectual de Manoel Bomfim em busca da identidade nacional. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2006.

VALÉRY, P. De l'histoire. In: \_\_\_\_\_. **Regard sur le monde actuel et autres essais.** Paris: Gallimard, 1945.

WHITE, Hayden. The practical past. *Historien*, v. 10, 2010, pp. 10-19.



---

ARTIGOS - ARTICLES

---

“Índios, jesuítas e bandeirantes”: nativismo, evolucionismo e mitos  
de progresso nos “Ensaio sul-americanos” de Júlio de Mesquita  
Filho, década de 1940

Francisco Adriano Leal Macêdo<sup>1</sup>  
História Social – Universidade Federal do Amazonas  
[adrianoalemacedo@outlook.com](mailto:adrianoalemacedo@outlook.com)

Como citar este artigo: MACÊDO, F. A. L. “Índios, jesuítas e bandeirantes”: nativismo, evolucionismo e mitos de progresso nos “Ensaio sul-americanos” de Júlio de Mesquita Filho, década de 1940”, *Intelligere, Revista de História Intelectual*, nº14, pp. 64-83. 2022. Disponível em <<http://revistas.usp.br/revistaintelligere>>. Acesso em dd/mm/aaaa:

**Resumo:** O trabalho discute como um certo pensamento marcado pelo positivismo e evolucionismo deu contornos à obra do jornalista e intelectual Júlio de Mesquita Filho em suas análises sobre o Brasil, refletindo como o mesmo concorreu para cristalizar personagens-chave de uma proto-história do Brasil, legando aos Indígenas um papel de passividade, na medida que estabelece conexão com uma visão linear de História Universal. O texto parte das proposições expressas no livro “Ensaio Sul-Americanos”, escrito na primeira metade da década de 1940, durante o segundo dos dois exílios sofridos pelo sujeito em questão. Busco entrelaçar dimensões de sua trajetória como personagem-escritor, demonstrando como uma cosmovisão mítica sobre o Brasil surge a partir de diálogos com o pensamento eurocentrado e nativista, na busca de promover a naturalização de um tempo linear, homogêneo e vazio. O personagem Mesquita Filho se projeta como o operador de certa Filosofia da História que compreende o Ocidente como motor da Civilização, e nesse empreendimento de escrita o mesmo engendra diálogos indiretos com contemporâneos, como Gilberto Freyre, que por seu turno fundou a noção de “plasticidade” portuguesa. Autores que contribuem para situar o debate proposto: Eric J. Hobsbawm, Darcy Ribeiro, Marilena Chauí e Walter Benjamin, definindo conceitos historiográficos e teóricos. Para as conclusões,

---

<sup>1</sup> Possui graduação em História pela Universidade Federal do Piauí (2014-2018), Mestrado em História do Brasil pelo Programa de Pós-Graduação em História do Brasil da Universidade Federal do Piauí (2019-2021). Atualmente (2021-2025), realiza doutorado em História Social, na Linha de Pesquisa Cultura e Representações, pela Universidade Federal do Amazonas, financiado com Bolsa de Demanda Social da CAPES. Desenvolve pesquisas na área de História, com ênfase em História do Brasil, Cultura brasileira e Representações do Brasil. Possui interesse em: História intelectual, Trajetórias, Cultura, Poder, Práticas Políticas, e maneiras de pensar o Estado-Nação..

contribui o pensamento de Eduardo Viveiros de Castro e os seus postulados sobre o pensamento ameríndio, que reflete sobre o choque cosmológico com o naturalismo europeu, do qual Mesquita Filho faz parte.

**Palavras-chave:** Pensamento Social. Intelectuais. Nação.

*“Indians, Jesuits and Bandeirantes”: nativism, evolutionism and myths of progress in Júlio de Mesquita Filho’s “South American Essays”, in the 1940s*

**Abstract:** The work discusses how a certain thought marked by positivism and evolutionism shaped the work of the journalist and intellectual Júlio de Mesquita Filho in his analysis of Brazil, reflecting on how it contributed to crystallize key characters of a proto-history of Brazil, bequeathing to the Indigenous people a role of passivity, as it establishes a connection with a linear vision of Universal History. The text starts from propositions expressed in the book “Ensaaios Sul-Americanos”, written in the first half of the 1940s, during the second of the two exiles suffered by the subject in question. I seek to intertwine dimensions of his trajectory as a character-writer, demonstrating how a mythical cosmovision of Brazil arises from dialogues with Eurocentric and nativist thinking, in the quest to promote the naturalization of a linear, homogeneous and empty time. The character Mesquita Filho is projected as the operator of a certain Philosophy of History that understands the West as the engine of Civilization, and in this writing venture he engenders indirect dialogues with contemporaries, such as Gilberto Freyre, who in turn founded the notion of ‘plasticity’” Portuguese. Authors who contribute to situate the proposed debate: Eric J. Hobsbawm, Darcy Ribeiro, Marilena Chauí and Walter Benjamin, defining historiographical and theoretical concepts. Contributing to the conclusions is the thought of Eduardo Viveiros de Castro and his postulates on Amerindian thought, which reflects on the cosmological clash with European naturalism, of which Mesquita Filho is a part.

**Keywords:** Social Thought. Intellectuals. Nation.

### **Introdução: a tradição ensaísta**

Começo fazendo remissão à lição foucaultiana de que as enunciações são tentativas de convencimento, as narrativas em geral buscam dar contornos a visões de mundo, tons de inteligibilidade a determinados construtos de realidades, fundam correntes de pensamento e concorrem para estabelecer mitos de diversas espécies. Assim ocorre a tecitura e atualização das ordens discursivas organizam e recortam as multiplicidades do real (FOUCAULT,

1996). As próximas páginas estarão sempre tocando, direta ou indiretamente, nessa questão. Em meio aos intelectuais e pensadores, que certamente não enxergam as coisas do “ponto de vista da eternidade” e podem ser “presas fáceis do seu tempo”,<sup>2</sup> é comum que sejam adotados discursos de ordem teleológica como parte dos seus repertórios analíticos. Pode, inclusive, virar ideologia tingida com as tintas dos pincéis científicos. Cartografados pela História das Ideias, ensaios como *Raízes do Brasil* propuseram análises que privilegiaram a dimensão sociológica, fundando interpretações localizadas em torno das ideias de Brasil e de Nação, passando a ser muito comuns depois da década de 1930.

No caso de *Raízes do Brasil*, um dos livros mais conhecidos e editados de Sérgio Buarque de Holanda, foram fundadas concepções bastante consolidadas e referenciadas do chamado “caráter nacional” ou “alma nacional”, que passaram a impactar profundamente o cenário acadêmico e erudito. As querelas e discussões que derivaram desse livro carregam um tom acalorado, mesmo quase noventa anos depois da sua primeira edição ter sido lançada. Muitos estudos no âmbito da História Intelectual, Sociologia e das Humanidades em maneira geral se debruçaram na disputa dos sentidos pretendidos ou não pelo seu escritor, inclusive tendo diversas contestações deste enquanto esteve em vida. Isto, sem falar nas recorrentes mudanças, de edição para edição, que de fato produziram alterações significativas ao longo das décadas. Um exemplo dessas dissidências interpretativas está em torno do conceito de “homem cordial”, que se tornou uma espécie de rifão com múltiplos sentidos. Em entrevistas e outros textos, Buarque de Holanda se esforça para reestabelecer o que seria o sentido original da expressão.<sup>3</sup> Como se vê, a multiplicidade interpretativa que se efetua em muitas camadas, com elevadas cargas de subjetividade, faz surgir uma trilha de escritas de si mesmos entranhadas ao exercício do pensamento.

<sup>2</sup> Sérgio Buarque de Holanda afirmou isso em entrevista, a respeito do fato dos intelectuais que falam de dentro de seus próprios tempos carregam elementos de testemunha e são “presas” dos afetos que são próprios de sua época, nas suas palavras, “um certo conceito de tempo” (MARTINS, 2009, p. 93).

<sup>3</sup> A este pretexto do conceito de “homem cordial”, que foi por muitos associado a “homem bom”, de índole mansa, Buarque de Holanda apressa-se em dizer que a sua ideia “não era fazer nenhuma avaliação ética. Cordialidade vem do coração. É possível até odiar cordialmente” (Idem, p. 186).

Outros ensaios foram produzidos por intelectuais que se aventuraram a dar suas versões sobre as “raízes” daquilo que se pretendia como Brasil “real”. Júlio de Mesquita Filho, por seu turno, publicou o livro “ensaios Sul-Americanos” no qual relata conclusões e sínteses de seu pensamento e estudos na altura do ano de 1946. Como já alertado na seção “advertência”, os esforços de Júlio – então se apresentando como jornalista trabalhando como cientista social – foram instados para “aproveitar, do modo mais útil possível ao Brasil, as intermináveis horas de inatividade em que nos atirou o arbítrio do mais torpe dos regimes jamais implantados em nossa terra” (MESQUITA FILHO, 1946, p. 02).

Em suma, trata-se de uma reunião de ensaios escritos durante os cinco anos de exílio, decretado pelo Estado-Novo varguista, ao qual se refere como “mais torpe dos regimes”; em face da experiência de desterro, Mesquita Filho afirmou se defrontar com “a contemplação do conformismo passivo” com que quase todo o país assistia a “devastação sistemática da nacionalidade pelo caudilho de São Borja e seus asseclas” [em referência a Getúlio Vargas e os seus apoiadores] (Idem, *ibidem*). Esses ensaios compõem, dessa forma, uma resposta intelectual e um plano de interpretação sobre a História do país, vista por Mesquita como um importante fator norteador da nacionalidade e como fornecedor de resoluções, influência do vetor “história mestra da vida”. O esforço ensaístico e de pesquisa que dá corpo a este documento permite inferir sobre uma Filosofia da História do Brasil elaborada a partir de referências míticas, regionais, que haviam tido os seus começos registrados em uma genealogia remota e que, paradoxalmente, se pretendem cosmopolitas e mesmo globais.

Uma das primeiras questões que se fazem notar, antes mesmo de qualquer aprofundamento nas definições conceituais e empíricas presentes nestes ensaios é, a rigor, o engajamento intelectual – tão presente quanto reivindicado ao longo da trajetória de Júlio de Mesquita Filho. Remetendo aos estudos de Eric J. Hobsbawm e a agudeza do seu olhar sobre um fenômeno sociocultural do qual ele mesmo fazia parte, os intelectuais tiveram variadas funções e razões de existir em diferentes contextos sociopolíticos, bem como estiveram no olho de muitos paradoxos. Sendo Júlio um intelectual em exílio, fruto de dissidências severas com aqueles que se compreendiam como

timoneiros do poder no país, proprietário e dirigente de um grande veículo da imprensa, a sua posição era também de um “intelectual orgânico” que servia a interesses ditos antagônicos àquele *status quo*. A metáfora de Hobsbawm que “a pena jamais teve mais poder do que a espada” (HOBSBAWM, 2013) esclarece o fato dos textos só terem sido publicados após Getúlio Vargas ser apeado do poder em 1945, mas ainda assim atesta que a “pena” que Mesquita Filho empunhara neste e em outros escritos levam consigo registros e ambiências históricas que coexistiam na mesma temporalidade.

Na dialética comum entre os desejos e sonhos de brasis que foram esgrimidos dentro dessa realidade virtual de textos, manifestos e ensaios podem ser lidos como faces do que já foi chamado por outros intelectuais e críticos brasileiros de “Brasil Oficial”, mas que aqui apresento como ideias a serem tratadas fora do maniqueísmo de “Brasil Oficial X Brasil Real”, em vista do fato de que ambos se misturam e terminam por compor partes do mesmo, se organizando dentro das mesmas fronteiras geográficas e culturais. É a pretexto desse “Brasil Oficial” de Mesquita que podemos vislumbrar elementos que concernem as seduções tropicais, este grande híbrido que cabe na mesma equação mitos, remetem a bandeirantes, jesuítas, índios e outras imagens de origens que terminaram por se tornar personagens de uma intriga que passou a ser apresentada em diferentes versões, por sujeitos diversos. Disputavam para se tornarem a trama vencedora da nacionalidade.

Os rumos das ideias de Mesquita Filho nos ensaios mais reveladores dos *Ensaíos Sul-Americanos* versam sobre os temas caros entre aqueles que eram aquecidos pela “formosa lareira intelectual” que fora o Jornal *O Estado de São Paulo*, nas palavras do apresentador da edição, Plínio Barreto, que exalta a característica de ensaísta de Júlio, que transcendia a efemeridade e superficialidade do *modus operandi* do jornalismo para a verticalidade do ensaísmo. Segundo Barreto, o caráter histórico tomado pelo ensaísta sobre a sociedade e cultura brasileira é quase uma missão de fé, deixando claro que tipo de formação discursiva desejava fazer ir além das páginas do jornal.

### **O Bandeirante, o Indígena e a naturalização da violência “civilizatória”**

Alertadas as condições do contexto de publicação – no tempo da redemocratização pós-Estado Novo –, o texto do intelectual estudado desta feita, entra em pauta. Após versar sobre dados dos tempos coloniais em ensaios reunidos no livro, a sistematização do que aparenta ser a constituição dos rudimentos de uma Filosofia da História brasileira que, note-se, parte de São Paulo, fazendo-se presente principalmente no texto final. O título sugestivo de “Índios, jesuítas e Bandeirantes” demarca a sua escolha dos elementos-base de sua interpretação do Brasil, de forma semelhante a Gilberto Freyre, quando definiu serem os Africanos escravizados e Portugueses aqueles que constituíam o caráter brasileiro.

“A guerra de 1914” – escreve Júlio ainda no início do referido texto – “e a tremenda crise social que a ela se seguiu provocaram sensível diminuição no ritmo e na qualidade da produção intelectual da humanidade”, mas segue argumentando que teve uma outra característica, que foi a produção de um laboratório de estudos sociais a céu aberto, pelo fato de muitas nações “de elevado nível cultural” terem caído perante regimes de força (MESQUITA FILHO, 1946). Nessa nova realidade de conflitos, o autor infere que “a história perdeu o caráter de serena interpretação do passado, para assumir a feição de uma acerba polêmica em que tendências ideológicas individuais se sobrepõem sistematicamente aos interesses da verdade objetiva” (MESQUITA FILHO, 1946, p. 196).

A perspectiva de uma crítica à verdade histórica é feita a pretexto da pretensa ideologização da Filosofia da História que, citando Benedetto Croce – demonstrando nesse ponto alguma erudição a respeito do filósofo italiano – acusa a historiografia de ter deixado de ser “um ato de pensamento” para se transformar na “aprovação ou condenação”, entre outros maniqueísmos. Segue neste tom, ainda parafraseando Croce sobre as características do saber histórico: “[...] como perante um tribunal, citam-se os homens do passado, para que respondam por suas ações, distribuindo-lhes prêmios, ou marcando-os com o estigma da maldade, do vício, da tolice, da inépcia ou o quer que seja” (Ibidem).

Tais críticas aos modelos historiográficos se dão em dimensão internacional e nacional. Mesquita Filho, nesse preâmbulo, adota a postura de combatente a vertentes de pensamento segundo as quais demoniza-se o

bandeirante paulista, segundo ele, por motivos políticos aos quais serviriam os historiadores. A sua postura é de revisionismo, pretendendo a princípio aguçar a crítica sobre a História escrita e restabelecê-la “para os fins da nação”, quando passa a considerar que o personagem conceitual que escolheu para representar o motor civilizador do país sofreu uma condenação injusta pelas narrativas que o “detratavam”. Seja definindo alguns historiadores como “detratores” ou declarando obsoleto o método de outros, a exemplo do próprio Capistrano de Abreu – ainda que admitindo a sua intuição intelectual –, discorda do argumento que lega às bandeiras paulistas o lugar de “violentos caçadores de índios”, direcionando-os para outros postos mais “nobres” no concerto das movimentações sociais brasileiras (MESQUITA FILHO, 1946, p. 198). Quando a sua intenção é justamente demonstrar como esses personagens foram parte da dinâmica de uma época, e na medida que busca fazer essa narrativa pretensamente isenta, segue um caminho que sugere a grandeza dos personagens, e não escapa dos juízos valorativos.

Nesse interim, iniciam-se os esforços de reabilitação do bandeirantismo como a peça-chave do “processo civilizador” na História do Brasil. O mote sistemático, a partir de vários matizes, é o de conciliar a imagem do bandeirante com a matriz empreendedora das “entradas”, dotado de um “espírito europeu”. Descontado da violência desses sujeitos o fato de ser uma temporalidade remota, na narrativa de Mesquita Filho é acrescentado “a favor do bandeirante a situação de tremenda inferioridade em que se viu, durante todo o decorrer do século XVI, ante a massa enorme e hostil de Carijós, Tamoios, Tupiniquins e Guaianazes, que enfrentavam” (MESQUITA FILHO, 1946, p. 203). Quanto ao escravismo e o apresamento de índios, o ensaísta estabelece que a corrente moral da época – amplamente compartilhado pela Europa, incluindo setores da igreja – autorizava a escravidão como justa e que, assim sendo, não havia surpresa que os paulistas coloniais lançassem mão desse recurso – “era pois absolutamente geral esse estado de espírito” (MESQUITA FILHO, 1946, p. 206).

Tais características elencadas acerca dos “paulistas” e dos “colonizadores modernos” que vai firmemente definindo um enunciado ao texto, age desviando a figura daqueles da definição de inovadores da desumanidade. Recheando de exemplos que remetiam aos Vikings, através de

citações de estudiosos tais como Hippolyte de Taine, busca demonstrar que na construção das civilizações que consideravam o cume do desenvolvimento humano houveram episódios cruentos, mas que terminaram tendo grandiosos resultados. Em outras palavras, o autor colocava que o que pensava como processo civilizatório tinha como ônus – este perfeitamente aceitável – recorrentes agressões a populações nativas. A violência no curso da atualização histórica, na visão de Mesquita, não era apenas aceitável, mas essencial para o triunfo da nação, assemelhando ironicamente a ideia de guerra justa. Destarte, a pretensão do autor é demonstrar que não existem motivos especiais para que se “detrate” e negue a ancestralidade paulista ao “sangue” dos primeiros colonizadores, pois:

É preciso confessar, diz Gerland, que todos os povos civilizados se conduziram em relação aos naturais com a mesma ferocidade; espanhóis, portugueses, holandeses, ingleses, franceses, alemães. A maneira desumana e mortífera com que os europeus lutaram contra esses povos, maneira que ultrapassa de longe a selvageria destes, conduz-nos a uma conclusão antropológica que não nos parece de pouca importância: o abismo que separa o civilizado do pretense selvagem está longe de ser tão grande como se pensa. Não se julgue, conclui, que se trate de casos individuais; são ao contrário fatos gerais nas colônias que recebem a aprovação universal (MESQUITA FILHO, 1946, p. 212).

Remetendo a estudiosos da sociologia, o arcabouço argumentativo de Mesquita Filho se volta para a construção de fundamentos gerais que orientem a pulsão de civilização. Para ilustrar a sua retórica, apresenta exemplos retumbantes do colonialismo europeu, já em muito avançado no século XIX, para demonstrar que, séculos depois da atuação do bandeirantismo paulista, atitudes de barbárie – como as políticas de extermínio na Tasmânia – foram mais agressivas e desumanas do que naquele distante contexto colonial brasileiro:

E, ainda, que preando índios, procedia o paulista, nos séculos XVI e XVII, de modo exatamente idêntico ao do jesuíta, na mesma época, em Angola, e de maneira indubitavelmente mais humana do que, em pleno século XIX, o anglo-saxão na Austrália, na Tasmânia e em África; o belga, no Congo; o holandês em Java, na África do Sul e nas Guianas; o francês na Martinica e o dinamarquês nas ilhas de Santa Cruz e São Tomás (MESQUITA FILHO, 1946, p. 225-226).

Uma característica de Júlio na sua exposição é trazer questões paralelas de outros espaços e tempos para corroborar com a sua visão. Compreendemos melhor ao remetermos àquela concepção que Walter Benjamin chamou de

“grande relato da modernidade Ocidental”, cuja concepção das temporalidades consiste na anulação das contingências em nome do tempo homogêneo vazio, progressista, teleológico. A naturalização do desenvolvimento das bandeiras como puxador do ideal de nação brasileiro é sugestivo e contempla o pensamento de Mesquita Filho em longa temporalidade. O bandeirantismo é uma das principais matrizes norteadoras de sua escrita e ação. Tal mito, que busca então ardentemente atualizar é, a um só tempo, criador e criatura; este mecanicismo particular compõe a tautologia que fecha a janela para o contraditório e ganha autoevidência.

Tendo escrito durante e após o seu segundo exílio, depois de meia década como jornalista em diáspora fora do Brasil, o olhar cosmopolita está inflado como, aliás, era característica de muitos dos intelectuais orgânicos do século XX, que foram educados e adquiriram erudição também em trânsito pelo mundo. A narrativa lança mão de estratégias em que categorias regionais e internacionais são alinhadas em paralelo, fazendo reflexões que remetem, de fato, a uma Filosofia da História bem demarcada. Esses esforços de abordagem de História Total e transnacional podem ser vistos, aliás, em passagens de outros ensaios do mesmo volume que, por critérios de recortes metodológicos, não estão aprofundados aqui, mas que contextualizarei em resumo.

Ainda que não busque essa análise detida sobre os outros “ensaios Sul-Americanos”, para efeito de alargamento da discussão sobre a questão bandeirantes aliada a esta compreensão transnacional dos processos históricos, é útil definir algumas teses que são recorrentes em vários pontos da obra. Originalmente publicado no jornal argentino “La Nación”, o texto “O Brasil e a Revolução Industrial da Inglaterra” representa uma outra camada do seu argumento, já referido, que colocava o “bandeirismo” a frente de um movimento que não apenas era regional ou nacional, como teria se tornado ecumênico e influenciado movimentos revolucionários na Europa. Lançando mão de um historiador estadunidense chamado Vannorden Shaw, passa a defender o argumento de que existiu uma decisiva influência “que sobre a eclosão da revolução industrial da Inglaterra no século dezoito exercera a descoberta, pelos bandeirantes paulistas, das minas de ouro nas províncias brasileiras de Minas Gerais, Mato Grosso e Goiás” (MESQUITA FILHO, 1946, p. 137). Esse argumento sugere o quão profundamente o pensamento do

progresso e da teleologia estava fincado nos posicionamentos de Mesquita Filho em seus ensaios.

O gênero dos ensaios e obras de interpretação que se consolidaram entre as décadas de 1930 e 1940 foram, via de regra, profundamente influenciados pelas trajetórias dos seus autores, sujeitos viajados e que entraram em contato íntimo com ideias que circulavam e buscavam inovar o debate das Ciências Sociais, achando-se também diante de perspectivas diferenciadas proporcionadas pelo olhar do fora. Alguns seguiram viagem exclusivamente para fins intelectuais – como o próprio Mesquita Filho havia feito três décadas antes nos seus estudos na Suíça – mas desta feita estava exilado, se confrontando com a relação de ostracismo compulsório. É uma experiência que certamente afeta um sujeito, na carne e nas suas relações com as sensibilidades e os ressentimentos. Em frente a isso, é inevitável que para além dos contatos com leituras, a sua própria condição contribuía para que o seu olhar sobre o que compreendia como Brasil ganhasse tons mais próximo daquilo que compreendia como lar.

Em que pese Júlio se apresentar como estudioso propondo uma interpretação historiográfica e sociológica de um objeto tão recuado no tempo, os sujeitos são mais do que apenas produtos de suas formações intelectuais. Aferir essa sutil presença afetiva que chega até nós através das letras pretas no papel amarelado não é tarefa simples, mas que se pode ter uma pista através da premissa que “o primeiro encontro entre carnes e letras se dá no fato de que ambas são habitadas pelo desejo” (ALBUQUERQUE JÚNIOR, 2020). O desejo de escrita, de se traduzir em texto e fazê-lo inteligível, permite revelação de situações do seu “estado de espírito”, que já foi notado na biografia de Mesquita Filho escrita pelo diplomata Roberto Salone (SALONE, 2009).

Nesses moldes, na construção dessa Filosofia da História e revisões existe também uma ligação íntima com o desejo. Aliás, em prefácio de uma segunda edição desses ensaios que foi publicada em 1956, o autor admite que as suas “adjetivações” eram frutos de um “[...] eu hipersensível, de quem fora violentamente arrancado do seu próprio meio para passar a viver, de certa maneira de favor, no seio da sociedade que nos acolhera”, acrescentando ainda que optava por deixar o texto sem alterações “em respeito ao nosso Eu daqueles tempos sombrios”, “como um grito de reunir dirigido a todos quanto,

naquele doloroso momento, como ainda hoje, se obstinam em crer num futuro melhor para o Brasil” (MESQUITA FILHO, *Apud* SALONE, 2009, p. 265). A vista desse Brasil por ele desejado tinha muito de São Paulo e fortes tendências de uma matriz explicativa luso-europeia.

É notável que, para Mesquita Filho, os paulistas do passado ao fincarem as “raízes do Brasil” carregam a plasticidade do português, argumento que se alia a Gilberto Freyre e as teses centrais de Casa Grande & Senzala. Na obra mais conhecida e traduzida do intelectual pernambucano, o português ocuparia um lugar híbrido que o permitiu “contemporizar” os usos e costumes dos povos colonizados. Aqueles teriam uma predisposição natural a se manter nos trópicos, sendo esse seu maior mérito, já testado na Índia e na África antes de se aventurarem no Brasil. O português seria “cosmopolita e plástico”.<sup>4</sup> Adaptado a essa perspectiva antropológica que lhe era contemporânea, o ajuste é feito para que se contemple a sua tese de maneira mais eficaz. Havia se passado pouco mais de uma década desde a primeira edição do volume mais famoso da obra freyreana.

Encarnar-se-ia no bandeirante a plasticidade que Freyre atribuía ao colonizador português em geral. A figura de proa da interpretação de Júlio, o português-bandeirante, é evidenciada nessa passagem:

[...] levada a cabo em meio a populações extremamente densas e altamente civilizadas, a epopeia portuguesa cria figuras gigantescas. [...] Surge Antônio Raposo Tavares, figura sobre-humana e herói de uma das mais famosas façanhas de que guarda memória a história da humanidade: a sua “entrada” através de S. Paulo e Mato Grosso, dos Chacos, dos Andes bolivianos, do alto Peru e Quito, até as nascentes do Amazonas. Ora, Fernão Mendes Pinto, no Oriente, e Raposo Tavares, no Brasil, são portugueses, arqui-portugueses. Portugueses de nascimento, e nas atitudes, no inacreditável poder de vontade que os anima e sustenta, na constância e maleabilidade com que se amoldam a todas as situações... (MESQUITA FILHO, 1946, p. 143-144).

Nas estruturas de sentido às quais se busca articular os arquétipos ancoradouros de tradições nacionais, Raposo Tavares – na condição de personagem tomado tão elogiosamente por Mesquita Filho em sua narração –, se aproxima daquilo que Marilena Chauí situa como figuras que “[...] entram em cena [...] como palavras encantatórias que permitem a aplicação de

<sup>4</sup> Para efeito de consulta do leitor, citamos uma edição recente de Casa Grande & Senzala, mas esses trechos já constavam nas primeiras edições (FREYRE, 2006, p. 65).

esquemas europeus sem que nos envergonhemos deles” (CHAUÍ; ROCHA, 2013, p. 36-37. Nesses moldes de personagens encantatórios a partir dos quais se constroem usos do passado específicos, ilustro com um exemplo referido por Hobsbawm a pretexto das narrativas míticas construídas ao redor do Caubói estadunidense, que através de mídias diversas, terminou por se tornar também um símbolo de ideais caros a nacionalidades inteiras. Nas palavras do historiador inglês, tratam-se de “mitos semibárbaros machos e heroicos de um tipo ou de outro em seus próprios países e às vezes mais além” (HOBSBAWM, 2013, p. 313). No presente caso, os acordes míticos são afinados através de um diapasão intelectual, que constroem uma influência transnacional de mitos. No caso aqui discutido, *processo* e *perspectiva* de alguma forma se fundem<sup>5</sup>, pois durante a trajetória internacional do sujeito no século XX, o seu pensamento se volta para a análise de processos transnacionais de séculos anteriores.

Buscava-se isentar de qualquer vilania estes personagens que penetraram o Brasil colonial, ficaram conhecidos como sertanistas e entraram em territórios tidos como inóspitos – essa é uma das camadas pretendidas pela forja de uma proto-história do bandeirantismo. Para que personagens se tornem símbolos numa longa duração, carece-se de elementos de coesão e justificação de atitudes que permitam a contemporização e construção de empatia. Na pena de Júlio, o enunciado de que esse símbolo do passado já remoto remete a sujeitos extraordinários que, sendo capazes de feitos terríveis – é verdade –, foram também hábeis ao ponto de realizações dignas de “raças de gigantes”.

Retomando o caso dos bandeirantes em conflito com os Jesuítas, nos termos que estes últimos narraram aqueles como sujeitos impiedosos e diabólicos, Mesquita Filho apressa-se em utilizar novamente a retórica do telhado de vidro, ou seja, mencionando como aqueles da companhia de Jesus agiam de maneira hipócrita, já que recomendavam a escravidão africana para que pudessem “salvar as almas” indígenas em paz. “Estamos” – diz o ensaísta – “diante do reconhecimento explícito da Companhia [Jesuítas], dos métodos

<sup>5</sup> Sebastian Conrad separa a história global enquanto perspectiva de história e enquanto processo histórico em si, sendo aquele anterior a este. No caso aqui analisado, o personagem Júlio de Mesquita Filho representa uma mistura das duas categorias, uma vez que ele mesmo estava em movimento durante o exílio (CONRAD, 2019).

de economia escravocrata adotados pelo branco” (MESQUITA FILHO, 1946, p. 231).

Demarcando os pares de opostos que compõem a intriga do texto – Jesuítas e Bandeirantes – o terceiro envolvido, nativo autóctone, é o elemento passivo dessa relação. Nos moldes descritos por Júlio, os métodos dos dois ativos estavam separados por uma fina barreira moral, havendo apenas uma diferença de “matiz entre os processos aplicados pelos dois irreduzíveis adversários”. É possível acrescentar até que, nesse alinhamento de objetivos, deixa-se entendido que os bandeirantes foram mais honestos do que os padres e missionários, uma vez que não se utilizavam de subterfúgios para as suas ações, assumidamente econômicas e empreendedoras.

O enredo segue na direção da economia colonial, que se desdobraria no entorno da força de trabalho expressa nos paulistas, mais especificamente a população de Piratininga onde, dizia Júlio, teria aflorado “toda uma nova civilização”. Nessa altura, uma crítica a Capistrano de Abreu é retomada:

Nela [na população de Piratininga] vislumbramos tudo, menos os traços específicos daqueles “caçadores de escravos” afeitos a “provarem o aço de seus alfanges em rachar os meninos em duas partes, abrir-lhes as cabeças e despedaçar lhes os membros” de que nos fala Capistrano de Abreu. E que admirável resposta constitui ela ao ilustre historiador quando pretende afirmar serem o “despovoamento e a depredação a característica essencial e inseparável das bandeiras”! (MESQUITA FILHO, 1946, p. 249).

A crítica a conceituadas obras da historiografia brasileira, como a remissão a Capistrano de Abreu e os seus *Capítulos de História Colonial*, revela um refinado domínio da literatura existente sobre os significantes que interessavam Mesquita Filho naquela ocasião. Muitas pesquisas sugerem que o período colonial dos países da América Latina é um tema recorrente para os intelectuais “explicadores” e, no limite, é recorrente o desejo de fazer usos políticos desse passado. Isso, em grande medida, decorre do fato de que o delineamento de divisas quase sempre foi alvo de disputas e litígios. A história está premente de casos em que esse processo terminou por resultar em genocídios, escamotear povos e culturas que, sob determinada perspectiva, seria indelevelmente silenciada e invisibilizada. Esses acontecimentos recrudesceriam no contexto que se desdobrou a partir da “descoberta” do “Novo Mundo”, especialmente durante a consolidação dos Estados-Nação da

América do Sul. Grandes massacres permanecem envoltos na mais espessa névoa, lançada numa época de profunda fé no progresso. Decidiu-se que os recém-nascidos países da América Latina necessitavam de uma “alma”, um elemento que ancorasse o sentimento de pertencimento.

Dentro de textos como os *Ensaíos Sul-americanos*, ocorre desejo de cimentação de determinado regime de verdade em torno do ponto de inflexão entre um tempo que precedeu a campanha de “conquista do deserto” por parte dos bandeirantes – território eminentemente selvagem, ambientes inóspitos e territórios não aproveitados – e depois dessa empreitada. As duas forças “civilizadoras” os paulistas e, em segundo plano, os Jesuítas. A transposição desse enunciado para meados do século XX remete a uma filosofia do “fardo do homem branco”. Como o intelectual em condição de exílio encarna um discurso sobre a América Latina, é válido estabelecer um paralelo com discursos veiculados em outros espaços, em termos semelhantes, como escreve os historiadores Héctor Alimoda e Juan Ferguson sobre o que foi nomeado de “problema indígena”.

A guerra contra os índios é apresentada pelos intelectuais, políticos e militares desta nova geração como uma necessidade fatal. “Conquista do Deserto” que supõe, de fato, a produção física e simbólica daquele Deserto, a eliminação material dos povos que habitam nele, mas também a própria negação da sua existência. Operações similares se produziram e continuam se produzindo em outras situações nacionais, como no Brasil: Warren Dean vincula com a confrontação entre sociedades que tem modelos radicalmente diferentes de uso dos recursos naturais; quando duas sociedades compartilham o mesmo sistema de apropriação da natureza, o que se estabelece entre elas é uma fronteira política (ALIMONDA; FERGUSON, 1998).

No presente caso, a preponderância do prosseguimento da História e que tomaria as rédeas do futuro seria justamente dos seus “antepassados” conterrâneos. E isto ele busca demonstrar através de uma engenhosa argumentação que vai da filosofia de Aristóteles, passando por Kant, até a antropologia de Malinowski, quando se trata de um evidente caso de elaboração de formulações ideológicas – fazendo passar-se por científicas, questões que estão fundadas em princípios positivistas e eurocentrados. Categorias metafísicas tais como “processo mental da humanidade”, “categorias do entendimento” e “vida espiritual do homem” concorrem para a construção do fio retórico que justifica como as sociedades em choque

eventualmente deram origem à sociedade contemporânea tal como é (MESQUITA FILHO, 1946, p. 283). Mesquita Filho passa a defender, fazendo remissão a pensadores diversos, que o indígena era dotado de uma “perfeita passividade”, fruto da “carência total de determinação” que o tornaria “escravo submisso da sociedade” (Idem, p. 289).

O pensamento antropológico que influencia os seus argumentos e conclusões se voltam, apropriadamente, no sentido de desqualificação de um modo de vida autóctone e favorecendo a ideia de uma “atualização histórica”, a ser realizada, presumivelmente, pelo sujeito civilizador. Para um intelectual que cultua o sistema de pensamento racional, a simbologia das escolhas antropológicas que postula para definir a célula indígena da sociedade é sintomática de um evolucionismo social que já vinha sendo, mesmo nos anos 40, questionado e, de certa forma, superado. Nas palavras de Mesquita Filho “o indígena, seja habitante da África, da América ou da Oceania, crê, incondicionalmente, na presença e na ação das forças invisíveis e inacessíveis aos sentidos, e essa certeza iguala, senão ultrapassa, à dos próprios sentidos” (Idem, p. 292). Essa sequência remete a um organicismo muito comum nas interpretações sobre a “alma nacional”, cujo aparato formador tinha relações com um movimento natural e orgânico, um determinismo para a situação de conflito do choque cultural.

Isso trata-se do conflito cosmológico que Eduardo Viveiros de Castro tematiza em sua obra. Para este antropólogo contemporâneo, o xamanismo – ou modo de pensamento ameríndio – possui um ideal de conhecimento, singular, diferenciado em oposição das metodologias assumidas pelos pontos de vista ocidentais, que eram justamente o ponto de partido de Júlio de Mesquita Filho. O modelo epistemológico de saber ocidental presume a existência da objetividade, da redução do objeto ao mínimo ideal, retirando-lhe toda a subjetividade impregnada, como se esta fosse um véu que impede de conhecer o sujeito cognoscente. O saber xamânico ameríndio parece ser oposto a essa lógica, uma vez que a verdade ontológica gira em torno de outra premissa, “conhecer é personificar, tomar ponto de vista daquilo que deve ser conhecido” (CASTRO, 2002, p. 358).

Essas supostas características de irracionalismo ou inconstância dos nativos fez com que, na interpretação de Júlio de Mesquita Filho, os esforços

da Companhia de Jesus soçobrassem e os dos paulistas se fizessem vencedores no processo colonizador. A trama que ancora a sua representação de História do Brasil se dá, em síntese, a partir desse “drama cruento” que “se desenrolara entre índios, jesuítas e bandeirantes. Na parte final do texto de mais de cem páginas e repleto de dados de diversas naturezas e extensas notas de rodapé, escreve:

No ensaio que aqui termina procuramos narrá-lo, embora esquematicamente, tal qual no-lo representam os fatos. Colocando o bandeirante no quadro dentro do qual se processaria o predomínio da raça branca no mundo, e a Companhia de Jesus nos limites exatos em que se desdobraria, senão a ação do jesuíta, tomado individualmente, pelo menos a política da Ordem, cremos ter deixado perfeitamente claro, primeiro, que se alguma coisa distingue o paulista dos demais habitantes da Colônia, essa não foi certamente a sua maneira de tratar o índio, mas a sua incomparável capacidade construtora ((MESQUITA FILHO, 1946, p. 316).

Nesse trecho, tendo versado por questões que já foram aqui reiteradas, sobre o lugar que cada personagem ocupava nessa trama, cabe ressaltar ainda que, para fundamentar as suas ideias, a Revista do Instituto Histórico Brasileiro era amplamente citada por Mesquita Filho para imbuir a sua perspectiva e autorizá-lo a fazer o trabalho de historiador. Nas diretrizes do seu pensamento, evidências de influências mais arcaicas e mais contemporâneas se fazem notar na medida que, se de um lado citava historiadores como Varnhagen – já então bastante criticados pela historiografia e pelo ensaísmo –, por outro lado trazia referências contemporâneas que remetiam a perspectivas relativistas.

A tríade anunciada, nas relações empreendidas no “laboratório” histórico sobre o qual Júlio de Mesquita Filho erigia a sua episteme e a ungia com fundamentos de Filosofia da História, carrega semelhanças com uma estratégia que outros intelectuais utilizaram em períodos e contextos diferentes. Carl Friedrich Philipp von Martius elencou, ainda no período imperial – quase um século antes dos *Ensaíos Sul-Americanos* – três componentes da História brasileira: Brancos, Indígenas, Negros. Martius propunha abordagem que em muito se assemelha com formatos exaustivamente usados pela historiografia. Um exemplo disso é que ele pretendia que se fizesse um estudo considerando quais as condições constitutivas do Brasil enquanto povo, como que em busca e suas raízes. Para ele, as instituições portuguesas que foram transplantadas

para o Brasil e a ordem Jesuíta seriam importantes materiais de análise histórica, assim como mapear os efeitos da imigração e colonização no Brasil e suas causas (MARTIUS, 1845). Na esteira de Martius, muitos outros escreveram as suas versões, como Francisco Adolfo de Varnhagen, seguindo tal metodologia. O já citado Freyre, nos anos trinta, daria ênfase aos elementos da África diaspórica e o Português “plástico” (FREYRE, 2006). Darcy Ribeiro, bem mais recentemente, põe os povos indígenas no centro do motor do *Povo brasileiro* (RIBEIRO, 2006).

A tríade enunciada por Mesquita Filho tratava-se de uma escolha que nada tinha de inocente: Índios, Jesuítas e Bandeirantes. É sabido que cada um dos pensadores supracitados deu sua respectiva versão e visão de Brasil, na tentativa de consolidar “seduções tropicais”. É notável também o envolvimento de cada um com instâncias do poder político-administrativo, seja no Império ou na República. Suas obras, em alguma medida, ressoaram nas suas vidas e militâncias; homens “de fé e de partido”, como admitia Darcy Ribeiro. Freyre, por sua vez, tornou-se arauto da luso-tropicologia. Essa digressão é válida na medida que contribui para demonstrar como a vida intelectual e pessoal carregam relações estreitas de interdependência, algumas vezes – seja conscientemente ou não – os textos servem para justificar certas posições enquanto sujeito, movidas pelos imperativos de seus contextos.

Essa sequência de objetos urdidos para a produção daquele longo ensaio sugere a existência de causas às quais esteve vinculado, inserindo Júlio numa certa *operação historiográfica* com *lugar, procedimentos de análise* e construção de *texto*.<sup>6</sup> O lugar de intelectual e pensador, que escrevia dentro do contexto já mencionado, estava limpidamente atravessado pela aclimação dos seus engajamentos. A título de exemplos: o caso do Movimento Constitucionalista de 1932 do qual participou –, como discutido no primeiro capítulo – foi um momento em que o bandeirantismo paulista se exprimiu de maneira especialmente intensa, bem como nas militâncias educacionais no âmbito da consolidação da Universidade de São Paulo (MACÊDO, 2020), logo

<sup>6</sup> Referência aos conceitos de *operação historiográfica* e *lugar de fala* gestados por Michel de Certeau. O autor postula que os escritos históricos são oriundos de uma instituição histórica, um lugar institucional de produção do saber, cuja filosofia institucional, igualmente, atravessaria o fazer historiográfico. No presente caso, os conceitos sofrem uma metamorfose, pelo fato de Júlio de Mesquita Filho ser um ensaísta com pretensões de análise histórica e não se vincular a uma instituição no sentido duro, porém a associação permanece útil para a compreensão (CERTEAU, 2000, p. 65-119).

depois do primeiro exílio de Mesquita Filho (1933). Durante esse segundo exílio, o nativismo é canalizado para a sua produção intelectual, misturando o dito pensamento racional e desejo. Nesse cruzamento, se dá a formulação de cosmovisão mítica, um positivismo nos trópicos que estava prenhe de intenções políticas – a enunciação de um nativismo.

### **Considerações finais**

Sérgio Buarque de Holanda escreveu que “quando estamos num país estrangeiro vemos nosso próprio país com mais interesse, reparamos na diferença, no choque. [...] do estrangeiro, vemos o Brasil de outra maneira” (MARTINS, 2009, p. 186). Foi do estrangeiro que Júlio de Mesquita Filho elaborou esse desenho heurístico do “corpo e da alma do Brasil” que emanava de referências regionalistas, mas que também buscava legitimação e aproximação com grandes narrativas que ungissem esses intelectuais como Universais, isto é, de um pensamento que ideologicamente busca amarrar o pensamento de tradição europeia e naturalista como a manifestação da ordem natural das coisas. Encontramos pistas dessa (in)compreensão dos indígenas como sujeitos sem cultura própria, que precisariam tomar uma de empréstimo, nos estudos de Eduardo Viveiros de Castro.

Júlio de Mesquita Filho narrou uma proto-história que naturaliza a violência dos bandeirantes. Na sua cosmovisão, existe aquilo que Viveiros de Castro chamou de narciso antropológico, ao qual ele defendeu fazer-se necessário uma descolonização do pensamento no seguinte sentido: não pressupor que o crivo ocidental de análise do mundo deva prevalecer como sendo a ferramenta heurística que promove verdades (CASTRO, 2018). Essa naturalização de um argumento civilizatório, que legitima a violência em nome do progresso, tem conexão não apenas com um compromisso com a modernidade ocidental e o seu relato teleológico, mas também com a negação do pensamento ameríndio, tornando-o invisível.

Os bandeirantes e os jesuítas são os elementos ativos da interpretação sociológica e ensaísta de Mesquita Filho. Eles são os representantes da civilização, cada qual ao seu modo. O “índio” é o barro a ser moldado, em estado de natureza, adjetivados como ausentes de cultura. A complexa concepção de pessoa que Viveiros de Castro mapeia entre os ameríndios

(CASTRO, 2002), inspirado no pensamento de Claude Lévi-Strauss, bem como de Deleuze e Guattari, é suficiente para solapar os meandros evolucionistas pelos quais o autor de *Ensaio Sul-Americano* se enveredou para defender a sua proto-história.

O perspectivismo ameríndio é justamente o contradiscurso possível aos postulados de Júlio. O multinaturalismo é um modo de pensamento e uma cosmologia, que faz frente ao modelo do naturalismo europeu, que então orientava o escrito de Mesquita Filho. A negação da parcela indígena da população brasileira evidencia uma tentativa de apagar os rastros de culturas remanescentes do contato, somando uma violência discursiva àquela que foi infligida nos corpos, pelos bandeirantes paulistas e as “entradas”. Essa violência tem muitas camadas, que vão de texto em contexto e se catapultam de século para século, possibilitando analogias fecundas como a seguinte: acolá, guerra justa, apresamento necessário à construção civilizacional; cá, invasão de terras indígenas, legitimação da grilagem de terra e inviabilização das políticas de demarcação de novas reservas para os povos originários.

#### Referências:

ALBUQUERQUE JUNIOR, D. M. de. Narrar vidas, sem pudor e sem pecado. **albuquerque: revista de história**, v. 12, n. 24, p. 12-23, 26 dez. 2020. Disponível em: <https://periodicos.ufms.br/index.php/AlbRHis/article/view/12157>>. Acesso em: 17 de jan. 2021.

ALIMONDA, Héctor & FERGUSON, Juan. “Imagens desertos y memoria nacional – as fotografias da campanha do exército argentino contra os índios, 1879”. In: **Anais eletrônicos do III Encontro da Anphlac**. São Paulo, 1998.

CASTRO, Eduardo Viveiros de. **Metafísicas Canibais**: elementos para uma antropologia pós-estrutural. São Paulo: UBU Editora, n-1 edições, 2018.

\_\_\_\_\_. **A inconstância da alma selvagem, e outros ensaios de antropologia**. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

CERTEAU, Michel de. A operação historiográfica. In: \_\_\_\_\_. **A escrita da história**. Tradução: Maria de Lourdes Menezes. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000.

CHAUI, Marilena; ROCHA, André (Org.). **Manifestações ideológicas do autoritarismo brasileiro**. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.

CONRAD, Sebastian. **O que é a história global**. Lisboa: Edições 70, 2019.

FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso**: aula inaugural no Collège de France, proferida em 2 de dezembro de 1970. Tradução: Laura Fraga de Almeida Sampaio. São Paulo: Loyola, 1996.

FREYRE, Gilberto. **Casa-grande & senzala**: formação da família sob o regime da economia patriarcal. São Paulo: Global, 2006.

HOBSBAWM, Eric J. Os intelectuais: papel, função e paradoxo. In: \_\_\_\_\_ . **Tempos fraturados**: Cultura e sociedade no século XX. Tradução Berilo Vargas. 1ª Ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

\_\_\_\_\_. O Caubói americano: um mito internacional? In: \_\_\_\_\_. **Tempos fraturados**: Cultura e sociedade no século XX. Tradução Berilo Vargas. 1ª Ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

MACÊDO, Francisco Adriano Leal. Janela sobre a metrópole órfica: Júlio de Mesquita Filho e a cidade-mundo que habitou. **Vozes, Pretérito & Devir**, Ano VII, v. XI, n. I, p. 208-228, 25 maio 2020.

\_\_\_\_\_.; BRITO, F. L. C. B. A ideologia da cultura brasileira nas universidades. **albuquerque: revista de história**, v. 12, n. 24, p. 198-212, 26 dez. 2020.

MARTINS, Renato. (Org.). **Sérgio Buarque de Holanda (Encontros)**. Rio de Janeiro: Beco do Azougue, 2009.

MARTIUS, Karl Friedrich Philipp Von. **Como se deve escrever a história do Brasil**. Revista do IHGB. Rio de Janeiro 6 (24): 389-411. 1845.

MESQUITA FILHO, Júlio. **Ensaio Sul-Americanos**. São Paulo: Livraria Martins Editora, 1946.

\_\_\_\_\_. Índios, jesuítas e Bandeirantes. In: \_\_\_\_\_. **Ensaio Sul-Americanos**. São Paulo: Livraria Martins Fontes Editora, 1946.

\_\_\_\_\_. O Brasil e a Revolução Industrial da Inglaterra. In: \_\_\_\_\_. **Ensaio Sul-Americanos**. São Paulo: Livraria Martins Fontes Editora, 1946.

RIBEIRO, Darcy. **O povo brasileiro**: a formação e o sentido do Brasil. São Paulo: companhia das letras, 2006.

SALONE, Roberto. **Irredutivelmente liberal**: Política e cultura na trajetória de Júlio de Mesquita Filho. São Paulo: Albatroz Editora, 2009.



---

ARTIGOS – ARTICLES

---

Suplicy de Lacerda e Vieira Netto:  
dois modelos de intervenção intelectual (Paraná, 1940-1970)

Regis Clemente da Costa<sup>1</sup>

Universidade Federal da Fronteira Sul  
[rclementecosta@yahoo.com.br](mailto:rclementecosta@yahoo.com.br)

Eliezer Felix de Souza<sup>2</sup>

Universidade Estadual de Ponta Grossa  
[eliezer.felix@hotmail.com](mailto:eliezer.felix@hotmail.com)

Névio de Campos<sup>3</sup>

Universidade Estadual de Ponta Grossa  
[ndoutorado@yahoo.com.br](mailto:ndoutorado@yahoo.com.br)

Como citar este artigo: COSTA R. C., SOUZA, E. F. CAMPOS, N. “Suplicy de Lacerda e Vieira Netto: dois modelos de intervenção intelectual (Paraná, 1940-1970)”, *Intelligere, Revista de História Intelectual*, nº14, pp. 84-105. 2022. Disponível em <<http://revistas.usp.br/revistaintelligere>>. Acesso em dd/mm/aaaa-

**Resumo:** Este artigo discute a intervenção política de Suplicy de Lacerda e Vieira Netto, no contexto paranaense entre as décadas de 1940 e 1970. Apoiase em fontes históricas e nos conceitos de intelectual guardião da ordem moralizador ou de instituição e intelectual orgânico para problematizar os modos de atuação política dessas desses dois professores da Universidade Federal do Paraná. Assim, de um lado pode-se dizer que Suplicy de Lacerda personifica o modelo de intelectual que defende a universidade em nome de valores que ele considerava de ordem suprema (nação), cujo resultado foi a submissão dos interesses acadêmicos à lógica do campo político. De outro que Vieira Netto simboliza o intelectual orgânico, cuja preocupação é mostrar que conhecimento e interesse social são indissociáveis, evidenciando uma crítica à

1 Regis Clemente da Costa é Professor Adjunto na Universidade Federal da Fronteira Sul, campus Laranjeiras do Sul, PR. Doutor em Educação pela Universidade Estadual de Ponta Grossa (UEPG). Pesquisador do Grupo de Pesquisa História, intelectuais e educação no Brasil e no contexto internacional (GEPHIED).

2 Eliezer Felix de Souza é agente da carreira técnica Universitária da Universidade Estadual de Ponta Grossa. Doutor em Educação e graduado em História pela mesma instituição. Pesquisador do Grupo de Pesquisa História, intelectuais e educação no Brasil e no contexto internacional (GEPHIED).

3 Névio de Campos é pós-doutor em Sociologia dos Intelectuais pela *École des Hautes Etudes en Sciences Sociales* (EHESS). Pós-doutor em História Intelectual pela Universidade Federal do Paraná (UFPR). Doutor e Mestre em Educação pela UFPR. Professor no Programa de Pós-Graduação em Educação da UEPG. Pesquisador Produtividade CNPq 2. Líder do Grupo de Pesquisa História, intelectuais e educação no Brasil e no contexto internacional (GEPHIED).

ideia de existência de neutralidade dos valores e a dessacralização da autorrepresentação do intelectual guardião da ordem moralizador.

**Palavras-chave:** Suplicy de Lacerda. Vieira Netto. Intelectual guardião da ordem moralizador. Intelectual orgânico.

*Suplicy de Lacerda and Vieira Netto: two models of intellectual intervention (Paraná, 1940-1970)*

**Abstract:** This article discusses the political intervention of Suplicy de Lacerda and Vieira Netto, in the context experienced in the state of Paraná between 1940 and 1970. Based on several historical sources and on the concepts of intellectual as a guardian of the moralizing order or the institution and of organic intellectual, it questions the types of political action exercised by these two personalities that belonged to the Federal University of Paraná staff. Thus, on the one hand, one can say that Suplicy de Lacerda embodied the model of intellectual that defended the university in favor of values that he considered of utmost importance (nation), whose result was a submission of the academic interests to the logic of the political field. On the other hand, Vieira Netto symbolized the organic intellectual, whose concern was to show that knowledge and social interest are inseparable, evidencing some criticism to the existence of neutral values and the desacralization of the moralizer intellectual self-representation as the guardian of the order.

**Keywords:** Suplicy de Lacerda. Vieira Netto. intellectual guardian of the moralizing order. organic intellectual.

### Introdução

Este artigo inscreve-se na História Intelectual com interface com a Sociologia dos Intelectuais, pois usa dois modelos de intervenção intelectual para analisar as posições de dois professores da Universidade Federal do Paraná (UFPR) - José Rodrigues Vieira Netto (1912-1973) e Flávio Suplicy de Lacerda (1903-1983) -, no período circunscrito entre os anos de 1940 e 1970.

Em razão desse recorte, tomamos o conceito de campo intelectual como hipótese, pois:

[...] permite tomar por objeto a tensão entre estas duas definições, política e profissional. Situado na intersecção do campo político e dos campos de produção cultural específicos, o campo intelectual participa do campo de produção ideológica, “universo relativamente autônomo, onde se elaboram, na concorrência e no conflito, os instrumentos de pensamento do mundo social objetivamente disponíveis em um dado momento do tempo e

onde se define, ao mesmo tempo, o campo do pensável politicamente ou, se preferirmos, a problemática legítima”, como o define Pierre Bourdieu. (SAPIRO, 2012, p. 22).

As posições dessas duas personagens são discutidas a partir de dois modelos de intervenção dos intelectuais. De um lado, Suplicy é discutido por meio do intelectual “guardião da ordem moralizador” e/ou “intelectual de instituição ou organização política” (SAPIRO, 2012). Esse modelo é identificado no Caso Dreyfus, pois “é contra a autonomização da função crítica na sociedade que aqueles que chamaremos aqui de guardiões da ordem moralizadores se posicionaram durante o Caso Dreyfus, defendendo a “Razão de Estado” e as instituições como o Exército”. Nesse sentido, destaca Sapiro (2012, p. 35), “a atividade intelectual é para eles um instrumento de manutenção e de reprodução da ordem social, ela deve estar subordinada ao interesse nacional e ao das classes dominantes”. De outro lado, Vieira Netto é pensado dentro da acepção de intelectual orgânico, isto é, aquele que “[...] têm na sociedade a função de intelectuais” (GRAMSCI, 2001, p. 18). Na interpretação de Gramsci (2001, p. 53), “o modo de ser do novo intelectual não pode ser mais consistir na eloquência, motor exterior e momentâneo dos afetos e das paixões, mas numa inserção ativa na vida prática, como construtor, organizador, ‘persuasor permanente’”.

É fundamental dizer que esta análise está associada ao conjunto de estudos que trata da história intelectual no Paraná, em especial, entre aqueles que privilegiam abordagens dos intelectuais e da educação. De modo mais preciso, estabelece-se interlocução com autores que tratam da história da UFPR e dessas duas personagens paranaenses, principalmente com Campos (2013; 2008), Souza, (2016), Souza e Campos (2017), Campos e Souza (2018a; 2018b; 2018c; 2019), Costa (2018). Ademais, dialoga-se com um conjunto de textos que sintetizam inúmeras pesquisas, especialmente as coletâneas organizadas por Vieira, Bontempi Jr e Osinski (2019), Vieira, Strang e Osinski (2015); Lopes e Oliveira (2012); Oliveira e Szwako (2009); Vieira (2007). Além disso, é importante assinalar que essas pesquisas, especialmente Campos (2008), Souza (2016) e Costa (2018), em suas revisões de literatura, indicam

parcela significativa da produção acadêmica existente no âmbito da história intelectual<sup>4</sup>.

Desse modo, esta narrativa ganha maior relevo por tratar de um momento crítico da história brasileira, isto é, do contexto da ditadura militar, quando esses dois professores integravam posições opostas. Nesses momentos, a autonomia intelectual tende a desaparecer ou a se reduzir. Conforme salienta Gisèle Sapiro (2019, p. 21, tradução nossa), “ela é menor, por exemplo, nos regimes autoritários ou nas situações de crises, onde as clivagens internas são determinadas pela relação ao poder”. Suplicy era o Reitor da UFPR e logo após a implantação do regime militar assumiu o Ministério da Educação e Cultura do governo de Castello Branco. Vieira Netto, tão cedo os órgãos do Estado autoritário formalizaram seus aparatos repressores, foi perseguido, processado e aposentado compulsoriamente. Dessa forma, a partir desses casos, esperamos produzir uma leitura capaz de explicitar as clivagens da história da UFPR e do campo intelectual paranaense.

### **Suplicy de Lacerda, um intelectual da ordem moralizador**

Em 1903, Flávio Suplicy de Lacerda nascia na Lapa, no Paraná, vindo a falecer em Curitiba, em 1983. A origem social dessa personagem estava ligada aos grupos que detinham propriedades rurais, conforme Campos (2013). Na longa trajetória de Suplicy (CAMPOS, 2013; 2008; SOUZA, 2016), as representações sobre essa personagem são variadas e controversas. A imprensa não deixou de apontar o seu lado polêmico como podemos observar no jornal *Estado do Paraná*:

Morreu ontem, em Curitiba, aos 80 anos, uma das figuras mais polêmicas da atualidade paranaense e brasileira: o ex-ministro da Educação e ex-reitor Flávio Suplicy de Lacerda. Idealizador do decreto de lei 477, que previa penas severas a estudantes com atuação política (em vigor até 1979), Suplicy foi também o homem mais importante para a Universidade Federal do Paraná, depois de seus fundadores. Praticamente 90% do que existe na Federal resultou de seu trabalho. (ESTADO DO PARANÁ, 2 jul. 1983).

4 Dialoga, também, com as pesquisas de História Intelectual e Sociologia dos Intelectuais que retratam os contextos gerais do Brasil, entre os quais destacamos Pécaut (1990), Mota (1994), Bomeny (1994), Gomes (1996), Vilhena (1997), Miceli (2001), Bastos; Ridenti; Rolland (2003), Ridenti; Bastos; Rolland (2006), Rezende de Carvalho (2007).

O lado polêmico refere-se à sua atuação ostensiva ao combater os movimentos sociais. Apesar disso, na representação produzida pela imprensa paranaense, prevaleceu uma visão positiva a respeito da trajetória dessa personagem (SOUZA, 2016). É importante assinalar que suas relações controversas com o movimento estudantil e com as ideias marxistas, datavam de período anterior a sua chegada ao Ministério da Educação (CAMPOS; SOUZA, 2018c).

Em 1949, uma das primeiras ações do novo reitor foi lançar a campanha pela federalização da Universidade do Paraná. Essa campanha, lançada por Flávio Suplicy, ganhou a opinião pública por meio do apoio da imprensa e uniu as forças políticas do Estado em torno dessa causa<sup>5</sup>. A *Gazeta do Povo* encerrou a campanha com discurso de Flávio Suplicy:

Durante a sessão da Assembleia Universitária realizada em 19 de dezembro do ano passado, conclamávamos a gente do Paraná a cerrar fileiras com a sua Universidade para a batalha da federalização que iríamos travar. Convocamos, então, para ela, os melhores esforços do Governo Estadual, das nossas associações científicas e culturais, da certeza de que de pronto estariam ao nosso lado. [...] A campanha iniciada no dia do Paraná foi a de maior vulto já verificada no Estado, e nela se empenharam, em poucos dias, todos os órgãos da opinião pública, as associações, as bancadas legislativas, os professores, o povo, o Governo, numa estupenda unanimidade de pensamento e de ação, provando que a Universidade, havia de fato, chegado com excelsas glórias ao final de sua primeira fase, que constitui a mais vigorosa afirmação da iniciativa particular do Brasil e que podia reclamar dos poderes públicos federais o direito, que tínhamos e indiscutível, de continuarmos o caminho traçado do nosso devotamento ao Ensino Superior no Brasil. Não fomos bater a porta do Governo Federal como pedintes, em como pretendentes a uma carga a mais nos orçamentos da União. Fomos, num estilo novo de discutir problemas nacionais, expor a nossa real situação, levando, como credenciais 38 anos de devotamento, de sacrifícios, como um lastro ponderável de tradições de cultura, e com um brilhante patrimônio moral, intelectual e material, que nós fizemos sem o auxílio de ninguém, e foi isso que o Governo Federal compreendeu, de imediato, estando na Presidência da República o General Eurico Gaspar Dutra, hoje membro dessa Assembleia, o Ministro da Educação e insigne professor Clemente Mariani, que deixou marcada naquela pasta o sinal profundo da sua cultura e do seu patriotismo e que hoje inscreve, com o Governador Moyses Lupion, que presidiu a comissão paranaense pela Federalização, entre os beneméritos da Universidade do Paraná, ao lado do professor Brasil Pinheiro Machado, que foi o mais forte estilo da reestruturação. (GAZETA DO POVO, 22 dez. 1950).

5 A imprensa paranaense cobriu a campanha pela federalização da Universidade, desde o início até o final, conforme bem demonstram as produções de Eliezer de Souza (2016), Névio de Campos (2008), Eliezer de Souza e Névio de Campos (2017), e Névio de Campos e Eliezer de Souza (2018a; 2018b; 2018c).

Depois da federalização (1950) e com um capital político e simbólico mais significativo, a intervenção de Flávio Suplicy no campo político continuou no sentido de busca pela modernização e expansão da Universidade do Paraná. Isso já pode ser observada no discurso que ele fez no ato de comemoração da federalização da Universidade:

O Paraná entrou para a sua velha Universidade e está ela hoje no início de uma nova vida, pronta para ser o centro de onde se irradia e de onde preside a cultura do seu povo. Não nos vamos transformar como muito hão de pensar, em mais uma enorme e onerosa repartição pública. [...] **Numa Universidade moderna, e é isso que desejamos ser, não há atmosfera para desalentos ou acomodações confortantes**, porque ela vive essencialmente na dinâmica da sociedade que ela orienta, e que força a viver com intensidade. (GAZETA DO POVO, 22 dez. 1950, grifo nosso).

Nessa fala, o tom de modernidade explicitado por Suplicy se volta pelo crescimento da infraestrutura da Universidade. No período em que foi reitor, Flávio Suplicy notabilizou-se pela expansão que a Universidade conquistou, seja pela incorporação das Faculdades, seja pelas homenagens a políticos que lhes possibilitaram manter domínio da administração por longo tempo. Nessa “nova” luta pela expansão estrutural e acadêmica, a característica comum da gestão Suplicy é uma constante aproximação com o campo político paranaense e brasileiro. Dessa relação com o campo político, Flávio Suplicy conquistou apoio para ampliação da Universidade. Em suas sucessivas gestões, a ampliação da infraestrutura da universidade foi objeto de sua contínua consideração, como pode ser observado no discurso proferido na Assembleia Universitária de 19 de dezembro de 1971:

Quando em junho de 1949, iniciei minha jornada na administração desta Universidade, pensei: ‘Uma caminhada, por maior que seja, é iniciada com um simples passo’ e percebi que ‘todas as coisas difíceis têm a sua origem naquilo que é fácil’. Olhei, então, o passado e a tradição da nossa Universidade e compreendi que “jamais haveriam as grandes coisas se não as pequenas”. Mas me apercebi também, naquele longínquo 1949, que sem fé jamais poderíamos ter ou encontrar qualquer apoio. [...] Eleito pela 6ª vez em 1967, volvo-me ao passado e vejo uma federalização obtida no 04 de dezembro de 1950, depois de tanta luta, mas, também de tanto apoio, inclusive do então governador Moyses Lupion; vejo a reforma do prédio central, com a construção de mais duas alas, abrigando, nesse conjunto a Faculdade de Medicina, de Direito, Engenharia, Odontologia e Farmácia; vejo a construção da Policlínica Dr. Garcez do Nascimento e do Núcleo profilático professor Pereira Filho; vejo a construção do conjunto de prédios para a reitoria, auditório,

Faculdade de Ciências Econômicas e Faculdade de Filosofia; Vejo a construção do Cento Politécnico, para o ensino tecnológico, reunindo os cursos da Faculdade de Engenharia – engenheiro civil, mecânico, com as usinas piloto, Institutos de pesquisas, laboratórios, centros de estudos, computador eletrônico, centro de microscopia eletrônico, edifício da Administração, Biblioteca, pavilhão de provas, etc. Vejo a casa do estudante universitária, e o anexo da reitoria; vejo a incorporação da Escola de Agronomia e Veterinária e a construção de novos prédios para sua ampliação, entre eles, o centro de treinamento e o Hospital veterinário; vejo a incorporação da Escola de Química e da Escola Nacional de Florestas; vejo hospital-escola, colaboração efetiva do então Governador Bento Munhoz da Rocha Neto, marco divisor da medicina no Paraná: antes e depois do Hospital de clínicas e já volto os olhos para o futuro, vendo um novo prédio para a Faculdade de Medicina; vejo também, no campo da difusão cultural e da extensão universitária, a Orquestra Sinfônica e o Coral, os cursos de verão e as nossas Universidades volantes; e neste instante quando finda a minha vida de administrador da Universidade Federal do Paraná, sentindo tudo isto, vendo todo este passado, quero crer que correspondo aos anseios daqueles que me elegeram em 50, 52, 55, 58, 61 e 67. (LACERDA, 1971, p. 29- 30).

A expressão “Nova Era” representava, naquele momento, sentido de comando no vocabulário de Flávio Suplicy. Essa faceta de Suplicy, envolvido com partido político, pode ser aproximada do conceito de intelectual institucional ou de organização política, o qual teria “[...] como tarefa principal ilustrar e defender a doutrina e/ou a linha ideológica da instância à qual escolheram aderir” (SAPIRO, 2012, p. 39). Além disso, as representações sobre a expansão da UFPR indicam que Suplicy usava a sua formação em engenharia para fundamentar suas ideias e ações, sentido que pode ser aproximado do conceito de intelectual *expert*, isto é, do especialista que se difundiu, fortemente, na segunda metade do século XX, mas que, desde o XIX, se fazia presente no mundo social, especialmente a partir das figuras do bacharel em direito, do médico e do engenheiro (CUNHA FILHO, 1998).

Todavia, o aspecto da trajetória de Flávio Suplicy que permite intensa aproximação com o conceito de intelectual “guardião da ordem moralizador” está relacionado à sua investida contra o que considerava o grande inimigo, aquele que se encarnava nas mais diversas formas de manifestações culturais: o comunismo<sup>6</sup>. Na Conferência intitulada *Problemática da Universidade*, proferida no Ceará no ano de 1963, ele dividiu sua fala em dois problemas

<sup>6</sup> A relação de hostilidade contra os estudantes e o ideário socialista/comunista já estava presente na trajetória de Suplicy antes da ditadura militar, conforme explicitam os artigos de Névio de Campos e Eliezer de Souza (2018b; 2018c; 2019).

principais: a massificação e a infiltração do pensamento totalitário de orientação comunista. Em relação ao comunismo ele destacou que:

Nós, homens do mundo cristão temos uma culpa a resgatar... O Comunismo em especial, e o totalitarismo em geral... é a tirania exercida por uma superburocracia, que explora e deprime a massa, em nome da própria massa... A escola então como elemento dinâmico, não pode permanecer indiferente, paralisada pela pressão de um mormaço ameaçador, que por toda a parte se manifesta e que todos sentimos... Temos presenciado perplexos, movimentos sociais estudantis, que são agitações de massa, capazes de destruir a própria Universidade. (LACERDA, 1963, p. 11).

No discurso de posse ao Ministério da Educação, Flávio Suplicy voltou a falar “[...] dos perigos porque passaram as universidades brasileiras” (LACERDA, 1964, s. p.). Para ele, os perigos ainda continuavam, e os comunistas tinham consciência de que sua revolução se faria pela “[...] massificação do estudante e a omissão do professor, um desleixo e um crime” (LACERDA, 1964, s. p.). No entendimento de Suplicy, a formação da juventude dá-se pelas colunas dos jornais e tribunas, sendo, portanto, “[...] conhecimento universitário estrangeiro, por eles mal digeridos” (LACERDA, 1964, s. p.). Para resguardar-se desse “perigo”, Flávio Suplicy informou que já se iniciava uma ação de regulamentação dos órgãos de representação estudantil, já encaminhada ao Congresso. Essa normatização, conforme anunciou “[...] visa dar estrutura e garantir dignidade permanente à vida do estudante como tal” porque para ele “[...] a revolução comunista só poderá partir da Universidade inorgânica” (LACERDA, 1964, s. p.). A chamada lei Suplicy foi sancionada pelo Governo Federal e dispôs sobre os órgãos de representação dos estudantes. A intenção foi silenciar o ambiente universitário, mantendo entidades estudantis controladas pela burocracia universitária. Essa intervenção de Suplicy contra os perigos ideológicos refletia em todo o país nos manifestos estudantis e teve implicações na Universidade do Paraná, conforme explicitam Campos e Souza (2018b).

A atuação pública dos intelectuais ganhou forte reverberação no caso Dreyfus. Michel Winock (2000), assim como Pascal Ory e Jean-François Sirinelli (2002) observam o caso Dreyfus e analisam como os intelectuais se posicionaram na defesa da inocência do capitão ou aqueles que sobrepuseram à inocência em nome do Estado. De um lado estava Émile Zola, que atuava em

defesa da inocência de Dreyfus; de outro Maurice Barrés, antidreyfusitas. Interessante notar que os dois pertenciam à elite intelectual francesa e ambos não tinham afinidade com a esquerda, sendo que os socialistas e os partidos de esquerda, com raras exceções, não assinaram o manifesto de apoio à revisão do processo contra Dreyfus por considerarem Zola integrante das facções rivais burguesas. É em torno de Zola que reuniu-se um grupo considerável de intelectuais que descobre que Dreyfus foi preso injustamente. Porém, os nacionalistas exaltados, a exemplo de Maurice Barrés, não aceitaram essa condição, uma vez que colocavam a soberania do exército maior em detrimento das liberdades individuais. Depois de uma longa batalha, Dreyfus foi inocentado e sua reabilitação no exército francês aconteceu, em 1906.

Na França, depois do caso Dreyfus, Sartre representou a figura do intelectual engajado.

Gisèle Sapiro (2012) define oito modelos de intervenção política, tomando a França do final do século XIX e do século XX como exemplo. Dos vários modelos apresentados, exploramos a noção de intelectual como guardião da ordem.

No mais das vezes, estes “notáveis” retiram sua autoridade de sua proximidade com as frações da classe dominante que compõem seu público e das instituições através das quais controlam o campo de produção cultural, como a Academia Francesa. [...] Frequentando as reuniões oficiais e mundanas, assim como os círculos de poder, eles frequentemente se engajam como “conselheiros do príncipe”, isso quando não exercem diretamente o poder como ministros ou diplomatas, ou ainda através da patronagem, como membros do comitê de honra de um partido, de uma associação ou de uma instituição de caridade – forma prática que corresponde à sua postura moralizadora -, aos quais levam sua caução institucional. (SAPIRO, 2012, p. 35).

É possível dizer que Flávio Suplicy expressa a noção de intelectual vigilante aos padrões morais do cristianismo e dos valores nacionalistas defendidos pela ditadura militar, em que, em particular, os agentes associados ao ideário comunista deveriam ser repelidos por estarem ligado a “importações desmoralizadas” (LACERDA, 1963, p. 22). Entre outros fatores, o caráter vigilante da elite residia, sobretudo, na defesa da própria elite, uma vez que para ele “[...] os professores universitários deviam ser como clérigos secularizados, representantes abnegados dos valores supremos, missionários da verdade e representantes da ciência para os quais a Universidade seria o ideal

refúgio” (LACERDA, 1963, p. 22). O efeito dessa definição do que se esperava do professor universitário foi razão suficiente para usar as leis da ditadura militar para aposentadoria compulsória de Vieira Netto, então colega de Suplicy na UFPR, cuja discussão será feita no item seguinte.

### **Vieira Netto, um intelectual orgânico**

José Rodrigues Vieira Netto nasceu na cidade de Rio Negro, Paraná, no dia 15 de dezembro de 1912 e faleceu no dia 05 de maio de 1973<sup>7</sup>. Era filho de Ulysses Falcão Vieira e Carmen Alvarez. Seu pai foi advogado, deputado estadual, professor na Universidade do Paraná, fundador da Academia Paranaense de Letras, participou da fundação do Instituto dos Advogados do Paraná, atuou como diretor e proprietário do Diário da Tarde (jornal criado em 1899, em Curitiba).

De acordo com Regis Clemente da Costa (2018, p. 60), “a herança familiar de Vieira Netto possibilita afirmar que ele estava vinculado à classe dominante. As evidências envolvendo a família indicam a ligação ao comércio, à carreira militar, ao campo jurídico, à política e à docência no ensino superior”. Em princípio, essa personagem percorreu um caminho típico dos filhos dos estratos sociais dos grupos dominantes do Brasil e do Paraná, como bem evidenciam as obras de Sergio Miceli (2001) e Ricardo Costa de Oliveira (2001). Miceli trata da relação entre intelectuais e classe dirigente no Brasil e Oliveira reconstitui as redes de relações da classe dominante no Paraná. Logo, a primeira parte da trajetória de Vieira Netto reafirma as teses desses dois sociólogos, pois conforme Regis da Costa (2018, p. 61):

[...] a posição de Vieira Netto, além de reforçar a ligação à classe dominante, corrobora para a compreensão de sua formação cultural e a repetição da estratégia utilizada por seus avós na formação oferecida no seio da família, que, na perspectiva de Bourdieu, insere-se na reprodução cultural e na formação do capital cultural, em vista do capital social e das relações sociais.

Além disso, no âmbito do capital cultural, merece destaque a continuidade de Vieira Netto na área das ciências jurídicas, ocupação de seu pai e de grande parcela dos filhos das famílias que compunham as frações dos grupos dominantes no Brasil. Ele concluiu o curso em 1932, passando a

<sup>7</sup> Para acessar informações detalhadas da trajetória de Vieira Netto consultar Regis Clemente da Costa (2018).

ocupar espaços de prestígio, como promotor, professor, advogado e presidente do Instituto dos Advogados do Paraná e da Ordem dos Advogados do Paraná.

No entanto, esse percurso comum entre os filhos das famílias de proprietários foi interrompido por Vieira Netto. Dessa maneira, fez um itinerário atípico aos filhos das elites culturais, políticas e econômicas do Paraná. De acordo com Clemente da Costa, não é possível precisar o momento específico dessa guinada, entretanto, ele afirma que os dados da Delegacia de Ordem Política e Social do Estado do Paraná (DOPS-PR) registram que “[...] a ligação de Vieira Netto com os comunistas, data de 23 de agosto de 1944” (COSTA, 2018, p. 65)<sup>8</sup>. Na interpretação de Clemente da Costa (2018, p. 130):

O vínculo de Vieira Netto com o PCB acontece no contexto da conquista da legalidade do Partido, da sua expansão e fortalecimento, que desencadeará, em 1945, na sua filiação perante o TRE. Legalmente, a filiação dos comunistas se deu após a autorização do registro partidário, no entanto, a militância de Vieira Netto no Partido já era seguida de perto pela Polícia Política, desde o ano 1944, como se pode notar nos registros feitos pelos Agentes da DOPS-PR, em 23 de agosto de 1944.

Destarte, é possível dizer que, a partir de 1945, Vieira Netto integra o grupo comunista do Paraná. Nesse longo processo que somente se encerra com a sua morte, em 1973, essa personagem teve presença marcante no legislativo do Paraná, ao ser eleito deputado em 1946, assumindo no ano seguinte, embora tenha seu mandato cassado, oficialmente, em janeiro de 1948 por conta de o PCB ter sido repostado na ilegalidade, em maio de 1947. Entretanto, sua intervenção política esteve demarcada por outras tantas frentes, como explicita Regis da Costa (2018). Desse conjunto de ações e implicações do envolvimento de Vieira Netto com os grupos e com o ideário socialista/comunista, a nossa pretensão é enfatizar o contexto de sua presença na UFPR, logo, suas relações com as forças que estavam sob a fiança de Suplicy de Lacerda.

A presença de Vieira Netto na UFPR expressa simbolicamente o que representou a confrontação de Suplicy aos movimentos estudantis e ao próprio corpo docente. De acordo com Costa (2018, p. 12), “no ano de 1957, Vieira Netto foi aprovado em concurso para a Faculdade de Direito da Universidade

<sup>8</sup> Há grande número de produção que trata dos intelectuais ligados ao PCB. Em razão da limitação de espaço, neste artigo, sugerimos consultar a tese de Régis Clemente da Costa (2018).

do Paraná, como Docente Livre e, posteriormente, como professor Catedrático de Direito Civil”. Como se pode observar, ao ingressar como docente, sua relação com os comunistas tinha mais de uma década. Todavia, foi no início da ditadura militar que “sua atuação de professor ganhou reverberação por ocasião do processo que desencadeou sua aposentadoria compulsória, no ano de 1964” (COSTA, 2018, p. 12).

Antes da ditadura militar é possível notar sua inserção nos movimentos envolvendo a defesa da educação, em particular no contexto da greve de 1/3. O debate acerca do 1/3 estava relacionado ao que dispunha as legislações do início dos anos de 1960. A Lei 4.024 de 20 de dezembro de 1961, em seu artigo 78 definia que os estudantes teriam direito à participação, com direito a voto, nos conselhos universitários, nas congregações e nos departamentos. No início do ano seguinte, os estudantes se mobilizaram e intensificaram as lutas visando regulamentar a participação nos órgãos deliberativos das universidades. Em maio de 1962, os estudantes se reuniram no Maranhão e definiram o prazo até 1º de junho para adequação dos regulamentos universitários. Em razão do não cumprimento, a UNE decretou greve, seguida pelas organizações estudantis estaduais, a exemplo da União Paranaense dos Estudantes<sup>9</sup>. Na UFPR, a julgar pela reunião do Conselho Universitário, havia uma atmosfera favorável à greve, pois Flávio Suplicy de Lacerda “historiou as crises existentes na Escola de Química, Faculdades de Odontologia e Medicina, dizendo que as reivindicações estudantis estavam sendo encaminhadas no sentido de obter uma boa solução” (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ, Ata..., 23 maio 1962). Contudo, advertia o reitor que “o Conselho Diretor da UPE havia decretado greve geral para obtenção de um terço de representação nos Conselhos e Congregação da Universidade”. Depois disso, Suplicy sublinhou que o Fórum dos Reitores, “reunido em Brasília, havia resolvido que as reformas seriam efetuadas através de consulta coletiva” (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ, Ata..., 23 maio 1962).

Conforme relatório do IPM, comandado pelo Capitão Haroldo Souto Carvalho, datado de 13 de outubro de 1964 (BRASIL NUNCA MAIS

<sup>9</sup> A ideia não é discutir a greve de 1/3, mas indicar que Vieira Netto estava em frente distinta da cúpula da UFPR, em especial das trincheiras defendidas por Suplicy de Lacerda.

DIGITAL, 390, p. 889), Suplicy convocou uma Assembleia Universitária a fim de consultar a comunidade sobre a questão do 1/3.

[...] para não deixar a mínima dúvida de que toda a Universidade do Paraná pensava uníssono, o Reitor convocou a Assembleia Universitária, com a presença de 600 professores, expondo o ponto de vista defendido e a decisão conquistada. Nessa Assembleia, somente dois professores se manifestaram em contrário, defendendo o “direito” dos estudantes: JOSÉ RODRIGUES VIEIRA NETTO e AMÍLCAR GIGANTE. (BRASIL NUNCA MAIS DIGITAL 390, p. 874)<sup>10</sup>.

O período, posterior ao regime militar, foi difícil para Vieira Netto, pois sua aposentadoria compulsória da UFPR estava acompanhada de cassação de seus direitos políticos, de perseguição e de prisão. Conforme Costa (2018), após o golpe militar, essa personagem ficou foragida de abril a julho, pois havia informações de que estava em curso uma trama para matá-lo. Em 13 de julho de 1964, ele se apresentou perante o Major Waldemar Bianco, presidente do Inquérito Policial Militar e foi preso imediatamente. Mesmo após ser posto em liberdade não conseguiu retornar às suas atividades docentes.

Em reunião do dia 06 de outubro de 1964, o Conselho Universitário aprovou o processo nº 20920, por meio do qual Vieira Netto pedia contagem de tempo para fins de aposentadoria. Conforme registro, “resolveu por unanimidade mandar contar o tempo de 521 dias de serviço público prestados ao Estado do Paraná, como Promotor Público na Comarca de São José dos Pinhais, no período compreendido entre 25/10/1930 e 28/03/1932” (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ, Ata..., 06 out. 1964). Observe-se, entretanto, que por meio de decreto assinado pelo Marechal Castello Branco e pelo Ministro da Educação da Ditadura (Flávio Suplicy), datado de 21 de setembro de 1964, após investigações sumárias, Vieira Netto foi aposentado compulsoriamente.

O Presidente da República, tendo em vista as conclusões das Investigações Sumárias de que trata o § 1º do artigo 7º do Ato Institucional e de conformidade com os pareceres emitidos no processo nº 231.418, de 1964, do Ministério da Educação e Cultura, resolve APOSENTAR JOSÉ RODRIGUES VIEIRA NETTO, no cargo de Professor Catedrático, Código EC-501, de Direito Civil (3ª Cadeira) da Faculdade de Direito da Universidade do Paraná, do Quadro de Pessoal – Parte Permanente do Ministério da Educação e Cultura. (BRASIL,

10 A boa relação de Vieira Netto contrastava à forma hostil como a direção da UFPR tratava os estudantes, conforme documentam Campos e Souza (2018b; 2018c).

1967, p. 78).

Antes de sua aposentadoria, a posição de Vieira Netto estava em frente de batalha distinta das trincheiras da cúpula da UFPR. Em 1960, ao ser escolhido paraninfo de formaturas de turmas do Curso de Direito da UFPR, fazia crítica social a partir do marxismo, conforme indica Regis da Costa (2018, p. 103-104),

No discurso proferido, Vieira Netto teceu críticas ao sistema dominante, à história contada e ensinada a partir da classe dominante, aos filósofos que justificam, repetem e ensinam que a ordem dominante prevaleceu e prevalecerá. Aborda, também, as artimanhas utilizadas em torno do exercício do poder, para ludibriar o povo, dando-lhes a falsa sensação de poder, na intenção de manter o domínio e a dominação, com a contribuição da história que não foi contada, devido à perspectiva do vencedor ter prevalecido.

Em 1964, novamente, ele foi escolhido para ser paraninfo. Apesar disso, foi impedido de fazer seu discurso. Houve inúmeras discussões no Conselho Universitário da UFPR para tratar disso, pois a indicação de Vieira Netto causou uma grande preocupação entre os intelectuais “guardiões da ordem”. A deliberação foi por inexistência de paraninfo e por formatura conjunta de todos os cursos, o que implicou em resistência dos estudantes que defendiam sessões específicas por cursos. Por meio do processo 19.203, a Comissão de Formatura da Faculdade de Direito apresentou recurso a fim de garantir a participação de Vieira Netto à cerimônia de formatura. O Conselho Universitário deliberou que a Congregação da Faculdade de Direito deveria se pronunciar sobre tal processo. No entanto, na mesma sessão, por meio de proposição do conselheiro e professor Laertes Munhoz, a definição final do órgão máximo da UFPR foi mais contundente:

Não podem ser de qualquer forma homenageados, nas próximas coleções de grau da Universidade do Paraná, inclusive como paraninfos, as pessoas que sofreram qualquer penalidade decorrente do Ato Institucional. A proibição abrange por igual os alunos punidos administrativamente ou indiciados em inquéritos policiais militares e administrativos, também como oradores das turmas. (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ, Ata... 06 out. 1964).

A Resolução Normativa, proposta por Laertes Munhoz e aprovada pelo Conselho, encerrou o imbróglio e reiterou o alinhamento político e ideológico da cúpula da UFPR ao regime militar. Apesar disso, Vieira Netto foi

à formatura e entregou uma cópia de seu discurso a cada estudante. O seu texto, intitulado “As quatro liberdades”, segundo Costa (2018, p. 109):

[...] destaca que os grandes crimes de sua vida eram o trabalho e o pensamento. Menciona o fato do Reitor da Universidade do Paraná e seu conselho terem desaprovado a escolha dos Paraninfos por parte dos bacharéis em Direito e em Medicina, enfatizando que, como os alunos não cederam, o Reitor eliminou da solenidade o discurso tradicional. Também faz referência ao processo que estava em curso no tribunal militar, sobre a perda dos seus direitos políticos por 10 anos, a sua aposentadoria compulsória, associada à proibição de proferir o discurso como paraninfo da turma de 1964.

Essas deliberações administrativas precisam ser compreendidas no contexto da disputa e de atuação política entre essa personagem e os principais agentes da UFPR. Ou melhor, no contexto em que havia intensa politização dos espaços universitários. Assim, é possível sustentar que “a trajetória de Vieira Netto após seu ingresso no Partido Comunista Brasileiro foi marcada por constantes perseguições” (COSTA, 2018, p. 195). Nesse sentido, essa personagem teve a cassação de “[...] seus direitos políticos, a cassação de sua cátedra como Professor de Direito Civil com a aposentadoria compulsória, e a cassação de seu mandato parlamentar como Deputado Estadual pelo Paraná, ocorrido em janeiro de 1948” (COSTA, 2018, p. 195).

No âmbito da UFPR, a intervenção do Reitor Nicolau dos Santos<sup>11</sup> ajuda a identificar o ambiente em que mergulhava Vieira Netto:

No dia 31 de março de 1964 o povo e as forças armadas declaram-se em estado de revolução contra a subversão, à indisciplina, à desordem e à corrupção, então vigentes. Na cúpula desse movimento de redenção, o Magnífico Reitor da Universidade do Paraná se afirmou como líder nacional e foi convocado para assumir a direção do Ministério da Educação e Cultura, integrando-se assim, no novo estágio do processo histórico brasileiro, que reconduziu o país à ordem e ao progresso econômico, político e social. (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ, Anuário, 1963-1964, p. 11).

Essa passagem, além de indicar a ambiência da UFPR, mostra os sentidos dos intelectuais “guardiões da ordem moralizador”. Esses grupos, de acordo com Sapiro (2012, p. 36),

11 José Nicolau dos Santos era vice-reitor. Em razão de Suplicy assumir o Ministério da Educação, ele passou à função de reitor.

[...] lhes leva a recorrer a dois tipos de estratégias contraditórias: “eles precisam combater a ‘crítica intelectual’” conduzindo-a a sua mais simples expressão, o que lhes expõe constantemente à clareza simplista do vulgarizador; mas, sob pena de perder toda força específica, eles devem também manifestar que são capazes de responder como “intelectuais” às críticas dos “intelectuais”, e que seu gosto pela clareza e pela simplicidade, ainda que se inspire em uma forma de antiintelectualismo, é o efeito de uma livre escolha intelectual.

Ou seja, essa ação se “[...] inscreve numa linhagem antiintelectualista que recusa a legitimidade da palavra crítica independente e quer subordinar o pensamento às autoridades tradicionais” (SAPIRO, 2012, p. 35).

De outra parte, estava Vieira Netto, inserido em inúmeras frentes políticas. Assim, a trajetória dessa personagem pode ser compreendida no que Gramsci denominou de intelectual orgânico, pois esse seria um agente político determinante, uma vez que seu trabalho não se esgota na produção do conhecimento científico, artístico, filosófico. O saber e a sua disseminação envolvem também os processos de organização e de direção das instituições e dos movimentos sociais, no contexto da organização da cultura (GRAMSCI, 2001; VIEIRA, 2008).

Ao afirmar que todo grupo social cria para si intelectuais para dar homogeneidade e consciência da própria função, Gramsci (2001) sustenta que cada classe tem os seus intelectuais, inclusive intelectuais orgânicos, por estarem inseridos no conjunto da sua classe e na elaboração do referido projeto dessa mesma classe. Ainda, nessa perspectiva, Gramsci (2001, p. 18) diz que “[...] todos os homens são intelectuais, mas nem todos os homens têm na sociedade a função de intelectuais”, ou seja, para Gramsci, o intelectual só se configura como tal, quando está em relação direta com a organização da classe em que está inserido, de modo a intervir nesses espaços de atuação, criando um sistema de ideias em vista da adesão da classe, fundamento numa visão de mundo calcada na transformação.

## **Conclusões**

O aspecto central deste artigo consistiu em problematizar a relação entre os intelectuais e o poder, ou mais precisamente, a intervenção política dos intelectuais. Esse debate demarcou o ambiente público, desde o final do século XIX. Embora o nome intelectual seja recente e a função de ideólogo

antiga, como mostra Norberto Bobbio (1997), consideramos que o contexto do final do dezenove demarca uma posição singular dessa personagem, pois se constitui uma relativa autonomia do campo cultural em relação ao campo político, conforme assegura Pierre Bourdieu (1996). Não obstante, essa condição atrelada de modo preciso ao caso Dreyfus está em permanente mudança, pois há uma contínua disputa, seja para preservar/ampliar a autonomia do campo cultural, seja para minimizar o papel dos intelectuais nas lutas ideológicas ou simbólicas, situação exemplarmente mostrada por Gisèle Sapiro (1999; 2020).

Esse debate de alcance internacional chegou ao Brasil, já no final do século XIX, pois os homens das letras desejavam interpretar a história do próprio país e projetar os horizontes de expectativas. Ainda ligados ao campo da política, ao jornalismo e às instituições tradicionais, a ilustração brasileira (BARROS, 1986), os literatos (SEVCENKO, 2003) já manifestavam suas posições e reclamavam algum tipo de autonomia ao campo cultural. Mas, esse movimento não é trilhado sem o polo oposto, pois se é possível observar Lima Barreto que tecia uma forte crítica social, outros escritores produziam a fundamentação ao que Milton Lahuerta (2003) denomina de modernização autoritária.

Ao analisarem o século XX, Sergio Miceli (2001) e Carlos Guilherme Mota (1994) mostram como os intelectuais estavam associados às classes dirigentes e dominantes. De um lado, Miceli indica a ausência de um campo cultural com capacidade de funcionar com certa autonomia em relação aos interesses do campo político, especialmente aos mandos da classe dirigente. De outro, Mota ao sustentar que os intelectuais brasileiros, em regra, são ideólogos da classe dominante, reafirma a tese de que os homens de letras estão, inexoravelmente, associados aos interesses das classes sociais. Apesar dessa profunda relação entre os letrados e os grupos dos domínios político e econômico, Pécaut (1990) observa que os intelectuais brasileiros se definiam entre o povo e a nação, isto é, acima dos interesses sociais. Essa forma de autorrepresentação pode ser observada na trajetória de Suplicy, pois era recorrente defender-se a ideia de que ele estava associado aos interesses supremos da nação. De outra parte, as ideias atreladas ao

socialismo/comunismo eram rechaçadas como expressão do antinacionalismo. Consequentemente, em nome desses valores, promovia-se uma verdadeira cruzada em defesa das instituições consideradas sagradas, seja o Exército, o Estado, a Universidade, a Igreja, e, ao mesmo tempo, uma permanente sentinela contra as forças contrárias.

Por um lado, o esforço desta análise é mostrar que essa autorrepresentação, tão bem identificada pela análise de Pécaut, é contrastada pelas relações permanentes de Suplicy com os grupos políticos que estavam alinhados ao pensamento e às práticas autoritários. Ao dizer-se apóstolo da verdade e dos valores supremos do cristianismo e da nação, produzia-se um efeito de sentido de um intelectual desinteressado, distante das ideologias e das lutas políticas. No entanto, suas intervenções políticas estavam profundamente comprometidas ao projeto societário com marcas profundas da “[...] modernização econômica e com baixíssimo compromisso com as instituições democráticas” (LAHUERTA, 2003, p. 217). De outro, é indicar que Vieira Netto personifica a própria ideia da existência de um inimigo a ser combatido. O temor às ideias socialistas e comunistas ganhou sentido concreto com a intervenção política desse professor que se associava aos estudantes grevistas, que escrevia e publicava textos marxistas, que militava no PCB e nos diferentes movimentos sociais. Mas, ao mesmo tempo, a intervenção de Vieira Netto representava um lugar de contraposição à naturalização da arbitrariedade da dominação.

Essa dupla forma de intervenção intelectual indica um profundo paradoxo, pois Suplicy dizia que os professores deveriam ser “clérigos secularizados” e defender os valores supremos, contribuindo, assim, para salvar a própria universidade do domínio dos inimigos da verdade e da nação. Mas, o efeito era outro, uma vez que a universidade estava cada vez mais submissa à lógica dos interesses políticos, econômicos e religiosos. Na outra ponta, Vieira Netto sustentava a relação profunda entre verdade e interesse de classe, isto é, interesse político e econômico, o que supostamente poderia implicar na deslegitimação da própria universidade. No entanto, o efeito era o contrário, pois, ao fazer isso, defendia a liberdade acadêmica e contribuía para desnaturalizar a intervenção, aparentemente, desinteressada dos intelectuais guardiões da ordem. Essa percepção, também, está presente na análise de

Sapiro (1999), pois as grandes instituições da França (Academia Francesa, Academia Goncourt) que se diziam as principais defensoras da “arte pela arte” foram as que mais contribuíram para a dissolução da autonomia do campo cultural, durante o período de Ocupação nazista. Já os intelectuais que atuavam, clandestinamente, no Comitê Nacional dos Escritores, entre eles Sartre e comunistas, foram os que mais contribuíram à defesa da literatura e do campo cultural.

Portanto, a imagem que Suplicy e os demais dirigentes da UFPR construíam de Vieira Netto fazia parte da representação que produziam de si mesmos. De um lado, estariam os defensores dos valores supremos. De outro, os inimigos da humanidade, da nação, da religião, da universidade. Entretanto, o efeito de realidade era outro. Suplicy se dizia defensor dos valores acadêmicos, mas contribuiu para transformar a universidade numa instância completamente submissa aos interesses do campo político. Vieira Netto, ao integrar as trincheiras de intelectuais engajados, contribuiu para dessacralizar a autorrepresentação do intelectual guardião da ordem moralizador e/ou intelectual de instituição ou organização política.

#### **Fontes:**

GAZETA DO POVO. **A campanha pela federalização da Universidade.** Curitiba, 22/12., 1950.

BRASIL NUNCA MAIS DIGITAL. **Projeto Brasil, Nunca Mais.** Disponível em: <<http://bnmdigital.mpf.mp.br/pt-br/>>. PASTA PESQUISADA: BNM Digital, 390. Acesso em: 27 out. 2020.

BRASIL. Ministério da Aeronáutica. **Atos da Revolução de 1964.** Volume I: de 09 de abril de 1964 a 15 de março de 1967. Coletânea preparada pelo Ministério da Aeronáutica. 1967.

BRASIL. **Lei de Diretrizes e Bases da Educação.** Lei nº 4.024/61, de 20 de dezembro de 1961. Fixa as Diretrizes e Bases da Educação Nacional. Brasília. 1961

LACERDA, F. S. de. **Problemática da Universidade.** Imprensa Universitária do Ceará. 1963.

LACERDA, F. S. de. Discurso proferido pelo Excelentíssimo Senhor Ministro da Educação e Cultura, Professor Flávio Suplicy de Lacerda, na sessão de abertura do 5º Fórum dos reitores, realizado no Rio de Janeiro, a 09 de

outubro de 1964. *In: Novas Diretrizes do Ensino Universitário*. Curitiba, n. p., 1964.

LACERDA, F. S. Discurso. *In: Anuário da Universidade do Paraná*. Curitiba. p. 29-31, 1971.

ESTADO DO PARANÁ. **Morreu ex reitor Suplicy**. Curitiba, 02/07, 1983.

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ. **Anuário: 1963-1964**. Curitiba: UFPR, 1964.

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ. Conselho Universitário. (1962). **Ata da Sessão de 23 de maio, 1962**.

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ. Conselho Universitário. **Ata da Sessão de 06 de outubro, 1964**.

### Referências

BARROS, R. S. M. de. **A ilustração brasileira e a ideia de universidade**. São Paulo: EDUSP, 1986.

BASTOS, E. R.; RIDENTI, M.; ROLLAND, D. (org.). (2003), **Intelectuais: sociedade e política, Brasil-França**. São Paulo: Cortez, 2003.

BOBBIO, N. **Os intelectuais e o poder: dúvidas e opções dos homens de cultura na sociedade contemporânea**. São Paulo: UNESP, 1997.

BOMENY, H. **Guardiães da razão: modernistas mineiros**. Rio de Janeiro: UFRJ/Tempo Brasileiro, 1994.

BOURDIEU, P. **As regras da arte: gênese e estrutura do campo literário**. Lisboa: Presença, 1996.

CAMPOS, N. de. Flávio Suplicy de Lacerda: genealogia de um integrante da elite paranaense. **Revista de Sociologia e Política**, Curitiba, 21(47): 113-133, 2013.

CAMPOS, N. de. **Intelectuais paranaenses e as concepções de universidade (1892-1950)**. Curitiba: UFPR, 2008.

CAMPOS, N. de; SOUZA, E. F. de. Federalização da Universidade do Paraná: a voz dissonante de Plínio Tourinho. **Revista Antíteses**, Londrina, PR, 11(22): 855-864, 2018a.

CAMPOS, N. de. Maio de 1968 na Universidade Federal do Paraná (UFPR). **Projeto História**, São Paulo, 63: 205-239, 2018b.

CAMPOS, N. de. Ministro de la Educación Flávio Suplicy de Lacerda: combate contra comunistas y estudiantes (Brasil). **Revista Fermentario**, Campinas, SP, 2(12): 108-125, 2018c.

CAMPOS, N. de. F. Suplicy de Lacerda: aliado das Forças Armadas e combatente contra comunistas e estudantes. **História: Questões & Debates**, Curitiba, 67(2): 159-197, jul./dez, 2019.

COSTA, R. C. da. **José Rodrigues Vieira Netto**: intelectual orgânico, professor brilhante, advogado perseguido, cidadão sem direitos (1945-1973). Ponta Grossa, Paraná, 375 p. Tese (Doutorado) – Universidade Estadual de Ponta Grossa, 2018.

CUNHA FILHO, V. F. **Cidade e sociedade**: a gênese do urbanismo moderno em Curitiba (1889-1940). Curitiba, 170 p. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Paraná, 1998.

GOMES, A. M. de C. **História e historiadores**: a política cultural do Estado Novo. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas Editora, 1996.

GRAMSCI, A. **Cadernos do cárcere**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. v. 2, 2001

LAHUERTA, M. O século XX brasileiro: autoritarismo, modernização e democracia. *In*: AGGIO, A; LAHUERTA, M. (org.). **Pensar o século XX**: problemas políticos e história nacional na América Latina. São Paulo: UNESP, 2003. p. 217-257, 2003.

LEITE, R. L.; OLIVEIRA, R. C. de (org.). (2012), **Reflexões UFPR 100 anos (1912-2012)**. Curitiba: UFPR, 2012.

OLIVEIRA, M. de; SZWAKO, J. (org.). **Ensaio de sociologia e história intelectual do Paraná**. Curitiba: UFPR, 2009.

MICELI, S. **Intelectuais à brasileira**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

MOTA, C. G. **Ideologia da cultura brasileira (1933-1974)**. São Paulo: Ática, 1994.

PÉCAUT, D. **Os intelectuais e a política no Brasil**: entre o povo e a nação. São Paulo: Ática, 1990.

OLIVEIRA, R. C. de. **O silêncio dos vencedores**: genealogia, classe dominante e Estado do Paraná. Curitiba: Moinho do Verbo, 2001.

ORY, P; SIRINELLI, J.F. **Les intellectuels en France**: de l'affaire Dreyfus à nos jours. Paris : Armand Colin, 2002.

REZENDE DE CARVALHO, M. A. Temas sobre a organização dos intelectuais no Brasil. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, 22(65): 18-31, out, 2007.

RIDENTI, M.; BASTOS, E. R.; ROLLAND, D. **Intelectuais e Estado**. Belo Horizonte: UFMG, 2006.

SAPIRO, G. **La guerre des écrivains (1940-1953)**. Paris: Fayard, 1999.

SAPIRO, G. Modelos de intervenção política dos intelectuais: o caso francês. **Revista Pós Ciências Sociais**, São Luiz, 9(17): 19-50, 2012.

SAPIRO, G. Repensar o conceito de autonomia para uma sociologia dos bens simbólicos. **Práxis Educativa**, Ponta Grossa, Paraná, 15: 1-27, 2020.

SEVCENKO, N. **Literatura como missão: tensões sociais e criação cultural na Primeira República**. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

SOUZA, E. F. de. **Flávio Suplicy de Lacerda: relações de poder no campo acadêmico/político paranaense e o processo de federalização e modernização da Universidade do Paraná (1930-1971)**. Ponta Grossa, 305 p. Tese (Doutorado) – Universidade Estadual de Ponta Grossa, 2016.

SOUZA, E. F. de; CAMPOS, N. de. Um inquérito sobre a federalização da Universidade do Paraná (1950). **Revista Brasileira de História da Educação**, Maringá, PR, 17(1):140-166, 2017.

VIEIRA, C. E.; BONTEMPI JR, B.; OSINSKI, D. R. B. (org.). (2019), **História intelectual e educação: imprensa e esfera pública**. Jundiaí: Paco Editorial, 2019.

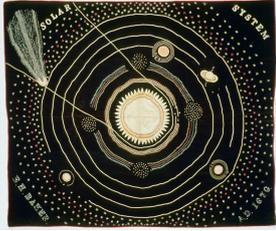
VIEIRA, C. E.; STRANG, B. de L. S.; OSINSKI, D. R. B. (org.). **História Intelectual e Educação: trajetórias, impressos e eventos**. Jundiaí: Paco Editorial, 2015.

VIEIRA, C. E. (org.). **Intelectuais, educação e modernidade no Paraná (1886-1964)**. Curitiba: UFPR, 2007.

VIEIRA, C. E. Intelligentsia e intelectuais: sentidos, conceitos e possibilidades para a História Intelectual. **Revista Brasileira de História da Educação**, Campinas, São Paulo, 8(1): 63-85, 2008.

VILHENA, L. R. **Projeto e missão. O movimento folclórico brasileiro (1947-1964)**. Rio de Janeiro: Funarte/Fundação Getúlio Vargas, 1997.

WINOCK, M.. **O século dos intelectuais**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000.



---

ARTIGOS – ARTICLES

---

## Historia intelectual, entre alcances y límites.

### El accionar de los sujetos para la determinación de lo político

Eduardo Nazareno Sánchez<sup>1</sup>  
Ciências Sociais – Universidad de Buenos Aires  
[eduardo.n.sanchez.1988@gmail.com](mailto:eduardo.n.sanchez.1988@gmail.com)

Como citar este artigo: SÁNCHEZ, E. N. “Historia intelectual, entre alcances y límites. El accionar de los sujetos para la determinación de lo político”, *Intelligere, Revista de História Intelectual*, nº14, pp. 106-117. 2022. Disponível em <<http://revistas.usp.br/revistaintelligere>>. Acesso em dd/mm/aaaa:

**Resumen:** Uno de los aportes más relevantes del pensamiento posfundacional y de la historia intelectual ha sido reflexionar sobre la construcción de todo orden político, en los términos de Carl Schmitt, el cual es resultado del accionar de los sujetos históricos; especialmente de los intelectuales ya que son los encargados de elaborar determinados discursos, siempre en circunstancias concretas y delimitadas, que dan forma al entramado político y social que ellos mismos integran. Por lo tanto, siempre existe una fisura en lo político que es necesaria para su funcionamiento porque permite la actuación de hombres y mujeres, pero, al mismo tiempo, es la que se intenta resolver a la hora de elaborar un orden que permita la vida en comunidad. En resumidas cuentas, lo político siempre es contingente y son los sujetos los encargados de actuar en dichas circunstancias.

**Palabras claves:** Política. Acción. Sujeto. Intelectuales. Historia.

*Intellectual history, between scopes and limits. The actions of the subjects for the determination of the political*

**Abstract:** One of the most relevant contributions of post-foundational thought and intellectual history has been the reflection about the construction of all political order, in the terms of Carl Schmitt, which is the result of the actions of historical individuals; especially of the intellectuals because they are in charge of elaborating certain discourses, always in concrete and delimited circumstances, which shape the political and social framework that they them-

<sup>1</sup> Eduardo Nazareno Sánchez é doutorando em Ciências Sociais na Universidade de Buenos Aires.

selves integrate. Therefore, there is always a fissure in the political system that is necessary for its functioning because it allows the action of men and women, but, at the same time, it is the one that tries to be resolved when it comes to developing an order that allows life in community. In short, politics is always contingent and the individuals are who act in these circumstances.

**Keywords:** Politics. Action. Individual. Intellectuals. History.

## I - Introducción: un breve panorama

No hay dudas de que la historia intelectual ha sido, en nuestras latitudes al menos, uno de los campos o propuestas historiográficas con mayor difusión en los últimos años.<sup>2</sup> Por supuesto que no es reciente ya que dicha corriente constituye una de las principales tradiciones en la academia norteamericana, como bien ha demostrado Robert Darnton (DARTON, 2010, pp. 203-236). Ahora bien, la historia intelectual involucra diferentes posturas o perspectivas, desde biografías intelectuales hasta los ribetes políticos, por lo tanto, ¿cuál es el común denominador entre todas ellas? Podríamos decir que se encuentra en que su foco de trabajo es analizar la manera en la que los hombres y las mujeres construyen su vida en conjunto, enfatizando, en la mayoría de los casos, en el rol que desempeñan los intelectuales que

[...] son, en resumen, una especie moderna, tanto que podría decirse que la expresión “intelectual moderno” resulta redundante, un pleonasma. Todas las grandes narrativas de la modernidad, sea la del progreso, la de la nación o la del pueblo, así como el conjunto de los “relatos militantes” de los siglos XIX y XX, proceden de las filas de la *intelligentsia*” (ALTAMIRANO, 2013, p. 116).

Es decir que aquellas ideas-fuerza, podríamos decir, que constituyen los discursos, o al menos el eje de los mismos, en torno a los cuales se ordena cualquier agrupamiento humano; son elaboradas por dichas figuras intelectuales que resultan ser los encargados y los hacedores de determinadas afirmaciones que sostienen la vida en conjunto de hombres y mujeres. En esta dirección, la función de la historia intelectual no consiste en “[...] restablecer la marcha de las ideas imperturbables a través del tiempo. Por el contrario, debe

<sup>2</sup> Dos textos destacados que nos ofrecen un acercamiento relativamente rápido a dicha corriente de trabajo histórico, véase ALTAMIRANO, C. **Para un programa de historia intelectual y otros ensayos**. Buenos Aires: Siglo XXI, 2005. y PALTI, E. J. **Una arqueología de lo político. Regímenes de poder desde el siglo XVII**. Buenos Aires: FCE, 2018.

seguirlas y analizarlas en los conflictos y los debates, en las perturbaciones y los cambios de sentido que les hacen sufrir su paso por la historia” (ALTAMIRANO, 2005, p. 11). Lo interesante de esta idea es tener en cuenta que esas modificaciones son las que nos dan pie para pensar y analizar las transformaciones históricas en el determinado contexto en el que se desempeñan los distintos actores históricos. Por ejemplo, para nuestro país, Argentina, pero también para considerar el caso de América Latina en términos más amplios, el período de las independencias del siglo XIX ha sido uno de los más estudiados ya que es un momento histórico donde se puede apreciar con mayor claridad el rol que desempeñaron las figuras que mencionamos; en este caso, fue la necesidad y la urgencia de construir un orden que ejerciera una dominación efectiva y duradera después de la ruptura con la dominación de siglos a manos del imperio español (ALTAMIRANO, 2005).

Otro estudio de caso que podemos considerar, en el siglo XX argentino, es el de la sociología por medio de sus dos principales figuras, Gino Germani y Juan Carlos Portantiero. Para el intelectual italiano, la empresa de pensar la nación en la Argentina post-peronista y al calor del fantasma antifascista, al menos inicialmente, tuvo como referencia la modernización de nuestro país en un marco más amplio con el fin de entender las particularidades de por qué nuestra región no había seguido el mismo camino que otras sociedades, sobre todo Estados Unidos y Europa occidental. De acuerdo al pensador europeo, la nación forma parte de uno de los andamiajes de las sociedades que hace posible que las personas se identifiquen como un conjunto social, la disrupción se produce cuando el proceso de modernización rompe con esa identificación y los sujetos resultan expulsados a una dinámica social a la cual les cuesta adaptarse (GERMANI, 1969).

Mientras que Portantiero tuvo una línea de corte, podríamos decir, en su pensamiento ya que el fracaso de la experiencia revolucionaria de la década de los sesenta y setenta, sobre todo la brutalidad de dicha frustración a manos de la dictadura, fue la que operó como bisagra entre una concepción de la nación vinculada con la emancipación nacional en términos de un proyecto de izquierda; a pensarla en las coordenadas de la construcción de una democracia liberal que asegurara la convivencia entre sus integrantes y el Estado de derecho con sus respectivas garantías (PORTANTIERO, 1988).

Nuevamente, así como habíamos resaltado en el caso de las independencias, el problema es el del orden ya que

[...] un orden se edifica bajo nuestros ojos, por la previsión a corto y largo plazo, por toda la red de decisiones que limitan más o menos el campo de las evoluciones y que se articulan de manera más o menos coherente sobre los proyectos de evolución considerados como probables o deseables (RICOEUR, 2015, p. 348).

Justamente, es el orden el problema que enfrentan los pensadores que actúan en sus respectivas sociedades y esta es la cuestión en la que nos permite profundizar la historia intelectual. Además, siempre es un orden, valga la redundancia, que tiene sentido en un horizonte no muy lejano, esto quiere decir que no son utopías o proyectos irrealizables, debido a que tienen un asidero en la experiencia inmediata. En esta dirección, si nos remitimos a las ideas de Koselleck, la historia, al estudiar la convergencia o no entre conceptos y categorías, siempre se desplaza entre dos planos meta históricos: el espacio de experiencia y el horizonte de expectativa. Son éstas las que “Remiten a la temporalidad del hombre y, si se quiere, metahistóricamente a la temporalidad de la historia” (KOSELLECK, 1992: 337). En consecuencia, de esta manera podemos entender que la acción de los sujetos siempre tiene sentido en un determinado contexto histórico ya que es en éste donde se encuentran disponibles las categorías con las que pueden operar.

Ahora bien, dicho marco de trabajo sólo es inteligible en la hegemonía del pensamiento posfundacional ya que tiene una concepción muy particular sobre lo político y la manera en la que los sujetos interceden en dicho campo. A esta cuestión nos abocaremos a continuación.

## II - En búsqueda de lo inefable

Si nos remitimos al trabajo de Oliver Marchart, el posfundacionalismo es plausible de pensarse de la siguiente manera: “el término ‘fundacionalismo’ puede utilizarse para definir [...] aquellas teorías que suponen que la sociedad y/o la política ‘se basan en principios que 1) son innegables e inmunes a revisión, y 2) están localizados fuera de la sociedad y la política’” (MARCHART, 2009, p. 26). Por lo tanto, el pensamiento político posfundacional parte de la premisa de que no existen fundamentos, valga la

redundancia, que sean perennes e inmutables, por más que se encuentren por fuera de la sociedad, sino que éstos son contingentes y es aquí donde radica la riqueza de este tipo de indagación porque nos permite profundizar en aquello que, *a priori*, se encuentra, o se encontraría, vedado. Esta aclaración es necesaria para no caer en una postura de relativismo extremo basado en la idea de que no existe ningún parámetro que ordene la vida en común de las personas, sino que debemos entender que esos principios sí existen, pero no son inmutables. En este sentido, si nos concentramos en la cuestión política, podemos remitirnos a la definición de Carl Schmitt.<sup>3</sup> De acuerdo a Ricoeur, la política, o en términos de Schmitt lo político, “[...] es el conjunto de las actividades que tienen por objeto el ejercicio del poder; en consecuencia, también la conquista y conservación del poder” (RICOEUR, 2015, p. 310). En las palabras del filósofo francés:

El poder es la estructura fundamental de lo político: ella pone en juego toda la gama de relaciones de gobernante a gobernado. Incluso en el caso límite de una comunidad que se gobernara a sí misma sin interposición o delegación de poder, seguiría habiendo una distinción entre mandar y obedecer: pasando por el poder incondicional de exigir y obligar físicamente es cómo se organiza en Estado una comunidad histórica y se vuelve capaz de decisión (RICOEUR, 2015, p. 137).

El aspecto central del mundo político tiene que ver con la capacidad de ejercer el poder ya que es lo que permite establecer la diferencia entre gobernantes y gobernados, incluso por medio del uso de la violencia, es decir, de la eliminación física del otro (RICOEUR, 2015). Lo que nos interesa remarcar sobre esa violencia, y sobre lo político en general, es el aspecto contingente de los mismos, en el sentido de que no están determinados de antemano, sino todo lo contrario. Por lo tanto, es “[...] la decisión sobre la excepción [la que] constituye en este contexto algo derivado y, en el fondo, garantizando *a priori* por cualidad trascendente del exceso originario” (GALLI, 2018, p. 209). Es en ese escenario de exceso y conflicto, donde la decisión se convierte en soberana; justamente la particularidad de la política moderna se basa en intentar resolver esa fisura, de completar, aunque sea temporariamente, la indeterminación o incompletitud de todo orden, por ejemplo, pensemos en la representación política que busca resolver la diferencia entre gobernantes y

<sup>3</sup> Al respecto, véase. Schmitt, C. (1984). *El concepto de lo político*. Buenos Aires: Folios.

gobernados (GALLI, 2018, p. 225). En consecuencia, el pensamiento posfundacional nos ayuda a desnudar esa falencia propia, ese vacío inherente de lo político como tal.

Ahora bien, esta manera de entender lo político, en términos de contingencia, implica que, en primer lugar, “No ‘todo es político’, pero el fundamento/abismo de todo es lo político”; es decir que el fundamento de todo orden es la cuestión política y es donde entra en escena la capacidad de acción de los actores históricos, los intelectuales entre ellos, para determinarlo. Por lo tanto, y en segundo lugar, la presencia de lo político como momento “ontológico” de la institución de la sociedad, sólo pueden inferirse partiendo de la ausencia de un fundamento firme de ésta y teniendo en cuenta nuestra experiencia de la incompletitud del dominio de los entes sociales, tal como está indicado por el juego de la diferencia política (RICOEUR, 2015). Empero, este aspecto tiene una limitación ya que la posibilidad de la contingencia como tal quiebra, o niega incluso, la posibilidad histórica, del socialismo por ejemplo, al ocluirlo como sistema; esto quiere decir, como una totalidad cerrada y autocontenida “[...] introduciendo en ella un elemento de incertidumbre, un elemento que sólo se definiría en la propia acción política” (PALTI, 2010, p. 73). En esta dirección, sería inviable la posibilidad de cualquier propuesta política emancipadora debido a que la contingencia es la encargada de romperla, por así decirlo; en otras palabras, cualquier proyecto político se encuentra subsumido a su imposibilidad como tal. Pero, al mismo tiempo, es esa contingencia la que habilita la participación de los actores históricos.

A partir de lo escrito, podemos profundizar en la contingencia como principal característica de lo político, pensándola como la manera de entender lo que no está; en otros términos, es el fundamento ausente que es necesario para el funcionamiento de un sistema que siempre es perentorio. En términos lacanianos, no se trata de entender qué es, sino lo que le impide ser (STAVRAKAKIS, 2007). Por lo tanto, en este mismo sentido, lo que más importa es el papel de los actores históricos para llenar ese vacío.<sup>4</sup> Pero, por

<sup>4</sup> Si lo pensamos en sintonía con Lacan, podríamos decir que “[...] es esta misma falta –la marca característica de la subjetividad– lo que hace necesaria la constitución de toda identidad a través de un proceso de identificación: ‘Uno necesita identificarse con algo porque hay una falta de identidad originaria e irremontable (Laclau, 1994: 3). En ese sentido, la noción de sujeto en Lacan no sólo invoca la falta sino también todos nuestros intentos de eliminar esa falta, que, no obstante, no cesa de resurgir”. (STAVRAKAKIS,

supuesto que los hombres y las mujeres no actúan en la nada, sino por medio del discurso que, justamente, es una construcción. En palabras de Stavrakakis, “Lo que aceptamos como realidad (objetiva) no es más que una construcción social de duración limitada. La realidad siempre está construida en el nivel de significado y del discurso” (STAVRAKAKIS, 2007, p. 89). Y los encargados de la confección de dichas narrativas son los y las intelectuales, sobre todo en momentos de coyuntura o de inflexión para sus sociedades ya que éstas suelen ser las situaciones en las cuales se busca erigir un orden por medio de la sutura de la herida del caos de origen.

Sin embargo, en este punto se nos presentan dos cuestiones a considerar. Primero, tener en cuenta cuáles son las condiciones objetivas que hacen posible ciertos tipos de discursos, por ejemplo, pensar los proyectos divergentes en el contexto actual marcado por la ausencia de alternativas al capitalismo (BAÑA, 2021). En consecuencia, las posibilidades sociales de los discursos son centrales para entender la plausibilidad de los mismos, en cómo las sociedades y los individuos se los apropian. Tomemos como referencia la siguiente afirmación: “Admitamos que el nuestro es el siglo [XX] en que, como día Malraux, la política se convirtió en tragedia” (BADIOU, 2005, p. 20). Por lo tanto, frente a la incapacidad onto-política de cualquier proyecto, sólo nos quedan ciertos programas políticos plausibles como el capitalismo despótico o un capitalismo con valores asiáticos (ROGGERONE, 2018); la democracia agonística, en la cual los oponentes no sean enemigos sino adversarios entre quienes exista un consenso conflictual (MOUFFE, 2014); o, en franco y preocupante ascenso, la rebeldía de derecha y, por ejemplo, su aversión al marxismo cultural (STEFANONI, 2021).<sup>5</sup> Más allá de sus diferencias, son posibilidades que tienen sentido en el contexto actual determinado por la hegemonía del capitalismo, estas son las condiciones objetivas en el mundo político vigente a partir de las cuales operan los intelectuales. En otras palabras, resulta imposible pensar el futuro sin tener en cuenta las experiencias, el pasado inmediato; ahora bien, es esa tensión entre lo nuevo y lo viejo lo que da

2007, p. 63).

<sup>5</sup> Una de las cuestiones más interesantes de este planteo, en consonancia con lo que venimos desarrollando, es que resulta indudable la idea de que el socialismo es inviable, como bien ha demostrado la historia. Ahora bien, las críticas continúan, pero desplazadas al plano del marxismo cultural, sería algo así como una nueva forma de marxismo.

pie a novedades disponibles, y otras no tanto, para los sujetos (KOSELLECK, 1992).

Segundo, lo político siempre es necesario e insuficiente al mismo tiempo, en este sentido, la función de la política, no en el plano institucional, sino en el significado más pleno del concepto es llenar ese vacío, tarea siempre por realizar, pero imposible al mismo tiempo. Y los responsables de llevar adelante esa acción son los sujetos, siempre dentro de determinadas condiciones objetivas; por lo tanto, hasta cierto punto, el pensamiento político posfundacional implica la recuperación del sujeto (ROSSI, 2020, p. 17). Un sujeto que, por un lado, no es un ser previo a las estructuras, sino aquel que, por el otro lado, es capaz de clausurar, por medio de la decisión, la imposibilidad del orden, aspecto que siempre ha de resultar inconcluso (PALTI, 2015). En esta dirección, la acción del sujeto es fuertemente nihilista debido a que no persigue ningún fin trascendente, ya que es una acción creadora y concreta al mismo tiempo, pero privada de fundamentos (PALTI, 2015). Para ahondar en esta definición debemos considerar que la acción en cuestión siempre se produce en un contexto concreto ya que

“[...] la conciencia de mundo está en permanente movimiento, el mundo es consciente siempre en algún contenido objetivo, en el cambio de los diversos modos (intuitivo, no-intuitivo, determinado, indeterminado, etc.); pero también en el cambio de la afección y de la acción, de modo que siempre hay un ámbito conjunto de afección y en él los objetos que afecta temáticamente, sea no-temáticamente; pero entre ellos nosotros mismos que formamos parte siempre, inevitablemente, del ámbito de la afección, siempre funcionando como sujetos de actos, pero sólo en ciertas ocasiones temáticas y objetivamente como objetos de nuestro ocuparnos de nosotros mismos” (HUSSERL, 2008, p. 151).

Desglosando la cita, podemos decir que, por una parte, son los sujetos los que actúan en ese mundo que se debate entre la afección y la acción, lo cual tiene pleno sentido si pensamos que “[...] lo que de nosotros depende es simplemente la voluntad [...]” (SCHOPENHAUER, 1950, p. 300). Así, por ejemplo, el mismo intelecto es una creación de la voluntad, no existe por fuera de la misma. La voluntad, valga la redundancia, es la única fuerza capaz de crear, de objetivar el mundo que nos rodea en tanto sujetos, por lo tanto, más allá de cualquier intento, es puramente individual (SCHOPENHAUER, 1950).

Este último punto es interesante porque nos ayuda a pensar que si bien lo político tiene como fin una cuestión netamente colectiva, en realidad, la raíz de toda acción es un aspecto absolutamente individual, e incluso egoísta. Este mismo también se complementa con la idea de que los actos siempre son en determinados contextos culturales, simbólicos, etc., es decir, que se producen en el marco de la creación humana debido a que, en última instancia, los actos siempre requieren un fundamento representativo (Melle, 1994). Uno de los ejemplos más significativos en la filosofía política es el caso de Hobbes ya que es el deseo y la necesidad de los hombres de vivir en conjunto que, en adición al miedo de ser eliminados, lo que hace que den su poder a una autoridad superior que se erige como la encargada de ordenar la vida de la comunidad (HOBBS, 2011).

En tercer lugar, teniendo en mente el punto anterior, esto nos pone frente a la importancia de entender a los sujetos, más allá de las estructuras en la que se encuentran, porque son los encargados de las acciones que mencionamos. Un ejemplo de esta idea es el mismo Slavoj Žižek ya que, de acuerdo a su lectura, “[...] el sujeto que es objeto de análisis es eminentemente colectivo” (ROGGERONE, 2018, p. 290); esto significa que si bien el foco de atención en el análisis es el mismo sujeto, éste se encuentra atravesado por una serie de fisuras, de puntos ciegos que lo completan e indeterminan al mismo tiempo. En el caso del pensador esloveno “[...] el sujeto es el agente que realiza la operación de homogeneizar, que sutura el universal con un contenido particular” (ZIZEK, 2001, p. 196). Pensemos esta cuestión en términos estrictamente políticos. Antes que nada, la acción política, como bien explicamos, es puramente individual, pero persigue un fin colectivo; en esta dirección, uno de los principales objetivos, sino el más importante de esta acción, es lograr, es construir la hegemonía debido a que es ésta la que permite la concreción de todo orden, por más efímero que resulte ser. En última instancia, las prácticas hegemónicas son aquellas mediante las cuales se fija un orden y, más relevante, el significado y funciones de las instituciones sociales y políticas (MOUFFE, 2014).

### III-Conclusión: hacia una política de los sujetos

Si nos mantenemos en el orden de ideas que expusimos, podríamos sostener que la sociedad como tal no existe, pero sí tiene entidad en tanto lazo social (ROSSI, 2020). Por lo tanto, la función de lo político es crear ese lazo que permite la existencia de la sociedad. En esta dirección, todo ordenamiento político

Es la contingencia del orden, del hecho de estar trágicamente expuesto a la Nada del origen, a la excepción, lo que hace de la soberanía una función abierta al abismo, al punto en el cual el orden y nada, razón y no-razón, se muestran tanto desconectados como recíprocamente implicados” (GALLI, 2018, p. 287).

Justamente, uno de los ámbitos desde los cuales se puede pensar la construcción de ese lazo que no es social, sino político, pero absolutamente necesario para la construcción de toda sociedad, es la sociología por su función en tanto ciencia. Si bien es cierto, siguiendo con las coordenadas postmodernas de la política, que no hay ningún acontecimiento, nada que realmente ocurre (ZIZEK, 2001), sí podemos afirmar que existen acciones que buscan la creación de ese orden que da forma a la vida en sociedad. En esta dirección, la posible función de la sociología fue “[...] la mera investigación de las leyes, es decir, de las relaciones constantes que existen entre los fenómenos observados” (COMTE, 1950, p. 16). En consecuencia, es a partir del estudio y la comprensión de la sociedad que se encuentra una opción para llenar el vacío político que implica todo orden, aunque, por supuesto, no todos lo entendieron de la misma manera. Para Comte, en términos más específicos, esa idea, ese punto de fuga que le da sentido al sistema fue la idea del progreso humano (COMTE, 1950). Para otros pensadores, el punto de fuga se encontrará en aspectos diferentes, pero siempre en vistas de llenar el vacío propio de lo político.

### Bibliografía

ALTAMIRANO, C. **Intelectuales. Notas de investigación sobre una tribu inquieta.** Buenos Aires: Siglo XXI, 2013.

ALTAMIRANO, C. **Para un programa de historia intelectual y otros ensayos.** Buenos Aires: Siglo XXI, 2005.

BADIOU, A. **El siglo.** Buenos Aires: Manantial, 2005.

BAÑA, M. **Quien no extraña el comunismo no tiene corazón. De la disolución de la Unión Soviética a la Rusia de Putin.** Buenos Aires: Crítica, 2021.

COMTE, A. **Discurso sobre el espíritu positivo.** Buenos Aires: Aguilar, 1950.

DARNTON, R. **El beso de Lamourette. Reflexiones sobre la historia cultural.** Buenos Aires: FCE, 2010.

GALLI, C. **Genealogía de la política. Carl Schmitt y la crisis del pensamiento político moderno.** Buenos Aires: UNIPE, 2018.

GALLI, C. **La mirada de Jano. Ensayos sobre Carl Schmitt.** Buenos Aires: Siglo XXI, 2011.

GERMANI, G. **Sociología de la modernización.** Buenos Aires: Paidós, 1969.

KOSELLECK, R. **Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos.** Barcelona, Paidós, 1992.

HOBBS, T. **Leviatán.** Buenos Aires: Losada, 2011.

MARCHART, O. **El pensamiento político posfundacional. La diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau.** Buenos Aires: FCE, 2009.

MELLE, U. La fenomenología de la voluntad de Husserl. **Ideas y Valores.** Bogotá, N° 95, agosto 1994, pp. 65-84.

MOUFFE, C. **Agonística. Pensar el mundo políticamente.** Buenos Aires: FCE, 2014.

PALTI, E. J. **Una arqueología de lo político. Regímenes de poder desde el siglo XVII.** Buenos Aires: FCE, 2018.

PALTI, E. J. **Verdades y saberes del marxismo. Reacciones de una tradición política ante su "crisis".** Buenos Aires: FCE, 2010.

PORTANTIERO, J. C. **La producción de un orden. Ensayos sobre la democracia entre el Estado y la sociedad.** Buenos Aires: Nueva Visión, 1988.

RICOEUR, P. **Historia y verdad.** Buenos Aires: FCE, 2015.

ROGGERONE, S. **¿Alguien dijo crisis del marxismo? Axel Honneth, Slavoj Žižek y las nuevas teorías críticas de la sociedad.** Buenos Aires: Prometeo, 2018.

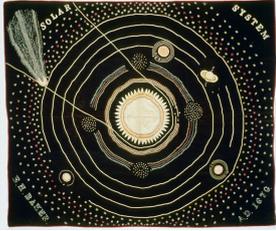
ROSSI, M. A. Lacan y el posfundacionalismo. In: ROSSI, M. A. y MANICELLI E. (comps.) **La política y lo político: en el entrecruzamiento del posfundacionalismo y el psicoanálisis.** Buenos Aires: CLACSO-IIGG, pp. 15-40, 2020.

SCHMITT, K. **El concepto de lo político.** Buenos Aires: Folios, 1984.

SCHOPENHAUER, A. **El mundo como representación y voluntad.** Buenos Aires: El Ateneo, 1950.

STAVRAKAKIS, Y. **Lacan y lo político**. Buenos Aires: Prometeo, 2007.

ŽIZEK, S. **El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política**. Buenos Aires: Paidós, 2001.



---

ARTIGOS – ARTICLES

---

## Guilherme de Ockham (1285-1347) e o problema da liberdade: Direito, poder e comunidade cristã em fins da Idade Média

Ana Paula Tavares Magalhães<sup>1</sup>

Departamento de História – FFLCH/Universidade de São Paulo  
[apmagalh@usp.br](mailto:apmagalh@usp.br)

Como citar este artigo: MAGALHÃES, A. P. T. “Guilherme de Ockham (1285-1347) e o problema da liberdade: Direito, poder e comunidade cristã em fins da Idade Média”, *Intelligere, Revista de História Intelectual*, nº14, pp.118-138. 2022. Disponível em <<http://revistas.usp.br/revistaintelligere>>. Acesso em dd/mm/aaaa-

**Resumo:** A temática da liberdade consistiu na tópica fundamental de toda a produção escrita do franciscano Guilherme de Ockham (1285-1347). Em sua trajetória na Universidade de Oxford, dedicou-se à lógica, com ênfase na teoria das proposições, e envolveu-se na Questão dos Universais, posicionando-se favoravelmente aos nominalistas, para os quais o particular precede o universal. Exilado na corte de Luís da Baviera em Munique a partir de 1328, deu início a uma produção concentrada na temática do poder, em estreita associação com a doutrina franciscana da pobreza. Seus pressupostos podem nos fornecer pistas sobre o percurso das doutrinas medievais da justiça e sobre a persistência de seu éthos no tempo presente.

**Palavras-chave:** Ordem Franciscana. Nominalismo. Doutrina. Filosofia. Política.

*William of Ockham (1285-1347) and the problem of freedom:  
Law, power and the Christian community in the late Middle Ages*

**Abstract:** The subject of freedom was the fundamental topic of the Franciscan William of Ockham’s (1285-1347) entire written production. During his career at the University of Oxford, he devoted himself to logic, emphasizing the theory of propositions, and became involved in the Question of Universals, positioning himself favorably to the nominalists, for whom the particular pre-

<sup>1</sup> Ana Paula possui Bacharelado e Licenciatura em História pela Universidade de São Paulo, Mestrado em História Social pela Universidade de São Paulo e Doutorado em História Social pela Universidade de São Paulo (2003). Atualmente é professora-doutora da Universidade de São Paulo.

cedes the universal. Exiled at the court of Louis of Bavaria in Munich since 1328, he began a production focused on the theme of power, in close association with the Franciscan doctrine of poverty. Its assumptions can provide us with clues about the course of medieval doctrines of justice, and the persistence of its ethos in the present time.

**Keywords:** Franciscan Order. Nominalism. Doctrine. Philosophy. Politics.

### 1. Guilherme de Ockham: o particular no universal

Guilherme de Ockham, (1285-1347) tem sido observado, frequentemente, ora enquanto eminente intelectual com contribuições fundamentais para o campo filosófico da Lógica, ora enquanto grande polemista da Ordem Franciscana contra a *plenitudo potestatis*<sup>2</sup> papal. Ao mesmo tempo, quando se considera sua trajetória global, abarcando seu período de atuação na Universidade de Oxford (entre 1320 e 1324) e seu posterior envolvimento na querela política entre o papa e o imperador germânico, a partir da corte deste último, na cidade de Munique (de 1328 até sua morte), verifica-se a permanência de um ponto de cisão, a despeito das tentativas de reconciliar o filósofo inglês e o polemista do Império.

Fundamentalmente envolvido com as demandas de sua carreira acadêmica no princípio dos anos de 1320, Guilherme de Ockham teria se dedicado a questões candentes do debate filosófico do período. Na célebre Querela dos Universais<sup>3</sup>, estabeleceu-se como um conceptualista, posição intermediária entre realistas e nominalistas, mas tendendo às posturas particularistas desses últimos. Além disso, celebrou-se pelo aporte teórico ao método e à linguagem científica, consignado pelos seus pósteros como “navalha de Ockham”, expressão que sintetiza, até os dias de hoje, o princípio da elegância na ciência.<sup>4</sup>

2 As primeiras aparições do termo *plenitudo potestatis* nos documentos papais faziam referência ao poder delegado pelo papa a seus emissários em outras terras. Posteriormente, a expressão designava o poder pontifício, que consistiria em uma autoridade espiritual dotada de consequências temporais, além do exercício do poder temporal nos Estados Pontifícios. A partir de fins do século XIII e inícios do XIV, a expressão adquiriu o significado que serviria como fundamento para a elaboração das teorias hierocráticas sobre o poder papal, amplamente desenvolvidas no contexto do papado avinhonense, marcado pela crise do poder pontifício.

3 Querela medieval que oporia, no contexto do pensamento escolástico, os realistas e nominalistas. Ao passo que os primeiros defendiam a existência de conceitos mentais universais, os segundos defendiam que a apreensão do mundo se dá a partir do conhecimento das coisas particulares.

4 A navalha de Ockham é o princípio segundo o qual a melhor definição para uma situação ou coisa é sempre aquela mais sintética. Essa concepção vigora, igualmente, para conceitos da linguagem e fórmulas matemáticas.

Sua repentina saída de Oxford, motivada por uma investigação a ser realizada na corte papal de Avinhão, no ano de 1324, colocaria fim à sua incipiente trajetória acadêmica. Guilherme de Ockham não chegaria a obter o título de *magister regens*, e seria designado por *inceptor* – grau correspondente ao doutor que não possui cátedra universitária, também denominado *baccalaureus formatus*, conforme a tradição francesa. Pode-se afirmar que a documentação não é conclusiva a respeito da maioria dos pontos derivados dessa primeira premissa. Sabe-se que sua convocação à corte papal avinhonense foi motivada por uma denúncia feita por seu colega João Lutterell.

A historiografia tradicional convergia para a hipótese de que se tratava de uma acusação de heresia no comentário ao IV *Livro das Sentenças*, de Pedro Lombardo. Havia, sobre o comentário às *Sentenças*, o consenso historiográfico segundo o qual ele era o pré-requisito para a obtenção do título de Mestre em Teologia no conjunto das universidades medievais. Se, por um lado, não existem subsídios suficientes para sustentar a segunda hipótese – não há suficientes elementos documentais que atestem o pressuposto da universalidade dessa prática nas universidades medievais como um todo –, por outro, há indícios que nos impedem de afirmar categoricamente que o propósito da denúncia e da conseqüente ida de Guilherme a Avinhão teriam decorrido de uma suposta candidatura ao grau de Mestre – essa hipótese, embora não impossível, é improvável devido à pouca idade do postulante. A própria condição de *inceptor*, atribuída de forma inequívoca a Guilherme de Ockham, é passível de controvérsias. Em pelo menos duas fontes, contemporâneas ao frade inglês, ele é identificado como *magister*.<sup>5</sup> Trata-se de um designativo que se pode, em seu contexto, não significar um grau efetivo, é suficiente para criar problemas a respeito das já sedimentadas conclusões a respeito da posição de Guilherme na universidade medieval.

O indício de que o frade se tornou professor encontra-se em sua comprovada autoria dos *Quodlibeta Septem* – a discussão dos *quodlibeta* era uma exclusividade dos mestres de Teologia. (EGUREN, 2005, p. 99) Ao mesmo tempo, os primeiros anos da década de 1320 correspondem à

<sup>5</sup> É o caso da *Appellatio* do franciscano Miguel de Cesena, data da de 13 de abril de 1328. V. EGUREN, 2005, p. 99.

composição da *Expositio in logicam* e da *Expositio in libros Physicorum*. Ora, a lógica e a física não eram matérias de estudo no convento franciscano de Oxford, o que nos leva a supor que o franciscano deve ter permanecido por algum tempo em um outro convento, onde teria exercido a docência e cultivado os estudos nesses dois campos específicos do conhecimento. O ano de 1318 marca a conclusão de seu fatídico comentário sobre as *Sentenças*, ao passo que, no ano de 1320, Guilherme finalizaria seu *curriculum* teológico. A partir desse conjunto de informações, é possível supor que o frade teria deixado Oxford para iniciar sua carreira de *lector*<sup>6</sup>, tendo possivelmente lecionado em mais de uma instituição. Por essa razão, deve-se destacar que, se por um lado, continua afastada a hipótese de que tenha lecionado como *magister regens*, a saber, em posse de uma cátedra, é preciso considerar a elevada probabilidade de que tenha efetivamente lecionado, razão para que dois de seus contemporâneos o tenham identificado como mestre.

A transferência para Avinhão, no ano de 1324, colocaria um fim aos estudos específicos de física e lógica, embora se não possa falar em uma cisão no conjunto do pensamento do frade. Seus interesses se voltariam para a questão política desde o princípio de sua estada em Avinhão, que coincidira justamente com a presença de um grupo de franciscanos, liderados pelo ministro-geral Miguel de Cesena. Sua demanda dizia respeito à interpretação imposta pelo papa João XXII (1318-1334) a respeito da pobreza de Cristo. Por intermédio de três bulas, *Ad conditorem canonum* (8 de dezembro de 1322), *Cum inter nonnullos* (12 de novembro de 1323) e *Quia quorundam mentes* (10 de novembro de 1324), o papa negava a pobreza evangélica e colocava em xeque as bases teológicas e jurídicas da Ordem Franciscana.

As formulações de João XXII tiveram lugar em um contexto político particularmente instável do ponto de vista da instituição papal. Isolados em Avinhão desde 1309, quando Clemente V (1305-1314) alinhou-se à política do monarca francês Felipe, o Belo (1268-1314), os papas se encontravam aliados de sua sede episcopal, Roma, a qual passou a ser ocupada pela oposição, na figura dos antipapas. Profundamente dependentes das decisões da corte real francesa, em um momento de fortalecimento da instituição monárquica, o

<sup>6</sup> Na tradição medieval, dá-se o nome de *lector* àquele que leciona sem necessariamente possuir uma cátedra universitária.

papado mantinha-se em um frágil equilíbrio, e procurava assegurar o pouco daquilo que lhe podia restar em termos de um poder universal. Isolados no reino francês, os papas de Avinhão tinham pouco poder de atuação sobre a máquina administrativa da própria Igreja, e passaram a endurecer as políticas a respeito da ortodoxia. Ao mesmo tempo, o papado reverberava as posições políticas dos monarcas franceses, o que resultava em um jogo político que acabaria por alinhar, no outro extremo, o reino inglês e o Sacro Império Romano-Germânico.

Na primeira bula da sequência, João XXII afirmava que Nicolau III (1277-1280), ao estabelecer a Igreja Romana como proprietária dos bens usados pelos franciscanos, embora movido por ideais piedosos, incorrera em uma impossibilidade racional e jurídica, tendo em vista o uso daquelas coisas que se consomem pelo próprio uso, tais como roupas e alimentos. (*Ad conditorem canonum*, art. 2) Por meio dessa normativa, o papa fragilizava o princípio jurídica fundamental da Ordem Franciscana, a qual consistia na ausência da propriedade. Na segunda bula, João XXII declarava consistir em heresia a afirmação de que Cristo e os Apóstolos nada haviam possuído. (*Cum inter nonnullos*, Pról.) Por meio dessa exegese, o papa esvaziava o princípio teológico da Ordem Franciscana, a exegese bíblica conforme a qual Cristo e os apóstolos haviam praticado a pobreza absoluta – sendo a Ordem Franciscana a sua decorrência e a continuação da *vita apostolica*. Por fim, na bula seguinte, a *Quia quorundam mentes*, João XXII referendava suas duas bulas anteriores, afirmando que ambas eram condizentes com a *Exiit qui seminat*, ao mesmo tempo que sua autoridade bastava para definir a questão. (*Quia quorundam mentes*, Pról.) O prólogo da bula é suficiente para compreendermos seu contexto, uma vez que identifica seus destinatários como “detratores que pretendem impugnar as constituições de João XXII *Ad conditorem canonum* e *Cum inter nonnullos*.” (*Quia quorundam mentes*, Pról.) Esses podem ser identificados primariamente aos franciscanos, objeto das bulas precedentes e também os principais afetados por elas.<sup>7</sup> Um segundo destinatário, entretanto,

<sup>7</sup> É preciso notar que a querela entre João XXII e a Ordem Franciscana remonta ao início de seu papado, e faria parte de uma política de aumento do controle papal sobre a espiritualidade cristã. No ano de 1318, quatro frades foram levados à fogueira, em Marselha, por ordem do inquisidor – também franciscano – Miguel Lemoine. Eles foram identificados a movimentos populares que se disseminaram pelo sul do França no princípio do século XIV. V. MAGALHÃES, 1998.

era o imperador Luís da Baviera (1282-1347), importante oponente político de João XXII nos anos que se seguiram. Após um tumultuado processo eleitoral do qual saíra vencedor, ao qual se seguiu uma guerra civil, Luís IV, da Baviera, enfrentaria a oposição do papa, que reivindicava para si a prerrogativa de nomear o imperador. Nesse contexto de acirrada disputa, o bávaro tomaria o partido da Ordem Franciscana por meio da Declaração de Sachsenhausen, de 22 de maio de 1324, pela qual acusava João XXII de heresia, tendo em vista a postura assumida pelo papa diante da pobreza franciscana.

O eixo geográfico da querela entre o papa e os franciscanos permanecia, ao menos naquele momento, restrito à porção continental da Europa, concentrado entre o reino francês, a península itálica e o império alemão. O debate acerca da validade da forma de vida dos franciscanos, além de recente, era praticamente desconhecido na Grã-Bretanha, e Guilherme de Ockham só teria tido notícia de sua existência a partir de sua estada em Avinhão. Ali o frade inglês não só se informaria como também se envolveria na questão da pobreza franciscana contra o papa. Foi somente no ano de 1327 que Miguel de Cesena, então ministro-geral da Ordem Franciscana, chegou à sede episcopal avinhonense. Tendo em vista a ocupação da península itálica por Luís da Baviera, e entendido como suposto aliado do imperador, Miguel de Cesena foi convocado pelo papa, e em seguida impedido de retornar à península. Ali se encontravam também outros dois frades, a saber, Francisco de Ascoli e Bonagrazia de Bérgamo, os quais também se tornariam “reféns” no convento franciscano de Avinhão. Guilherme de Ockham, por sua vez, já se encontrava no convento franciscano de Avinhão havia três anos, sem que sua causa tivesse sido examinada. Absorvido pela querela, o menorita inglês formularia um arrazoado pouco sutil a respeito das posições expressas nas bulas papais. Ele identificaria, ali,

múltiplas afirmações heréticas, errôneas, tolas, ridículas, fantasiosas, insanas e difamatórias da fé ortodoxa, dos bons costumes, da razão natural, igualmente contrária à verdadeira experiência e ao amor fraterno, e evidentemente uma desgraça. (*apud* GHISALBERTI, 1997, p. 20, tradução livre)

Guilherme de Ockham e seus três companheiros italianos fugiriam de Avinhão na noite de 26 de maio de 1328, com destino à corte imperial de Luís IV, em Munique, onde, doravante, se tornariam exilados e protegidos. A

profundidade de seu envolvimento com a causa de seus irmãos de hábito pode dever-se, naturalmente, ao ambiente desfavorável que Guilherme encontrara em Avinhão. Para além disso, o problema da pobreza franciscana mostrava-se convergente com o eixo fundamental do pensamento do frade inglês: seu conceptualismo alinhava-se com a defesa da proposição da pobreza absoluta; da mesma forma, o aliado de última hora, a saber, o imperador, fornecia matéria para uma concepção do poder alinhada com as noções nominalistas.

O encontro com os franciscanos em Avinhão, seguido da fuga para Munique, selaria a convergência, no pensamento e na produção de Guilherme de Ockham, entre a questão da pobreza e a questão do poder. A partir dessa convergência fundamental, o menorita inglês construiria as bases de uma doutrina jurídica acerca das relações sociais no interior da comunidade cristã. Mas não devemos nos esquecer de que o tema onipresente na reflexão ockhamiana remonta à sua reflexão nos campos da física e, fundamentalmente, da lógica. Seus escritos a respeito das proposições linguísticas relacionam-se a suas obras em defesa da pobreza franciscana e contra a pretensão papal à *plenitudo potestatis*; e todos eles encontram-se articulados pelo grande tema que marcaria todo o conjunto: o problema da *liberdade*.

## 2. Linguagem e apreensão do mundo

De acordo com Guilherme de Ockham, a linguagem é o canal pelo qual entramos em contato com os objetos existentes, a maneira pela qual apreendemos o mundo e construímos conhecimento acerca dele. Essa perspectiva a respeito da relação do sujeito com seus objetos de conhecimento é decisiva para determinar a posição assumida pelo frade inglês no debate medieval sobre os Universais. De acordo com Guilherme, não há intuições ou conceitos mentais pré-linguísticos que representem o significado dos objetos: é somente no terreno da linguagem que os significados se formam e se dão a conhecer.

A perspectiva filosófica de Guilherme de Ockham acerca da existência das coisas e de sua apreensão pelos homens encontra-se definida por seu discípulo, o frade Adão de Inglaterra (1298-1358), responsável pela redação do Prólogo à *Summa de Lógica*. Ao estabelecer a indispensabilidade desta “ciência da linguagem à qual chamamos lógica” a “todos aqueles que buscam a

verdade”, Adão de Inglaterra recorre a Aristóteles, o qual a teria denominado “tanto método introdutório, quanto modo de conhecer, quanto ciência de todas as coisas, quanto caminho para a verdade.” (*SL*, Prólogo)<sup>8</sup>

Ao desenvolver a teoria da suposição, já bastante em voga entre os escolásticos, o frade inglês apontaria para uma formalização de seu emprego. De forma geral, a *suppositio* implica no emprego de uma palavra em lugar de outra (“dicitur autem suppositio quasi pro alio positio”, *SL*, I, 63). Ao passo que acompanha Pedro Hispano e Guilherme de Shyreswood ao definir a suposição como propriedade de um termo, Guilherme de Ockham vai além, ao afirmar que essa relação não se limita aos signos arbitrários (palavras), mas atinge também os conceitos naturais. Sendo assim, para o menorita, “todos os sinais, naturais ou convencionais, representam coisas individuais.” (COSTA, 2012, p. 81) Por essa razão, se os universais são signos que *podem representar* muitas coisas, somente as coisas particulares *existem* enquanto manifestação real.

Acompanhando Avicena em sua *Metafísica*, Guilherme sustenta que o universal pode ser dito de três formas, a saber, “aquilo que é predicado em ato de muitas coisas, como ‘homem’ (...), a intenção possível de ser predicado de várias coisas (...) e a intenção que nada impede de ser predicado de várias coisas.” (*SL*, I, 15)<sup>9</sup>

Paralelamente, ao formular sua doutrina da verdade, Guilherme de Ockham nega que se trate da adequação entre o objeto e o intelecto (*adaequatio rei et intellectus*), e passa a relacionar a verdade ao contexto das proposições, a saber, atrelando-a à questão linguística. De acordo com Boehner, o frade inglês “abandona o caráter metafísico da palavra verdade e acentua o seu significado lógico-semântico.” (BOEHNER, 1946, p. 262) Se considerarmos, pois, *propositio* como uma forma de operação mental que congrega sujeitos e predicados, independentemente das categorias em que se divide, podemos concluir que a condição ockhamiana fundamental para que uma proposição seja considerada *verdade* é que essa proposição seja *verdadeira*. A concepção ockhamiana da verdade tem como elemento central

8 “veritatis sectatoribus (...) sermocinalis scientia, quam logicam dicimus (...) nunc introductoriam methodum, nunc sciendi modum, nunc scientiam omnibus communem et viam veritatem.”

9 “hoc quod praedicatur in actu de multis, sicut ‘homo’ (...), intentio quam possibile est praedicare de multis (...) intentio quam nihil prohibet opinari quin praedicetur de multis.”

os signos e seus correspondentes contextos lógico-semânticos, tendo como ponto de partida as *coisas singulares* que são representadas pelos signos e que possuem realidade efetiva no mundo.

Um bom exemplo da primazia da suposição diz respeito à palavra homem na sentença “O homem é mortal”. Para Guilherme de Ockham, “homem”, neste caso, é o signo linguístico a partir do qual se forma, na mente o objeto concreto que conhecemos por homem. Ele não é um conceito mental pré-linguístico ou uma intuição e, portanto, embora *formulado* em termos gerais, não possui *existência* correspondente em termos gerais. De forma semelhante à concepção da verdade, Guilherme de Ockham restringiria as bases para a concepção da Igreja: essa só poderia ser considerada a partir de sua relação intrínseca com os termos de uma sentença. Por essa razão, a palavra Igreja deveria ser considerada, para todos os efeitos, em sua relação com a proposição específica na qual se encontra, podendo significar muitas coisas conforme o seu emprego. Em termos gerais, no entanto, a palavra Igreja representa, em termos concretos, um coletivo – a soma dos indivíduos singulares que a compõem. Por essa razão, a Igreja *não existe* como um universal, sendo que seu léxico só pode relacionar-se, na realidade, aos particulares que possuem existência real.

### **3. A comunidade cristã e suas lideranças**

As relações estabelecidas por Guilherme de Ockham no plano da linguagem fundamentaram sua posição filosófica no debate medieval, mas também se mostraram operantes no campo da disputa política entre os franciscanos e o papa João XXII. Além disso, os tópicos da argumentação da lógica ockhamiana serviriam de base para a elaboração de uma doutrina do poder no interior da qual o Direito desempenharia papel de destaque.

Muito embora seja possível distinguir ênfases distintas em seu conjunto, a chamada obra polêmico-política de Guilherme de Ockham apresenta uma forte articulação em torno da temática da *liberdade*. As obras imediatamente posteriores à fuga de Avinhão, algumas das quais elaboradas em conjunto com Miguel de Cesena, apresentam conteúdos fortemente relacionados à questão da pobreza, ao passo que as obras da década de 1340 voltam-se efetivamente para a questão do poder – papal e imperial. Esse fato

tem levado muitos estudiosos a separar o pensamento pós-avinhonense de Guilherme em dois momentos. Acreditamos, no entanto, que os elementos comuns a esses dois momentos nos autorizam a pensá-los como uma unidade, a qual se estende também aos escritos anteriores, *nos* campos da lógica e da física, embora *não restritos* à lógica e à física: os fundamentos desenvolvidos pelo frade inglês durante seu período de estudos e de docência na Grã-Bretanha consistem em fundamentos teórico-metodológicos para o pensamento ockhamiano, em sua concepção mais ampla e irrestrita.

Guilherme de Ockham estabeleceu-se, juntamente com seus companheiros de hábito, no convento franciscano de Munique, onde se tornariam os conselheiros preferenciais do imperador.<sup>10</sup> A documentação dá conta da existência de relações estreitas entre Guilherme, Miguel de Cesena e Bonagrazia de Bérgamo, implicando na identidade de conteúdos de seus escritos. Sabe-se que a proteção do imperador aos frades menores era um aspecto de sua disputa política. Por essa razão, não se pode afirmar que seu exílio em Munique selara uma situação perene de proteção diante do papado. As instabilidades na relação entre o imperador e os papas do período acabariam por colocar em risco a situação dos frades exilados. A partir de 1335, no entanto, a oposição de Felipe IV, rei da França, imporá a Luís IV uma aliança com a Inglaterra, fato que manteria a continuidade da proteção imperial a Guilherme e seus companheiros.

O jogo político entre a Igreja e o Império no qual acabara por envolver-se conduziria Guilherme de Ockham a teorizar sobre as lideranças constituídas no mundo terreno. Embora partisse do pressuposto da origem divina de todo poder, o menorita esforçou-se por estabelecer uma clara divisão entre as dimensões celeste e terrestre: no interior de seu esquema, os depositários do poder, fosse ele temporal ou espiritual, possuíam atribuições *terrenas*, uma vez que haviam sido constituídos em função das necessidades concretas da comunidade cristã na *terra*. Por essa razão, não haveria, de acordo com o frade inglês, uma diferença fundamental de origem ou de natureza nos poderes do papa e do imperador; e em ambos os casos, caberia indagar a respeito de sua extensão e seus limites.

10 Autores que afirmam que o grupo de franciscanos recém-chegados teria suplantado Marsílio de Pádua, então o conselheiro imperial mais influente. (v. EGUREN, 2005, p. 113.)

Naturalmente, a obra polêmica de Guilherme de Ockham tenderia à defesa do imperador contra as pretensões dos papas.<sup>11</sup> Por essa razão, é comum encontrarmos afirmações que tendem à ampliação das atribuições do poder imperial às expensas da redução das atribuições do poder papal. Duas advertências devem ser observadas a esse respeito: em primeiro lugar, sempre será preciso ponderar que os escritos em questão seriam produzidos no contexto do exílio na corte de Munique, onde Guilherme e seus confrades contavam com a virtual proteção de Luís IV; em segundo lugar, em que pese a questão do contexto de sua produção, não se pode dizer que a obra do frade inglês teria traído seu princípio norteador, a saber: a *origem divina* de ambos os poderes e a *natureza terrena* de sua investidura. Por essa razão, deviam possuir uma dada *extensão* e comportar *limites*, tal como deve ocorrer com todas as coisas terrenas. Essas se oporiam às atribuições das coisas divinas, que se configurariam como *eternas e ilimitadas*.

Em grande medida, aquilo a que chamamos doutrina do poder de Guilherme de Ockham seria concebida em estrita correlação com suas posturas teológicas a respeito da onipotência divina. Dotada de um radicalismo na concepção da onipotência divina, a teologia de Guilherme levaria às últimas consequências a noção da *liberdade* implícita no ato divino de criar.

Todas as coisas têm, pois, seu princípio em Deus, e Deus as produziu por um ato de soberana liberdade, uma vez que nada, nem ideias, nem essências, serviram de regra ao ato criador.”  
(BAUDRY, 1936, p. 39)

A recusa absoluta do princípio da criação a partir da necessidade caracteriza o pensamento teológico do frade inglês como uma filosofia da contingência, no interior da qual não existiriam amarras para a liberdade divina, o que resultaria na defesa radical de sua onipotência. Ora, se a obra da criação não se encontrava vinculada a nenhuma necessidade da natureza, mas, antes, decorria da liberdade, resultava que o mundo seria formado por diversas substâncias individuais, cuja individualidade radicava no próprio princípio que lhes conferia existência. A ausência de regras preexistentes à criação confirmava a inexistência de princípios universais anteriores aos indivíduos. Disso decorria o nominalismo do pensamento ockhamiano, com sua recusa da

11 Esses são, sucessivamente, João XXII (1318-1334), Bento XII (1334-1342) e Clemente VI (1342-1347).

existência do universal e sua ênfase no primado do particular. Neste sentido, pode-se dizer que, para Guilherme, a liberdade individual decorria da liberdade divina e, portanto, de sua onipotência.

Em sua concepção do poder, uma das decorrências naturais dessa liberdade radical – do criador e, em consequência, da natureza da criação – consistia na negação da possibilidade do exercício da *plenitudo potestatis*. Na medida em que um poder procurava cumular-se de atribuições *necessárias* e *anteriores* à própria constituição dos indivíduos, ele entrava em rota de colisão com a noção segundo a qual o mundo havia sido criado a partir da *liberdade* divina, tendo como resultado a existência de seres *contingentes* e *particulares*.

Ora, decorria desse pressuposto que a afirmação da *plenitudo potestatis* representava, no entender de Guilherme de Ockham, um equívoco na interpretação da doutrina cristã, na medida em que *reduzia* a onipotência divina, impondo *condições* à criação. A ideia de um suposto *condicionamento* das ações divinas se combinaria com um poder excessivo atribuído a um ser terreno. A *plenitudo potestatis* representava, portanto, um princípio *destrutivo* da onipotência divina e *ilegítimo* do ponto de vista dos governados. Passaremos a examinar essa última questão.

#### 4. A liberdade evangélica

De acordo com Guilherme de Ockham, a *plenitudo potestatis* papal encontrava obstáculos tanto em pressupostos jurídicos quanto no ensinamento bíblico. Os impeditivos jurídicos fundamentais ao exercício do pleno poder pelo papa diziam respeito ao contexto da constituição do poder no antigo Império Romano, do qual o Império alemão era considerado herdeiro e sucessor. O poder universal dos imperadores da Idade Média era aceito pela cultura política do período e consistiria em uma decorrência da linhagem sucessória que os ligava aos antigos imperadores.

De acordo com o menorita, haveria três pressupostos que desvinculavam o poder imperial do poder papal e ao mesmo tempo conferiam vantagens ao Império. O primeiro deles dizia respeito à anterioridade, a saber: o império governado por Luís da Baviera no século XIV era uma *instituição anterior* à própria instituição eclesiástica, o que representava afirmar que se tratava, portanto, de um *poder igualmente anterior* ao poder papal:

Nos tempos de São Pedro, então, quando o imperador era pagão, o Império não era de modo algum privado do próprio direito pela religião cristã; logo, não estava então sujeito a nenhum mortal nas coisas temporais, assim como não o era no início de sua instituição. (...) o imperador fiel não era sujeito a ninguém nas coisas temporais, nem foi vassalo de quem quer que seja, pois, como foi dito anteriormente, o imperador fiel sucedeu no direito dos imperadores pagãos e, por consequência, por aquele mesmo direito que eles, deve usar de seu direito, a não ser que queira renunciar ao império e não queira ser imperador e nem ser chamado, pois não haveria verdadeira sucessão se o sucessor tivesse direito menor que os predecessores. (...) Se, pois, algum imperador submeter-se ao papa em questões temporais, e tornar-se vassalo dele, por este mesmo fato renunciaria ao império e, a partir de então, não poderia julgar-se sucessor dos primeiros imperadores, nem deveria chamar-se Augusto, porque não aumentaria (*augeret*) o império, mas antes, no que dele dependesse, o destruiria. Do mesmo modo, se um rei se fizer servo do papa, a partir de então não deve ser tido como rei, mas como servo.<sup>12</sup>(*Brev.* 4, 1)

A legitimidade do poder imperial não demandava, portanto, o elemento da Graça, e assentava-se, em sua constituição, em fundamentos puramente naturais. O poder temporal, surgido da necessidade racional do estabelecimento de regras para o convívio humano, representava um constitutivo da *natureza humana*. Essa concepção de um poder derivado de uma natureza humana essencialmente social colocava Guilherme em uma relação privilegiada com o pensamento aristotélico. A Encarnação seria estritamente e rigorosamente indiferente aos senhorios temporais (*Ibidem*), tendo esses se instituído segundo a razão humana. Por essa razão, não se podia falar em poder temporal do pontífice nos reinos da cristandade. Paralelamente, o papa detinha um poder idêntico aos senhores naquelas terras em que era senhor.

O segundo pressuposto dizia respeito ao direito popular. Guilherme de Ockham demonstrava que, pela vontade de Deus, o papa devia respeitar o direito soberano do povo romano:

12 “Imperium ergo tempore beati Petri, quando erat imperator infidelis, jure suo per religionem christianam minime privabatur; ergo tunc non erat alicui homini mortali in temporalibus subjectum, sic nec a principio institutionis sue. Ex quo adhuc infertur ulterius quod imperator fidelis non erat alicui subjectus in temporalibus nec fuit vasallus cujuscumque, quia, sicut dictum est primus, imperator fidelis succedit in jus imperatorum infidelium et per consequens eo jure quo illi uti debet, nisi voluerit renunciare imperio et imperator nec esse nec vocari, quia non erat vera successio, si succedens minus juris habeat quam predecessores. Si igitur aliquis imperator se in temporalibus subjiceret pape et faceret se vasallum ipsius eo ipso facto renunciaret imperio nec ex tunc posset reputari successor primorum imperatorum nec deberet vocari Augustus, quia non augeret imperium sed, quantum in eo esset, destrueret, quemadmodum, si rex aliquis se ipsum faceret servum pape, ex tunc non rex sed servus deberet haberi.”

(...) deve-se saber que o poder de instituir leis e direitos humanos esteve no princípio e de modo principal no povo, e o povo depois o transferiu ao imperador. Assim, os povos, os romanos por exemplo e outros, transferiram para outros o poder de instituir leis, às vezes para os reis, às vezes para outros de dignidade e poder menor e inferior. Isto pode ser demonstrado não só pela história e pelas crônicas, mas em parte também pela Sagrada Escritura.<sup>13</sup> (*Ibidem*)

A doutrina ockhamiana do poder, contaminada desde o princípio pela filosofia aristotélica, concluiria, portanto, que o poder deveria, ao menos *em termos de sua realização concreta*, provir do povo. Tendo em vista a boa ordenação da vida, os homens alienavam todo o seu poder individual, concedendo-o a um homem. No entanto, a perspectiva cristã de uma origem divina era indispensável no pensamento do frade inglês, de forma que todo poder vinha de Deus, na medida em que Esse concedera aos homens todo poder. Sendo assim, o poder do imperador vinha, portanto, do povo – sua causa direta –, e tinha Deus como causa primeira – causa remota:

(...) o império romano provém só de Deus pelo terceiro modo, isto é, de forma que, embora tenha sido instituído por Deus através dos homens que voluntariamente se submeteram ao imperador e conferiram-lhe jurisdição e poder sobre eles, contudo depois que o império foi instituído pela ordenação humana, o imperador não tem regularmente nenhum superior, a não ser Deus, embora casualmente possa ter superior.<sup>14</sup> (*Brev.* 4, 2)

Finalmente, o terceiro pressuposto concernia à assimilação do Império à Roma cristã, o que resultaria na inegável preponderância do titular do trono imperial sobre a capital do império e da cristandade:

Ele tornava-se, assim, um dos primeiros personagens dessa cidade transformada em cabeça da cristandade. Depois de se terem oposto ao papa os direitos da Roma pagã, lembrava-se-lhe que a Roma cristã, da qual o imperador era também o chefe, tinha um papel a desempenhar na Igreja, possivelmente, inclusive, aquele de controlar a designação dos papas. (LAGARDE, 1962,

13 “(...) est primo sciendum quod potestas condendi leges et jura humana primo et principaliter fuit apud populum. Unde et populus potestatem condendi leges transtulit in imperatorem. Sic etiam populus, tam romanus videlicet quam alii, potestatem condendi leges transtulerunt in alios et quandoque in reges, quandoque in alios minoris et inferioris dignitatis et potestatis. Ista non solum per hystorias et cronicas, sed etiam partim per divinam scripturam possent ostendi, sed brevitas causa pertranseo.”

14 “Quod vero romanum imperium sit a solo Deo tercio modo, sic scilicet quod, quamvis primo institutum fuerit a Deo per homines voluntarie se subdentes imperatori et tributentes sibi jurisdictionem et potestatem super se, tamen, postquam imperium per ordinacionem humanam institutum est, imperator nullum habet regulariter superiorem in temporalibus nisi solum Deum, licet casualiter superiorem possit habere, multipliciter posset ostendi.”

p. 128-129)

O exercício de um poder absoluto e irrestrito por parte do papa sobre a cristandade em geral, ignorando o poder constituído nos reinos e no império, consistiria na usurpação de um poder popular, constituído por cada um dos indivíduos que compõem a coletividade em questão. Por essa razão, um tal poder resultaria em ser, em essência, contrário ao bem comum e considerado ilegítimo – ele se identificaria com uma categoria aristotélica denominada principado tirânico. O título estendido da obra-síntese de Guilherme de Ockham é *Brevilóquio sobre o principado tirânico*<sup>15</sup>. Trata-se da concepção aristotélica de tirania, forma degenerada de poder que se oporia à forma virtuosa, a saber, a monarquia. A atualização ockhamiana dessa noção aristotélica supunha que, ao passo que o poder monárquico seria instituído em vista do bem comum e constituído pela vontade popular, tendo Deus como causa primeira, o segundo seria constituído em vista do bem próprio do tirano, caracterizando usurpação. A tirania papal implícita no exercício de um tal poder deveria resultar na cessação do reconhecimento de seu depositário como papa. Em uma passagem virulenta, presente no último tratado atribuído a Guilherme de Ockham, *Sobre o poder dos imperadores e dos papas*, o menorita sintetiza a situação da seguinte maneira:

“é evidente que esses *indivíduos de Avinhão*, ambiciosos, insaciáveis e avidíssimos invasores dos bens e dos direitos imperiais os tomaram para si, bens e direitos esses - muitos dos quais foram ocupados hostilmente - que não lhes foram doados ou concedidos pelos imperadores (...), ainda que fossem a verdadeira Igreja Romana, são famosos por detê-los injuriosamente, tirânica e injustamente.”(*De imp.*, 21)<sup>16</sup>

O conjunto de considerações acima consiste no núcleo da argumentação de Guilherme de Ockham a respeito dos fundamentos jurídicos que sustentavam o direito imperial ao livre exercício de seu poder no Sacro Império Romano-Germânico. No entanto, em que pesem a coerência e a força argumentativa deste aspecto do pensamento ockhamiano, um outro elemento

15 O título, a saber, é o seguinte: *Brevilóquio sobre o principado tirânico, tratando de coisas divinas e humanas, especialmente sobre o império, usurpado por alguns que se chamam sumos pontífices*.

16 “per praescrita quod isti avinionenses, rerum et iurium imperialium insatiabiles appetitores et rapacissimi invasores, res et iura imperii, quae absque imperatorum donatione seu concessione acceperunt (...), etiam si essent vera et Romana ecclesia, iniuriose et tyrannice et iniuste detinere noscuntur.”

se destaca como fundamento doutrinário do pensamento político do frade inglês: a noção de *liberdade evangélica*.

Ao elaborar suas doutrinas a respeito do poder pontifício, autores curialistas engajaram-se na defesa da *plenitudo potestatis* papal a partir da glosa de passagens evangélicas tais como Mt 16:19 - que faz referência às chaves do Reino dos Céus - e Lc 22:38 - que menciona os dois gládios), e do texto Paulino (Rm 13,7: “Todo poder vem de Deus”).

A passagem do evangelho de Mateus talvez seja a mais explícita no sentido de permitir uma exegese estritamente curialista: “Eu te darei as chaves do reino dos céus. Tudo o que ligares sobre a terra será ligado nos céus, e tudo o que desligares sobre a terra será desligado nos céus” (Mt 16,19). A exegese preferida para explicar essa e as demais passagens referidas seria a alegórica, predominante desde o século XII, quando se cristalizou a partir da tradição dos abades – que incluía Hugo de São Vítor (1096-1141), Bernardo de Claraval (1090-1153), entre outros. Os defensores da *plenitudo potestatis* papal afirmariam que as chaves referidas no texto do evangelho seriam uma alegoria para o poder, que teria sido transmitido por Cristo a Pedro e a seus sucessores.

A fim de refutar essa interpretação, Guilherme de Ockham partiu da premissa de que a plenitude do poder pontifício era avessa ao espírito que distinguia a lei evangélica da mosaica, uma vez que a lei evangélica era uma *lei de liberdade*. (GHISALBERTI, 1997, p. 274-275) A lei do Novo Testamento contrapunha-se àquela do Antigo Testamento, na medida em que livrara os cristãos do pesado jugo a que se encontrava submetido o povo de Israel. Sua condição era, portanto, de *liberdade*. Por essa razão, em momentos de extrema tensão com o papado, o frade inglês sustentaria que a afirmação da *plenitudo potestatis* deveria ser considerada *heresia*, em função da liberdade que vigorava sob a lei evangélica, uma vez que “a lei evangélica não é de maior, mas de menor servidão, se comparada com a mosaica, e por isso é chamada por Tiago de lei da liberdade (Tg 1,25)”<sup>17</sup> (*Brev.* 2, 3)

Ainda de acordo com Guilherme de Ockham, não seria motivo de consolação para os cristãos se, uma vez libertos da *servidão da lei divina* - representada pelas obrigações rituais impostas pela lei mosaica -, passassem a

17 “Nam lex evangelica non majoris sed minoris servitutis est quam fuerit lex mosaica. Unde et lex perfectissime libertatis a beato Jacobo appellatur, sicut patet in canonica sua, c. 1.”

ficar sujeitos à *servidão de Pedro e de seus sucessores (Ibidem)* O menorita sustenta sua argumentação a partir de uma série de passagens paulinas:

E o Apóstolo em Gl 2,3s diz: 'Nem Tito, que estava comigo, embora gentio, foi obrigado a circuncidar-se. Mas, por causa dos falsos irmãos, intrusos, que furtivamente se introduziram entre nós para espionar a liberdade de que gozávamos em Cristo Jesus, a fim de nos escravizar...' E mais à frente (Gl 5,12s): 'Oxalá acabem por mutilar-se os que vos inquietam. Vós, irmãos, fostes chamados à liberdade'. E noutra lugar (Gl 4,31): 'Não somos filhos da escrava, mas da mulher livre. É para que sejamos livres que Cristo nos libertou', e em 2Cor 3,17: 'E onde há o Espírito Santo do Senhor, aí há liberdade'. Destas e de outras e de inúmeras outras afirmações da lei divina e dos santos padres conclui-se com evidência que a lei cristã não impõe tanta servidão como a mosaica.<sup>18</sup> (*Ibidem*)

O exercício de uma plenitude do poder papal resultaria, por fim, em reduzir os cristãos a uma condição semelhante à escravidão perante o sumo-pontífice. Esse teria o poder de abolir ou modificar leis canônicas e civis, resultando disso que todo ordenamento civil e eclesiástico tornar-se-ia inseguro e efêmero, e a vida dos reinos e da Igreja passaria a depender do arbítrio do pontífice. Poderia também privar os reis e imperadores de seus domínios, entregando seus reinos e impérios a quem lhe aprovesse, fossem seus parentes ou protegidos. Isso porque era sabido que tudo aquilo que era possuído pelo escravo era, na realidade, pertencente ao seu senhor, que dispunha como desejava dos bens de seu servo. Poderia, ainda, impor aos cristãos cerimônias exteriores mais extensas e graves do que aquelas previstas na lei antiga, resultando o cerimonial cristão em um por vezes pesado fardo para alguns. (*Ibidem*)

Esse conjunto de considerações aponta para a questão do indivíduo postulada pelo nominalismo ockhamiano. A partir do pressuposto lógico de que não há intuições ou conceitos mentais pré-linguísticos, Guilherme de Ockham nega a existência do universal. No contexto de sua argumentação contra a *plenitudo potestatis*, isso significava negar a existência da Igreja

18 "Hinc apostolus, 2 ad Galatas, ait: *Neque Titus qui mecum erat, cum esset gentilis, compulsus est circumcidi, sed propter introductos falsos fratres qui introierunt explorare libertatem nostram quam habemus in Cristo Jesu ut nos in servitutem redigerent.* Hinc. C. 5, ait: *Utinam et abscondantur qui vos conturbant: vos enim in libertatem vocati estis, fratres.* Hinc, c. 4, ait: *Non sumus ancille filii sed libere, qua libertate Christus nos libertavit.* Hinc, c. 2 Corinth. 3, ait: *Ubi Spiritus Domini, ibi libertas.* Ex quibus omnibus et aliis innumeratis assercionibus legis divine et sanctorum patrum colligitur evidenter quod lex christiana non est tante servitutis quante erat lex mosayca.»

enquanto conceito anterior aos indivíduos cristãos que a integravam. Consequentemente, desvinculava a existência desses indivíduos cristãos de qualquer tipo de conceito universal necessário. Esse conceito universal – a Igreja – seria necessariamente posterior ao conjunto dos indivíduos, e só poderia ser compreendido enquanto construto linguístico para definir *aquele grupo* composto por cada um dos *cristãos particulares*.

### 5. Considerações finais: a liberdade e o tempo presente

Os dilemas jurídicos em torno das relações entre liberdade e poder se estendem até o presente, e partem de questões colocadas pela constituição das modernas democracias e pela busca da organização das sociedades no contexto da invenção das nações. Mas essa problemática também diz respeito, naturalmente, a regiões onde se observa a predominância de regimes autocráticos, com sensível redução de liberdades individuais e/ou mecanismos discriminatórios de parcelas da população. Por fim, a discussão das relações entre o poder do “Estado” e as liberdades dos cidadãos particulares apresenta-se, hoje, de maneira urgente, naquelas localidades que têm optado por uma alienação de liberdades e direitos em prol da constituição de poderes hegemônicos supostamente garantidores da ordem social.

Ora, nos termos ockhamianos, a relação entre um poder constituído e os indivíduos que compõem o corpo social é essencialmente dialética. Sua concepção sobre a origem do poder não deixa dúvidas: embora afirme (enquanto teólogo e tanto quanto os demais medievais, com poucas exceções), que todo poder se origina em Deus, Guilherme de Ockham atribui-lhe uma causa imediata, a saber, o povo. Com isso, faz notar que, em se tratando de poderes terrenos, ele só pode existir *a partir* do conjunto de indivíduos, e jamais como atribuição *a priori*. Além disso, seu exercício só se legitima na medida em que cumpre uma função pastoral, a saber, tem como objetivo o *bem comum* – mas este só pode ser compreendido como *o bem de cada um dos indivíduos*.

Uma segunda ordem de considerações diz respeito à necessidade da compreensão de elementos tais como “igreja”, “nação”, “escola”, “universidade”, entre muitos outros, como universais, a saber, meros construtos linguísticos que não antecedem os indivíduos e que não prevalecem

sobre ele. Sendo assim, todas as decisões pertinentes a um determinado poder ou autoridade são decisões pertinentes, em primeiro lugar, à comunidade de pessoas individuais que constitui esse poder. Sendo a nação, em última análise, um universal, ela *só pode* ser concebida *a partir* dos indivíduos particulares que a compõem, em toda sua diversidade e heterogeneidade.

Em um trecho de *Os irmãos Karamazov*, escrito em 1880, Dostoiévski desenvolve a “lenda do grande inquisidor”. Em linhas gerais, a história se desenrola a partir do encontro entre Jesus Cristo e um inquisidor, no século XVI. Esse último, descrito como um velho de longas barbas brancas e olhar penetrante, representa a própria *auctoritas* – e, por extensão, o imenso poder concentrado na figura de um universal – a Igreja – que pretende pairar sobre os cristãos. Indagado por Cristo a respeito do poder dos fieis para tomar decisões, o inquisidor observa que o Messias “não tem o direito de acrescentar nada ao que já dissera antes.” (5,5) O velho enumera quais teriam sido as tentações de Cristo sobre a terra, a saber, *milagre*, *mistério* e *autoridade*. Esses seriam os aspectos do exercício do poder sobre o conjunto dos indivíduos por parte da suposta herdeira de Cristo, ou seja, a Igreja cristã. Ao mesmo tempo, demonstra como os anseios do homem na terra, a saber, *sujeição*, *alienação* e *convergência*, convêm perfeitamente a um tal exercício do poder.

A lenda não se constitui necessariamente como uma crítica à instituição eclesiástica em si, mas, antes, como uma reflexão a respeito do peso das instituições sobre a comunidade dos indivíduos, e sobre a psicologia desses últimos, com sua dificuldade de buscar saídas para exercerem, por fim, a liberdade. Em um escrito de sua juventude, *A Dona da Casa*, de 1847, Dostoiévski já desenvolvia temática, a partir da descrição da ligação entre uma jovem e um ancião (este último dotado de contorno parecidos com os do futuro inquisidor). A relação é marcada pela preponderância física e, posteriormente, moral, do velho sobre a jovem, e pela dor e sofrimento desta última, incapaz de romper com seu algoz. A temática da liberdade surge, portanto, como uma necessidade e uma impossibilidade, e encontra-se no cruzamento entre a dinâmica da psique humana e as injunções opressoras do meio social. A resultante disso é a *alienação da liberdade* por parte do indivíduo, bem como a postura cínica daqueles que exercem o poder a partir das instituições. O ponto culminante do texto encontra-se na fala do velho:

“Dê a um homem fraco sua liberdade – e ele a aprisionará sozinho e voltará para devolvê-la.” (*apud* FRANK, 2018, p. 429)

É sempre bom lembrar que essas considerações finais (que já se alongam), em que pesem suas implicações no debate sobre as democracias e os autoritarismos de nossos dias, dizem respeito à relação entre o nominalismo ockhamiano e suas decorrentes doutrinas jurídicas. A noção de uma liberdade fundamental inerente ao ser particular consiste, no entender do menorita, na pedra de toque de todo sistema de organização do poder e dos direitos. Anatole France inicia o conto *Crainquebille* afirmando que a Justiça não precisa ser justa, pelo simples fato de que ela é Justiça. Extravasando essa ideia para o nominalismo ockhamiano, podemos afirmar que cabe aos indivíduos particulares que aplicam a justiça – e, por extensão, detêm o poder – a atribuição de serem justos, a fim de salvaguardarem direitos fundamentais a *todo e a cada um dos indivíduos* que compõem a sociedade.

## BIBLIOGRAFIA

### 1. Fontes

#### a. impressas

GUILHERME DE OCKHAM - *Breviloquium de potestate pape*; ed. L. Baudry. Paris: J. Vrin, 1937.

GUILHERME DE OCKHAM – *De imperatorum et pontificum potestate*, ed. H.S. Offler. Oxford: Oxford University Press, 1997.

#### b. traduções

GUILHERME DE OCKHAM - *Brevilóquio sobre o principado tirânico*; trad. Luís A. De Boni. Petrópolis: Vozes, 1988

GUILHERME DE OCKHAM - *Sobre o poder dos imperadores e dos papas*, in GUILHERME DE OCKHAM - *Obras políticas/Guilherme de Ockham*; trad. Luís A. De Boni. Porto Alegre, EDIPUCRS, 1997

#### c. digitais

[http://www.individual.utoronto.ca/jwrobinson/translations/john22\\_accompared.pdf](http://www.individual.utoronto.ca/jwrobinson/translations/john22_accompared.pdf), consultado em 1º./02/2019, 9h54.

<http://www.franciscan-archive.org/bullarium/qinn-1.html>, consultado em 1º./02/2019, 9h59.

<https://franciscan-archive.org/bullarium/qquor-1.html>, consultado em 1º./02/2019, 10h04.

### 2. Obras de referência

- BOEHNER, Ph. – “Ockham’s theory of supposition and the notion of truth”, **Franciscan Studies**, 6 (1946), p. 261-291.
- COSTA, Joyce Beatriz da – **Suposição, significado e referência: o diálogo entre Ockham e a filosofia contemporânea**. Porto Alegre: Letra Vida, 2012.
- EGUREN, E.P. – **La filosofía política de Guillermo de Ockham**. Madrid: Encuentro, 2005.
- GHISALBERTI, A. - **Guilherme de Ockham**; trad. Luís A. De Boni. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.
- FRANK, J. – **Dostoiévski, vol. 1: As sementes da Revolta: 1821 a 1849**, trad. Vera Pereira. São Paulo: EDUSP, 2018.
- LAGARDE, G. - **La naissance de l’esprit laïque au déclin du Moyen Age**, vol. IV. Louvain: Nauwelaerts; Paris: Béatrice-Nauwelaerts, 1962.
- MAGALHÃES, A.P.T. – “A Questão Espiritual nos Beguinos Medievais”, Dissertação de Mestrado, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1998.
- MAGNAVACA, S. – **Léxico técnico de Filosofía Medieval**. Buenos Aires: Mino y Dávila, 2014.



---

ARTIGOS – ARTICLES

---

## Descartes, cartesianismo e a tradição acerca da pluralidade dos mundos

Gustavo Santos Giacomini<sup>1</sup>

Departamento de História – Universidade de São Paulo  
[gugiacomini@hotmail.com](mailto:gugiacomini@hotmail.com)

Como citar este artigo: GIACOMINI, G. S. “Descartes, cartesianismo e a tradição acerca da pluralidade dos mundos”, *Intelligere, Revista de História Intelectual*, nº14, pp. 139-163. 2022. Disponível em <<http://revistas.usp.br/revistaintelligere>>. Acesso em dd/mm/aaaa:

**Resumo:** Os temas da pluralidade e habitabilidade dos mundos participam de uma tradição e de uma discussão milenar, na qual confluem tópicos e experiências das mais diversas naturezas. Oriundas da Grécia antiga, essas ideias movimentam-se no tempo e passam a assumir características e usos distintos. Na segunda metade do século XVII, com a cosmologia formulada por René Descartes, sobretudo com a sua teoria dos vórtices, essa tradição adquire uma nova dimensão, pois essas ideias são compartilhadas e difundidas por cartesianos, de modo que um universo infinito suscita a imaginação e a elucubração conceitual para outros sistemas solares concebidos por artistas, escritores e filósofos. Por isso, proponho um exercício de hermenêutica histórica, em que se tem como alvo a colheita de informações e vestígios acerca dessa tradição entre o pensamento de Descartes e o cartesianismo subsequente. Trata-se de tentar reconstruir, pelo menos em parte, as transmissões e recepções do tema enquanto trajetória de uma ideia no tempo.

**Palavras-chave:** Pluralidade dos mundos. Habitabilidade dos mundos. René Descartes. Cartesianismo. Cosmologia.

### *Descartes, cartesianism and the tradition about the plurality of worlds*

**Abstract:** The themes of plurality and habitability of worlds participate in a millennia-old tradition and discussion, in which topics and experiences of the most diverse natures converge. Originating from ancient Greece, these ideas

<sup>1</sup> Doutorando em História Social pela Universidade de São Paulo. Possui graduação em História pela Universidade de São Paulo (2011) e mestrado em Filosofia pela Universidade de São Paulo (2017)

move through time and come to assume distinct characteristics and uses. In the second half of the seventeenth century, with the cosmology formulated by René Descartes, especially with his theory of vortices, this tradition acquires a new dimension, as these ideas are shared and disseminated by Cartesians, so that an infinite universe sparks imagination and conceptual speculation for other solar systems conceived by artists, writers, and philosophers. Therefore, I propose an exercise in historical hermeneutics, which aims to gather information and traces about this tradition between Descartes thought and subsequent Cartesianism. It is an attempt to reconstruct, at least in part, the transmissions and receptions of the theme as a trajectory of an idea over time.

**Keywords:** Plurality of worlds. Habitability of worlds. René Descartes. Cartesianism. Cosmology.

## Introdução

A investigação cosmológica ou a mera especulação acerca do que existe além dos limites terrestres é tão antiga quanto a própria humanidade, contudo ela passa a ser teorizada e sistematizada na Grécia antiga. A partir disso, concretiza-se a principal noção que permeia todo o debate sobre a existência e a habitabilidade de mundos extraterrestres, a saber, “pluralidade dos mundos”, que aparece pela primeira vez entre os gregos como uma forma derivada do conceito de mundos infinitos (*ἄπειροι κόσμοι*). Em seguida, torna-se conhecido no ocidente latino como a questão dos muitos mundos (*plures mundi*) e é traduzido para diversas línguas vernáculas como, o inglês (*plurality of worlds*), o francês (*pluralité des mondes*) e o alemão (*vielheit der Welten*).

A concepção de pluralidade dos mundos engloba um conjunto maior de ideias do que a simples elucubração sobre vida extraterrestre. Inicialmente, ela não envolve a existência de corpos celestes semelhantes à Terra, mas a pluralidade dos *κόσμοι*, isto é, sistemas cósmicos compostos de uma Terra, planetas e estrelas fixas. Esse é exatamente o *κόσμος*, o qual os gregos acreditavam ser o lar do homem, e é a ideia de multiplicação do mundo como *κόσμος* que ocupa diversos pensadores gregos. Entre os filósofos pré-socráticos, por exemplo, Tales de Mileto (624 – 546 a.c.) propôs que a água era o princípio de todas as coisas, enquanto Anaximandro (610 – 546 a.c.) argumentava que o universo era governado por leis naturais e não por deuses.

Epicuro (341 – 270 a.c.) – e o atomismo em regra – foi um dos primeiros a defender que a ideia de pluralidade dos mundos coexistentes habitados poderia existir no universo infinito (CORNFORD, 1934, pp. 1-16)<sup>2</sup>. Em oposição, Platão (428/427 ou 424/423 – 348/347 a.c.) e Aristóteles (384 – 322 a.c.) desenvolveram suas próprias ponderações sobre a estrutura do universo, com Platão defendendo a existência de uma esfera celeste composta por planetas e estrelas em movimento. Embora Aristóteles e Epicuro tenham sido contemporâneos, suas ideias sobre a Natureza e seu funcionamento são substancialmente diferentes. Aristóteles não explicita interesse na cosmogonia atomista. Seu universo extraterrestre não está sempre mudando, mas é permanente, bem como nosso cosmos não é um dentre infinitos, mas único em todo o universo. De fato, para Aristóteles nosso único mundo é o universo<sup>3</sup>.

Assim, no final do século IV a.c., as duas principais tradições filosóficas que emergem da Grécia antiga oferecem doutrinas dramaticamente opostas sobre a multiplicidade dos *κόσμοι*. Entretanto, no que concerne à história da ideia de pluralidade dos mundos, a filosofia atomista é esquecida no ocidente até o final do século XVI. De modo que o paradigma aristotélico prevalece praticamente inalterado até o século XIII. Esse momento de intenso e prolífico debate intelectual e teológico estimula uma reconsideração da perspectiva acerca da pluralidade dos mundos (HASKINS, 1971, pp. 341-368). Isto é, da rejeição total de outros mundos para a ponderação de que eles são possíveis de acordo com a lei natural. Esse problema da pluralidade dos mundos é abordado na filosofia escolástica de duas maneiras: como uma questão, na qual uma tese é proposta e defendida contra uma lista cada vez maior de objeções, e como comentário. E, embora os filósofos medievais inevitavelmente evitem afirmar a realidade de outros mundos, o debate que se

2 A conclusão de Cornford de que os jônios do século VI a.c. podem ter sustentado a doutrina de mundos temporalmente sucessivos, mas que os atomistas do século V a.c. foram os primeiros a sustentar uma crença na pluralidade de mundos coexistentes, é aceita pela maioria dos estudiosos, como W. K. C. Guthrie, G. S. Kirk, J. E. Raven, M. Shofield e Steven J. Dick. A mesma questão é abordada por MUGLER, 1953, p. 145. Mugler vê uma diferença fundamental entre a crença jônica do século VI a. c. em inúmeros mundos sucessivos, que ele liga ao mito do eterno retorno, e a visão atomista do século V de inúmeros mundos coexistentes, que ele apresenta como um substituto para o antigo mito do eterno retorno.

3 Como Aristóteles conhecia a doutrina atomista, fica claro que seu propósito era demonstrar a verdade de seu sistema em oposição à dos atomistas, dos quais ele diferia em tantos outros aspectos. Cf. ALADICS, 2016, pp. 39-73.

alastra nos séculos XIII e XIV tem um papel significativo nos argumentos daqueles que nos séculos seguintes afirmam não apenas a possibilidade, mas a realidade de outros mundos. A história da pluralidade dos mundos nos séculos imediatamente anteriores à revolução científica não é, portanto, de átomos e plenitude, mas de princípios aristotélicos criticamente discutidos na cultura cristã, que nutre, por exemplo, Dante Alighieri (1265 – 1321), Tomás de Aquino (1224 – 1274) e Guilherme de Ockham (1285 – 1347)<sup>4</sup>.

A partir dos séculos XV e XVI surgem novas questões relacionadas à tradição da pluralidade dos mundos. Através do aumento significativo do uso da observação e da experimentação na compreensão da natureza do universo, uma série de novas proposições foi elaborada. Uma das principais mudanças ocorridas durante este período foi a adoção do modelo heliocêntrico do sistema solar, proposto por Nicolau Copérnico (1473 – 1543) em 1543. Este modelo colocou o Sol, em vez da Terra, no centro do sistema solar, isto é, não faz coincidir o centro do universo com o Sol, mas com o ponto central da órbita terrestre. Ademais, afirma que os planetas se moviam em órbitas circulares ao redor do Sol<sup>5</sup>.

Em vista disso, surgiram defensores ardorosos da verdade do sistema copernicano como Giordano Bruno (1548 – 1600) e Galileu Galilei (1564 – 1642). Galileu descreve as primeiras observações telescópicas da Lua, das estrelas fixas, da Via Láctea e dos quatro satélites de Júpiter. Suas observações, descobertas, experimentos e teorias demarcaram a validação do sistema copernicano e se tornaram o modelo cosmológico da primeira metade do século XVII.

Em consequência dessa querela milenar, almejo apresentar, mesmo que brevemente, como a nova cosmologia de René Descartes, sobretudo sua teoria dos vórtices, foi essencial para a disseminação das ideias relativas a uma pluralidade de sistemas planetários para um público europeu não especializado. Para realizar tal tarefa, pretendo buscar pelos fios e os rastros que essas ideias deixam no tempo, além de procurar as marcas que denotam suas recepções e clarificar as suas transformações temporais. Ou seja, trata-se de tentar

4 Para uma exposição em detalhes conferir: DREYER, 1953, pp. 207-239.

5 Ao mesmo tempo que construía a hipótese heliocêntrica baseando-se na filosofia de Aristóteles, Copérnico destruía a física aristotélica do movimento tão dependente de uma Terra central imóvel. Com isso ele engendrava a possibilidade de uma nova física, que será instituída por Galileu. Cf. COHEN, 1992, pp. 24-52.

reconstruir como as considerações cosmológicas cartesianas foram transmitidas entre diversos intelectuais da segunda metade do século XVII até a obra de divulgação de Bernard Le Bouyer de Fontenelle.

### René Descartes e os cartesianos

Na primeira metade do século XVII, o jovem filósofo francês René Descartes (1596 – 1650) completava o primeiro esboço de sua nova física e cosmologia. Em todos os sentidos, essa cosmologia era mais complexa que a de Galileu: incluía um copernicanismo modificado aliado a um universo infinito, além disso, incorporava não apenas uma nova física e metafísica, mas também novos princípios de epistemologia e metodologia. A publicação dos *Principia philosophiae* [*Princípios de Filosofia*] em 1644 assinalou o nascimento do primeiro sistema físico completo desde o proposto por Aristóteles 2.000 anos antes. Embora posteriormente substituído pela mecânica newtoniana, o sistema cartesiano capturou a imaginação e resistiu ao escrutínio de muitos filósofos naturais ao longo dos séculos XVII e XVIII (BURTT, 2003, pp. 105-124; BUTTERFIELD, 1965, pp. 108-128; ROSSI, 2001, pp. 195-211).

A essência desse sistema, conforme estabelecido nos *Principia*, é a identificação entre extensão e matéria. Pois, para Descartes, isso pertence a uma ideia axiomática de que tudo o que é estendido teria que ser um corpo material. De acordo com a determinação cartesiana, a concepção atomista do espaço vazio é impossível porque esse suposto “espaço” é obviamente estendido e, portanto, não pode ser um espaço vazio, mas deve ter que ser matéria. Do mesmo modo, a partir da premissa da identidade de extensão e matéria, em dois princípios no tratado de Descartes não poderia existir outros cosmos. No princípio 21 da parte II, Descartes sustenta que a extensão do mundo é indefinida, reservando assim o termo “infinito” apenas para Deus. Isso é uma clara aplicação do princípio de que uma “ideia clara e distinta” deve ser verdadeira, portanto, como ele não concebe claramente nenhum limite para o mundo, não há limite (DESCARTES, 1997, p. 68). O princípio 22 afirma a uniformidade da matéria que deve resultar e conclui que “mesmo que houvesse uma infinidade de mundos, seriam todos feitos da mesma matéria”:

Donde se segue que não pode haver vários mundos, pois

claramente concebemos que a matéria, cuja natureza consiste unicamente em ser uma coisa extensa, ocupa agora todos os espaços imagináveis em que esses outros mundos poderiam existir, além de que não poderíamos descobrir em nós a ideia de qualquer outra matéria (DESCARTES, 1997, p. 68).

O problema na filosofia aristotélica era a inexistência de matéria suficiente, já que, além de nosso cosmos finito, não havia matéria de que outro mundo pudesse ser composto. Agora em Descartes, há a presença de matéria em excesso, pois, como não existem espaços vazios de matéria, ou seja, ela preenche todos os espaços infinitos, isso forma um mundo contínuo. Portanto, não há mais espaço para outro mundo no sentido do cosmos aristotélico.

Ao passo que o cosmos aristotélico foi assim destruído e a possibilidade de mais de um cosmos impedida, a terceira parte dos *Principia* estabelece uma cosmologia que acrescenta uma nova dimensão à tradição da pluralidade de mundos. Descartes encabeça essa seção sobre o mundo astronômico visível asseverando a grandeza e o poder de Deus e adverte que o homem não pode presumir saber para quais fins todas as coisas foram criadas, exceto que com toda a probabilidade elas não foram criadas para o próprio homem. Essa perspectiva não antropocêntrica é necessária para “evitar que nos enganemos” (DESCARTES, 1997, pp. 93-94).

Os primeiros 41 dos 157 princípios da cosmologia de Descartes deliberam sobre as distâncias e tamanhos do Sol, Lua, planetas e estrelas fixas (DESCARTES, 1997, pp. 94-95. Princípios 5-8), sua natureza física (DESCARTES, 1997, pp. 95-97. Princípios 9-13) e o movimento aparente (DESCARTES, 1997, pp. 97-108. Princípios 14-41). Nesse ponto Descartes aparece como um copernicano remodelado, embora afirme: “terei mais cuidado do que Copérnico em não atribuir movimento algum à Terra e procurarei tornar as minhas razões mais verdadeiras do que as de Tycho” (DESCARTES, 1997, p. 98. Princípio 19). Ele assegura que os céus são compostos por uma matéria sutil em relação à qual a Terra e os planetas mais densos estão em repouso. Em seguida, formula uma distinção entre os planetas e o Sol, os primeiros brilham por luz refletida e o último por sua própria luz. Nos princípios 09 e 13, Descartes identifica o Sol e as estrelas fixas como pertencentes à mesma natureza e as diferenças aparentes causadas apenas pela distância. Que as estrelas fossem Sóis foi uma ideia defendida por Giordano

Bruno e admitida por Johannes Kepler e outros, mas Descartes é o primeiro a incorporá-la a um sistema físico amplamente aceitável e a utilizá-la como axioma proeminente do sistema (BURTT, 2003, p. 114).

Entre os princípios 42 e 93, Descartes apresenta os detalhes da teoria do turbilhão, um conceito exclusivamente cartesiano que surge como uma consequência direta e inevitável do movimento em um *plenum*<sup>6</sup>. Em um universo completamente cheio de partículas, o movimento de uma partícula exige que outra saia de seu caminho e outra ainda se mova para aquela posição vaga, em um processo contínuo. Desta forma se estabelece uma circulação, um vórtice, cada um dos quais possui um centro, como o do Sol em nosso sistema planetário. Esse é um mecanismo físico que pode ser usado para explicar os movimentos dos planetas no sistema solar. Mas nosso Sol é apenas um desses centros, as estrelas fixas, que são de natureza idêntica ao Sol, também são centros de seus respectivos vórtices.

Esse conjunto de princípios também estabelece a cosmogonia cartesiana. A partir de um tipo uniforme de matéria, três “elementos” são separados uns dos outros pelo turbilhão das partículas, um movimento que Deus lhes infunde no começo. Esses elementos compõem as várias partes do mundo visível. O mais sutil é luminoso e forma o Sol e as estrelas fixas, o segundo elemento é transparente e difuso pelos céus, e o terceiro constitui a Terra, planetas e cometas, e é opaco. Em vista disso, Descartes expõe os detalhes da formação planetária e estelar, a natureza da luz e o fluxo de material entre vórtices. Seu conjunto final de princípios apresenta explicações específicas de fenômenos que poderiam ser derivados da teoria dos turbilhões, incluindo manchas solares (DESCARTES, 1997, pp. 137-140. Princípios 94-101), novas estrelas (DESCARTES, 1997, pp. 131-166. Princípios 119-139) e movimentos planetários (DESCARTES, 1997, pp. 166-174. Princípios 140-157).

Na parte III dos *Principia*, Descartes apresenta o funcionamento do universo de vórtices e pormenoriza que no centro de cada turbilhão há uma estrela fixa. Como nosso Sol tem exatamente o mesmo status que as outras estrelas fixas, essas estrelas não podem ser explicadas como estando embutidas

<sup>6</sup> Descartes aceitou o conceito aristotélico de *plenum*, ou seja, que não há espaços vazios de matéria. No entanto, a justificativa para a aceitação do *plenum* por Descartes é baseada em sua concepção metafísica única da matéria.

em uma esfera, porque o próprio Sol claramente não está. Em vez disso, o sol está

rodeado por um vasto espaço em que não há nenhuma estrela fixa, também cada estrela fixa se encontra muitíssimo distante das restantes, e algumas destas estrelas estão mais distantes de nós e do Sol do que outras. (DESCARTES, 1997, p. 100).

Esse sistema proposto por Descartes prepara o terreno para a introdução de novas correntes de argumentação na discussão da pluralidade dos mundos. O *plenum* cartesiano, que exclui a possibilidade de mais de um cosmos, ao mesmo tempo origina diretamente um número infinito de grandes turbilhões, cada um dos quais é análogo ao nosso sistema solar. É o movimento inexorável do *plenum* que inicialmente divide toda a matéria em partículas, e a necessidade mecânica que, por sua vez, força essas partículas a girar em torno de centros agora visíveis como estrelas fixas. Dados os princípios cartesianos operando em um universo infinito, Descartes conclui que “formaram-se assim tantos turbilhões diferentes quanto os astros do mundo agora existentes” (DESCARTES, 1997, p. 111). É por esta razão que, na segunda metade século XVII, o sistema cartesiano se torna um dos principais vetores de difusão da ideia de uma pluralidade dos mundos<sup>7</sup>.

A ênfase de Descartes em uma perspectiva não antropocêntrica na abertura de sua seção cosmológica fornece ao leitor todos os motivos para considerar cada turbilhão de matéria como análogo em todos os detalhes ao nosso sistema solar. Tanto esse preceito metafísico quanto a doutrina da uniformidade das leis da Natureza, adotada por Descartes, apontam para vórtices não apenas dotados de planetas, mas também de planetas habitados. Dado o exemplo evidente de nosso sistema solar, a necessidade mecânica para a formação universal de planetas parece tão necessária quanto à formação inicial dos turbilhões. Porém, por mais clara e convincente que possa ser a inferência dos vórtices para uma infinidade de planetas habitados, Descartes jamais faz essa afirmação abertamente nos *Principia*. Isso aparece, por exemplo, em sua correspondência, na qual ele manifesta interesse em

<sup>7</sup> Arthur O. Lovejoy é categórico em sua avaliação: “É mais provável que a rápida e crescente aceitação das teorias da pluralidade e da infinidade de mundos na segunda metade do século XVII se deveu principalmente à voga do cartesianismo do que a qualquer influência direta dos escritos de Bruno.” (LOVEJOY, 2001, pp. 124-125). Conferir também: ROSSI, 1992, pp. 250-252 e MOUY, 1934, p. 176.

determinar com telescópios aprimorados “se existem animais na Lua” (DESCARTES apud DICK, 1984, p. 210), já que ele não aceita que o homem é o fim da criação de Deus.

As implicações óbvias de sua cosmologia não foram ignoradas pelos seus leitores. Um caso em destaque foi sua amiga e patrona Cristina, rainha da Suécia, que ficou perturbada com a sugestão de que um cartesiano deve “provavelmente sustentar que todas essas estrelas têm habitantes, ou, melhor ainda, que têm terras ao seu redor, cheias de criaturas mais inteligentes e melhores do que ele” (DESCARTES apud ROSSI, 1972, p. 153). Cautelosamente, Descartes a responde:

Parece-me que o mistério da encarnação e todos os outros favores que Deus deu aos homens não impedem que ele possa ter concedido infinitos outros, grandíssimos, a uma infinidade de criaturas. E não inferindo daí que existam criaturas inteligentes nos astros ou em outra parte, não vejo, entretanto, nenhuma razão que prove que não existam; mas deixo sempre em suspenso tais questões, preferindo não negar nem afirmar nada (DESCARTES apud ROSSI, 1972, p. 153).

Apesar de, nesse contexto, deixar em suspenso essa questão, no *Entretien avec Burman [Diálogo com Burman]* (1648), Descartes defronta-se, mais uma vez em função da polêmica com o antropocentrismo, com a hipótese de uma pluralidade dos mundos habitados e dessa vez é um pouco mais enfático:

Este é o hábito comum dos homens, acreditar-se muito querido por Deus e supor, portanto, que tudo foi feito para eles, que a Terra, sua casa, vem em primeiro lugar, que aqui tudo se encontra e que tudo foi feito em seu nome. Mas sabemos agora se Deus produziu alguma coisa fora desta terra, nas estrelas, etc.? Sabemos se ele reuniu nela outras criaturas de várias espécies, outras vidas e, por assim dizer, outros homens, ou pelo menos seres análogos aos homens? (...) Sabemos se Deus produziu infinitas espécies de criaturas, esbanjando virtualmente todo o seu poder sobre a criação? (...) Não devemos presumir demais, como se tudo estivesse em nosso poder e trabalhando para nós, quando talvez em outros lugares existam inúmeras outras criaturas de qualidade superior a nós mesmos (DESCARTES apud ROSSI, 1972, p. 154).

Mesmo assim, a questão de outros mundos foi deixada para os seguidores de Descartes ponderarem. Logo, é na Holanda, o refúgio de longa data de Descartes, que de início são mais receptivos às suas ideias. Apesar das proibições oficiais e dos protestos de teólogos e peripatéticos ortodoxos, as

duas grandes universidades da Holanda (Utrecht e Leiden) recebem a filosofia de Descartes e tornam-se o berço do cartesianismo na Europa (MOUY, 1934, pp. 73-97). Um dos primeiros e populares tratados cartesianos holandeses é o *Fundamenta Physices* [*Fundamentos da Física*] de Henricus Regius (1598 – 1679), que aparece em 1646. Suas numerosas edições contêm a exposição padrão dos turbilhões cartesianos, mas não enfatizam as implicações para uma infinidade de planetas potencialmente habitados. Embora a uniformidade das leis da Natureza apontasse para sistemas análogos, quando Regius realiza uma comparação mais explícita entre nosso sistema solar e outros, ele não apenas coloca nosso sistema no centro do mundo, mas também se recusa a permitir que cada um dos outros sistemas tenha seus respectivos planetas (MOUY, 1934, pp. 73-74).

Na França, onde as universidades eram rigorosamente controladas pelas autoridades eclesiásticas com sanções políticas, a condenação oficial das doutrinas cartesianas era imposta nas universidades. Fora delas, no entanto, a execução não era possível. Nas reuniões privadas e nas academias, o cartesianismo floresceu. Marin Mersenne era um amigo fiel de Descartes e, através dele e de adeptos dedicados como Jacques Rohault, Claude Gadrois, Cordemoy e Pierre-Sylvain Regis, a filosofia cartesiana foi amplamente disseminada por toda a França (MOUY, 1934, pp. 98-150; MARSACK, 1959b, pp. 51-60).

O tratado de Regius é determinante para o *Traité de Physique* [*Tratado de Física*] (1671), de Jacques Rohault (1618 – 1672), o mais popular e difundido dos tratados cartesianos e um típico modelo do tratamento dado à cosmologia de Descartes por seus seguidores. A cosmologia ocupa apenas uma pequena parte do tratado, que inclui física e química, geologia e meteorologia e fisiologia. Embora Rohault enfatize mais a exposição dos movimentos dos vários corpos celestes do que muitos de seus colegas cartesianos, de forma sintética ele aborda todos os pontos principais básicos da cosmologia cartesiana. A seção sobre a natureza dos corpos celestes abrange especialmente muitas das ideias que se relacionam diretamente com o conceito de outros mundos. A partir da observação, Rohault assegura que a Lua é um corpo robusto e, da mesma forma, que os planetas são muito parecidos com a Terra,

porque todos eles brilham pela luz refletida do Sol (MOUY, 1934, pp. 113-131).

Uma abordagem semelhante é encontrada nas seções cosmológicas da maioria dos tratados cartesianos, e o de Rohault é típico no sentido de que essas ideias fundantes para a cosmologia cartesiana não são desenvolvidas além do que já está presente nos *Principia* de Descartes. Não enfatiza uma concepção de um universo cheio de planetas habitados circundando um número infinito de sóis, nem afirma a existência de criaturas vivas na Lua, ou que possa haver alguma analogia com os terrestres.

Mesmo um tratado dedicado exclusivamente a uma exposição da cosmologia cartesiana, *Le systeme du monde* [*O sistema do mundo*] (1675), de Claude Gadrois (1642 – 1678), não defende a ideia de uma pluralidade, muito menos uma infinitude de mundos semelhantes à Terra. Como um bom copernicano e cartesiano, Gadrois admite que os planetas sejam corpos sólidos e opacos. Mas povoá-los com habitantes é outra questão. Em sua discussão sobre a Lua, Gadrois reconhece que Anaxágoras, Demócrito, Heraclides, Pitágoras e vários modernos, entre os quais Galileu e Kepler, consideram a Lua um mundo com suas próprias planícies, mares, florestas e montanhas como a Terra. No entanto, Gadrois não admite ou rejeita essas considerações (MOUY, 1934, pp. 141-143).

Em contraste com a cautela cartesiana, na Alemanha – onde o cartesianismo ortodoxo nunca se firmou –, vários intelectuais proeminentes defenderam a concepção de que as estrelas fixas eram cercadas por planetas e espalhadas por um universo infinito. O diálogo *Itinerarium exstaticum* [*Itinerário Extático*], de 1656, do jesuíta Athanasius Kircher (1602 – 1680)<sup>8</sup>, caracteriza explicitamente as estrelas fixas como sóis com planetas circundantes, embora negue habitantes até mesmo aos planetas de nosso sistema solar e à Lua. Sob o acompanhamento da música das esferas, os dois protagonistas, Theodidactus (cujo nome significa “ensinado por Deus”) e Cosmiel (anjo), viajam de planeta em planeta conversando. Embalado em um devaneio sonolento por um concerto de música sacra no Colégio dos Jesuítas, cuja beleza o afetara com tanta profundidade, ele afirmava ter sido de fato projetado a outro mundo. Nessa viagem, “eu vi essas coisas, conduzido por

<sup>8</sup> Utilizamos a edição de 1660, que foi revisada e ampliada.

meu gênio guardião numa brisa etérea para a Lua e o Sol, para Vênus e outros planetas e para as próprias estrelas fixas” (KIRCHER, 1660, p. 04). Kircher rejeita a cosmologia copernicana, optando pelo modelo proposto por Tycho Brahe. Logo, considera que o Sol orbita a Terra e é por sua vez orbitado pelos planetas e pelas estrelas fixas. Esse modelo permitia que Kircher mantivesse a ortodoxia geocêntrica, exigida por sua fé, enquanto explorava o sistema solar como ele estava sendo revelado pela ciência contemporânea. De fato, toda a jornada tem lugar dentro de uma moldura cristã estritamente católica.

Em vista disso, Otto von Guericke (1602 – 1686), famoso pelas “experiências de Magdeburg” que provaram a existência do vácuo, dedicou uma seção de sua *Experimenta nova* (1672) a um exame das considerações de Kircher sobre outros sistemas planetários. Como von Guericke nega a equação de extensão e matéria de Descartes, em vez disso, remete suas ideias a Galileu, Kepler, John Wilkins, Antonius de Rheita, Mersenne, Bruno e Nicolau de Cusa. Ao mesmo tempo, ele cita a declaração de Descartes dos *Principia* de que a onipotência de Deus nesses assuntos não poderia ser subestimada (DICK, 1984, p. 116). Von Guericke denota a possibilidade da Lua e dos planetas serem habitados, mas que quaisquer habitantes não seriam seres humanos, mas sim criaturas diversas além de qualquer imaginação (GUERICKE, 1962, pp. 229-231). Extraíndo daí a consequência de que “é repugnante crer que a imensidade do Universo exista apenas para a Terra e seus habitantes” (GUERICKE, 1962, p. 243)<sup>9</sup>.

Os cartesianos não separam completamente a cosmologia de Descartes da questão de outros sistemas solares. Isso fica evidente nos tratados sobre a pluralidade dos mundos escritos no meio século após a publicação dos *Principia*. Somente com o livro de Henry More (1614 – 1687), *Democritus Platonissans*<sup>10</sup> a convicção em um número infinito de planetas habitados aparece abertamente. More é um dos primeiros a abraçar elementos importantes do pensamento cartesiano<sup>11</sup>, já que estende a proposta de

9 Cap V: De Fine feu ultimo Termino Stellarum.

10 O título completo é: *Democritus Platonissans, or, An essay upon the infinity of worlds out of Platonick principles hereunto is annexed Cupids conflict, together with the Philosophers devotion, and a particular interpretation appertaining to the three last books of the Song of the soul.*

11 Sobre o cartesianismo de More conferir NICOLSON, 1929, pp. 356-374 e WEBSTER, 1969, pp. 359-377. Sobre o cartesianismo na Inglaterra conferir LAMPRECHT, 1935, pp. 179-240.

Descartes de que toda estrela seria um Sol à doutrina de que toda estrela deve ser o centro de um sistema solar, e sustenta explicitamente que a teoria cartesiana cosmológica deriva em uma convicção da infinitude dos mundos. Os pormenores mecânicos dos turbilhões e da formação planetária, no entanto, não aparecem com destaque nos versos de More. O importante é sua aceitação da estrutura cosmológica de um *plenum* infinito, que, juntamente com outros princípios cartesianos e atomistas, proporciona a More os fundamentos para a infinitude de sistemas solares.

É como consequência dessa conjunção de elementos que Pierre Borel (1620 – 1671) publica seu *Discours nouveau prouvant la pluralité des mondes*<sup>12</sup> [*Novo discurso provando a pluralidade dos mundos*], em 1657. Borel, médico, botânico e erudito francês, bem como membro ativo da Academie des Sciences, era muito conhecido por sua coleção de artefatos naturais e históricos de sua terra natal, Castres, tornou-se médico do rei em 1653 e escreveu tratados sobre a origem do telescópio (1655), sobre a vida de Descartes (1656) e sobre observações feitas ao microscópio (1656). O *Discours nouveau* é intitulado em deferência a uma obra que apareceu em 1655 chamada *Le monde dans la lune*, de Jean de la Montagne, que na realidade era uma tradução do *The Discovery of a World in the Moone* (1638) de Wilkins (CHABBERT, 1968, pp. 303-343).

Borel declara no início do primeiro capítulo que “a preocupação é um monstro horrível, que causa uma estranha destruição nos espíritos dos homens, impede o progresso das ciências e faz com que os homens descansem em uma constante ignorância” (BOREL, 1657, pp. 01-02). Essa afirmação revela a sua determinação de abordar um assunto sobre o qual muitos tinham opiniões semelhantes, mas que conservavam em segredo por medo de serem ridicularizadas.

Como More, ele deduz, a partir da doutrina copernicana, que os planetas dentro de nosso próprio sistema solar são terras e que a Terra é um planeta. Ao ponderar e avaliar os argumentos de Galileu, Kepler, Campanella e Wilkins, dos antigos atomistas, e mesmo da filosofia hermético-platônica encontrada em Bruno e More, Borel argumenta que essas proposições estão de

12 O título completo é: *Discours nouveau prouvant la pluralité des mondes: que les astres sont des terres habitées, & la terre une estoile, qu'elle est hors du centre du monde dans le troisieme ciel, & se tourne devant le soleil qui est fixe, & autres choses tres-curieuses.*

acordo com as Escrituras e são compatíveis com a natureza do Criador. Além disso, ratifica a ideia dos “espaços infinitos do Ar, onde se alojam um número infinito de grandes Globos de diversas naturezas, ou habitado por várias Criaturas vivas” (BOREL, 1657, p. 12)<sup>13</sup>.

Apesar dessas semelhanças com o *Democritus Platonissans*, há uma diferença essencial entre ele e o *Discours*. Borel é um intelectual que condensa diversas tradições, mas que está amarrado entre dois mundos: o velho mundo aristotélico antropocêntrico e o emergente universo infinito com todas as suas implicações para nova avaliação da natureza e do lugar do homem nela (CARRÉ, 1974, pp. 322-335). Um dos exemplos que ilustram essa posição ambígua é a convicção de Borel de que o número infinito de globos habitados do universo é todo iluminado pelo nosso Sol, que está no centro do universo (BOREL, 1657, p. 11)<sup>14</sup>. A ideia de estrelas fixas como sóis, tão proeminente na terceira parte dos *Principia* de Descartes e no tratado de More, não se encontra no *Discours*. Do mesmo modo, os turbilhões cartesianos jamais são aludidos, porque o universo boreliano não é um de uma pluralidade de sistemas, mas simplesmente de um número infinito de corpos semelhantes à Terra. Borel elabora sua concepção de uma infinidade de mundos habitados não pelos princípios físicos do universo mecânico infinito de Descartes, mas pela recepção de um princípio metafísico nascido da revolução copernicana e completamente endossado por Descartes. A saber, a ideia de que o imenso número de estrelas visíveis, muito maiores em tamanho do que a Terra, não poderia ter sido criada apenas para o homem: “a razão natural nos dissuade suficientemente para acreditar que as coisas maiores servem às menores; e que aquelas que são as mais nobres, servem às mais vis” (BOREL, 1657, p. 12). Ou seja, a teoria de Copérnico proporciona a realocação do homem do centro do sistema solar, faz da Terra um entre múltiplos planetas e aumenta o tamanho do universo até o ponto em que Descartes o declara efetivamente infinito. Portanto, a disposição para compreender e, principalmente, a busca de

13 A relação entre a teoria copernicana e a pluralidade de mundos é discutida especialmente nos capítulos 5, 10 e 11 de Borel, enquanto o capítulo 12 é dedicado às provas do movimento da Terra. A concordância do conceito de pluralidade de terras com a Sagrada Escritura é declarada nos capítulos 9 e 12, e os argumentos da onipotência do Criador são encontrados nos capítulos 8, 13 e 18.

14 Os modos conflitantes de raciocínio de Borel também são aparentes em alguns de seus argumentos mais inusitados, como o de que a exótica ave do paraíso pode ter se originado em outro mundo. BOREL, 1657, p. 35.

desígnio em um universo tão imenso foram ideias poderosas que fomentaram muitos intelectuais ao tema da pluralidade e habitabilidade dos mundos, mesmo que, como Borel, não se aceitasse a cosmologia dos vórtices.

Além disso, o apelo de Descartes em seu *Discours de la méthode* [*Discurso sobre o Método*] (1637) para o uso da razão liberta de todo preconceito é recebido com eloquência por Borel. Na abertura de seu tratado, ele denuncia “esta época em que os homens vivem, mas pela imitação, onde os homens instruídos são desprezados (...) onde nenhuma nova proposição pode ser admitida” (BOREL, 1657, p. 03) e, em seguida, desafia o seu leitor:

Por que não abres os olhos, ó estudados e sábios? E por que você não desperta de seu sono profundo? Desperte os olhos de seu Entendimento e Razão para os Céus, contemplando as maravilhas do mesmo (BOREL, 1657, p. 06).

A notória referência cartesiana do desafio boreliano representa não apenas a discussão travada entre os antigos e os modernos, mas é também uma resposta pungente à recente condenação oficial dos ensinamentos cartesianos nas universidades (CARRÉ, 1974, p. 325). O papel de Descartes no movimento do livre pensamento, assim como sua cosmologia, é determinante para compreender a promulgação da ideia de uma pluralidade dos mundos (SPINK, 2014, pp. 189-225). Basta lembrar que no mesmo ano em que o *Discours* de Borel apareceu é publicado o *Estats et Empires de la Lune*, do amigo de Descartes Cyrano de Bergerac, um líder do movimento do pensamento livre (SPINK, 2014, pp. 48-66).

Também na Holanda havia a preocupação com a questão da pluralidade dos mundos, desta vez com uma proposta que se opunha a essa ideia. O tratado, apresentado pela primeira vez como uma palestra para um público acadêmico na universidade de Utrecht em 19 de junho de 1677, foi escrito por Gerard de Vries (1648 – 1705). A ocasião foi a promoção de Vries a uma cátedra de filosofia em Utrecht, onde estudara com um dos aristotélicos mais famosos de toda a Europa, Gisbert Voetius. A *Dissertatio academica de lunicolis* [*Dissertação acadêmica sobre os habitantes lunares*] apareceu pela primeira vez em forma impressa anexada à edição de Vries de 1678 de um tratado aristotélico sobre filosofia natural de Daniel Voet, filho de Gisbert e também ex-professor de filosofia em Utrecht. O trabalho de Vries é uma

resposta à dissertação de Caspar of Heymenberg, um estudante na universidade de Utrecht<sup>15</sup>. O próprio fato da existência de uma dissertação estudantil e uma resposta de seu diretor em uma importante universidade, esta última proferida em palestra pública e reimpressa várias vezes em uma obra aristotélica, serve como uma evidência sobre a importância do assunto para a filosofia natural do século XVII.

Vries inicia sua proposta enfatizando que, enquanto os pensadores mais hábeis acreditavam que a Lua era um corpo celeste, outros desejavam transformá-la em uma Terra “com seus próprios mares e ilhas, montanhas e vales, florestas e campos..., somos levados a acreditar, com suas próprias colônias habitadas, não de animais, mas de homens” (VRIES, 1688, p. 250). Vries declara guerra a essas ideias e promete expulsar os habitantes lunares e, portanto, todos os habitantes celestes, ou seja, seu desígnio é desestruturar os lugares-comuns do tema da pluralidade e habitabilidade dos mundos. Ele estava familiarizado não apenas com as opiniões de Plutarco, Pitágoras, Francis Godwin, Galileu, Kepler e Campanella, mas também com outro conjunto de pensadores:

Finalmente, não desagrade os seguidores dessa filosofia mais sutil inventada por Descartes e aqueles que aceitam seus conceitos; em particular aquela ideia concordante pela qual eles constroem o universo mecânico a partir da estrutura dos vórtices (VRIES, 1688, p. 252).

Longe de se preocupar somente com detalhes, Vries reconhece a gravidade da questão. O assunto não podia ser um absurdo, e sua motivação para um exame sistemático era explícita:

Essas coisas merecem ser expostas com mais diligência, mesmo que apenas por causa do nome de Descartes. Pois tal é a autoridade deste homem entre muitos hoje, que é considerado digno que até mesmo suas visões sejam constantemente examinadas. Sobretudo porque não nos faltam teólogos sobre os quais brilha a luz da filosofia cartesiana, para que lhes pareça mais provável que os homens vivam na lua do que não. Existem, de fato, muitos e importantes autores que estariam na linha de batalha pelos habitantes lunares. No entanto, a vitória é certamente nossa, pois eles não são facilmente armados pela fé ou pela razão. E ambos estão lutando por mim (VRIES, 1688, p. 254).

15 A dissertação de Caspar se chama: *Disputatio... de plurium mundorum possibili existentia*. Cf. DICK, 1984, p. 120.

Se Henry More e Pierre Borel anunciaram mudanças na filosofia natural e na teologia, Gerhard de Vries representa as forças arraigadas do pensamento científico e teológico medieval. Vries primeiro apresenta seus argumentos pela fé, apontando para a passagem das Escrituras onde a Lua era comparada ao Sol como a luz menor, e não à Terra. Logo, a Lua estaria situada nos céus e seria um corpo celeste, não terrestre. Nenhum escritor sagrado, enfatiza Vries, havia escrito sobre quaisquer florestas e mares na Lua, embora a Terra fosse descrita em detalhes. Além disso, se houvesse habitantes na Lua com uma racionalidade igual à nossa, e se fossem salvos pelo Criador, isso reduziria o número dos salvos na Terra. Após os apontamentos religiosos, Vries pondera com a razão e observa que quaisquer habitantes lunares teriam que suportar as vicissitudes da luz e da escuridão por longos períodos de tempo. Bem como, nega a sugestão de Kepler de que os supostos habitantes se abrigassem em cavidades de sua própria construção. Além disso, insiste que se deve comparar as condições da Lua com as da Terra e que, com base nisso, a possibilidade de vida é descartada. Finalmente, Vries sustenta que, se a Lua for considerada um mundo semelhante à Terra, haverá incerteza sobre o número de globos terrestres nos céus.

Pois o que é afirmado a respeito da Lua pode e deve ser afirmado da mesma forma para os outros planetas. E já que, de acordo com a inumerável multidão de estrelas fixas, os filósofos lunáticos multiplicam em número de vórtices nos céus, quando ensinam que cada uma delas não tem um globo planetário, nem um ou dois, nem dez ou vinte, mais tantas terras feitas por Deus do que as gramas que crescem nas planícies ou as espigas de milho nos campos (VRIES, 1688, p. 259).

A habitabilidade lunar é, portanto, uma minuciosidade no tratado de Vries. A Lua é, mais uma vez, a fronteira para toda a região celeste. Já que, se uma Lua parecida com a Terra fosse admitida, inúmeros planetas adequados em vórtices cartesianos teriam que ser considerados um passo mais próximo da realidade. Isto é, Vries percebe uma ameaça real da filosofia cartesiana em relação à pluralidade dos mundos. Ao invés de afirmar que os habitantes lunares estavam mais de acordo com a onipotência de Deus, Vries classifica isso como “um refúgio comum daqueles que pretendem defender opiniões absurdas e falsas de todo tipo como verdade” (VRIES, 1688, p. 259). Ele encontra seu próprio fundamento nas Escrituras, que, a partir de sua

compreensão, deixa claro que Deus não povoaria a Lua ou qualquer outro corpo celeste com seres vivos.

A ameaça que Vries percebia do cartesianismo se concretizaria muito além do que poderia imaginar no popular *Entretiens sur la pluralité des mondes* [*Diálogos sobre a pluralidade dos mundos*], 1686, de Bernard Le Bouyer de Fontenelle (1657 – 1757). Até então, seus companheiros cartesianos relegaram o tema da pluralidade e habitabilidade dos mundos à obscuridade da menção breve e periférica em seus tratados ou, no melhor dos casos, abordaram-no ocasionalmente, como nas obras de More ou Borel, nas quais os detalhes vívidos da cosmologia cartesiana não desempenhavam um papel central. Tendo isso em vista, é sintomática a escolha de Fontenelle em discorrer sobre essas ideias em uma obra deliberadamente dirigida ao público e associada em termos inequívocos aos vórtices cartesianos. Além do convincente argumento da onipotência de Deus, seu propósito certamente está relacionado ao florescimento do Iluminismo francês, do qual o próprio Fontenelle foi uma figura importante durante os 100 anos de sua vida<sup>16</sup>. Fontenelle era um catalisador das novas ideias e, de fato, defendeu vigorosamente a causa moderna em seu *Digression sur les anciens et les modernes* [*Digressão sobre os antigos e os modernos*] (1688)<sup>17</sup>. No contexto em que o pensamento se torna cada vez mais livre em Paris, a ideia de outros mundos era aquela que podia encantar e instruir tanto os estudiosos quanto as pessoas educadas comuns. Esse propósito se reflete no formato do *Entretiens*, uma série de seis conversas noturnas com uma senhora nobre.

Mesmo nesse ambiente, Fontenelle não podia deixar de reconhecer os perigos inerentes à sua proposta. A apresentação casual e às vezes irreverente serviu não apenas para atrair um público amplo, mas também para minimizar os perigos. Por isso, Fontenelle sugere que sua obra seja lida com a mesma concentração de quem lê um romance ou uma novela, mas assegura no prefácio: “não pretendi construir um sistema no ar, sem qualquer fundamento,

16 Sobre Fontenelle e o iluminismo francês conferir MARSACK, 1959a, pp. 03-64.

17 A cena francesa definia-se claramente da seguinte forma: de um lado, os escritores “clássicos”, defensores de uma literatura cuja fonte primeira é a cultura grega e latina, adeptos de gêneros já confirmados como a epopeia, a tragédia e a comédia; de outro, os escritores “modernos”, praticantes de uma literatura de divertimento e defensores de novos gêneros como a ópera, a poesia galante, o conto e o romance burlesco. Cf. COSTA, 2009, p. 45.

empreguei argumentos físicos verdadeiros” (FONTENELLE, 2013, p. 36). E acrescenta:

Não quis imaginar sobre os habitantes dos mundos nada que fosse totalmente impossível e quimérico. Esforcei-me em dizer tudo o que se podia pensar razoavelmente a respeito deles, e mesmo as visões que acrescentei possuem algum fundamento real. Aqui se mesclam o falso e o verdadeiro, mas sempre é fácil distingui-los (FONTENELLE, 2013, p. 37).

Na primeira noite de diálogo, ao abordar o tema, Fontenelle é inquirido pela senhora sobre o seu procedimento, por isso é obrigado a detalhar a sua operação filosófica:

Toda a filosofia, disse-lhe eu, está fundada apenas sobre duas coisas, o espírito curioso e os olhos fracos; pois se tivéssemos olhos melhores do que os que tendes, veríeis se as estrelas são ou não são Sóis que iluminam outros mundos; e, de outro lado, se fôsseis menos curiosa, não vos preocuparíeis em sabê-lo, o que daria no mesmo: mas queremos saber mais do que vemos, e aí reside a dificuldade. Ademais, se víssemos bem o que vimos, seria sempre igualmente conhecido; mas o vemos de maneira totalmente diversa do que é. Assim, os verdadeiros filósofos passam a vida a não acreditar no que veem, e a tentar adivinhar o que não veem (FONTENELLE, 2013, p. 47).

Isso demonstra que, apesar do tom leve que Fontenelle emprega no diálogo, ele encara seu assunto com seriedade, principalmente ao esclarecer que as ideias contidas em seu livro não são contra a razão nem contra as Escrituras. Ao afirmar que os habitantes desses mundos não são verdadeiramente homens ou descendentes de Adão, ele procura contornar os argumentos daqueles que consideravam tais ideias perigosas para as doutrinas religiosas da redenção e encarnação. Além disso, enfatiza que a existência de outros mundos com criaturas diferentes dos homens realmente mostra a infinita diversidade e variedade da Natureza e a glória de Deus<sup>18</sup>. Ele destrói aquela aparente tensão nas obras publicadas de Descartes entre a afirmação da onipotência de Deus e a negação de uma infinidade de planetas habitados. Fontenelle viaja pelo universo ao condensar a tradição literária referente à pluralidade e habitabilidade dos mundos em seu ensaio, que não é uma obra de ficção, como a de Cyrano trinta anos antes, e nem foi recebida como tal por aqueles que buscavam sua censura.

18 Sobre esse aspecto conferir LOVEJOY, 2001, pp. 130-133.

Os princípios religiosos e metafísicos são secundários às realidades científicas no *Entretiens*. Fontenelle tinha mais do que um interesse casual pela ciência de sua época. Com apenas 29 anos, em 1697 ele se torna o secretário perpétuo da Académie des Sciences. Ele ocupa esse cargo por quase meio século, período durante o qual foi reconhecido como uma figura importante na ciência francesa por leigos e cientistas, embora suas próprias contribuições científicas não fossem particularmente originais. Sempre se apresentou como defensor da nova ciência e, mais especificamente como copernicano e cartesiano. Justamente por isso, ambos os sistemas formam a base de seu famoso ensaio<sup>19</sup>.

Embora observações contingentes revelem a aliança de Fontenelle com o cartesianismo, os três primeiros diálogos remetem a outra tradição. Seu discurso científico acerca da pluralidade e habitabilidade dos mundos se reporta, antes de tudo, a Kepler, Wilkins e a Borel, de modo que Fontenelle imita e reproduz os topos estabelecidos pela tradição. A primeira conversa expõe o sistema copernicano como o mais provável de ser verdade, enquanto a segunda e a terceira conversas defendem e descrevem o mundo lunar. Assim, Fontenelle explica a inexistência de água na Lua, graças à ausência de nuvens, e rejeita a proposta de que as manchas escuras poderiam ser mares, “talvez não passem de grandes cavidades”. Mas ele sustenta a possibilidade de a Lua ter “vapores ou exalações” diferentes da água, que não formam nuvens perceptíveis. E, do mesmo modo, assegura que a Lua está cercada por uma atmosfera, que em comparação com o nosso ar consiste em “vapores mais espessos e sólidos” (FONTENELLE, 2013, pp. 95-96). Essa diferença na atmosfera dificulta qualquer visita ao mundo lunar e contribui “para impedir a comunicação entre os dois planetas”. Logo, cada tipo de habitante planetário é prisioneiro de sua respectiva atmosfera, assim como os pássaros e os peixes são de seu ambiente (FONTENELLE, 2013, pp. 97-98).

O quarto e quinto diálogo abordam os temas dos planetas e das estrelas fixas, respectivamente, e é nesse ponto que as convicções cartesianas de Fontenelle se tornam aparentes. Já na primeira parte, Fontenelle explicita as tendências mecânicas da nova filosofia pela qual o mundo é comparado a um

19 Marsak propõe que Fontenelle pode ser considerado um cartesiano somente em relação à cosmologia de Descartes, já que nunca adotou sua metafísica e metodologia. Cf. MARSAK, 1959b, pp. 58-59.

relógio e, em seu tratamento do sistema copernicano, descreve a Terra e todos os planetas como sustentados por uma matéria celeste mil vezes mais fluida que a água. Doravante, enquanto explica, na quarta conversa, por que Júpiter deveria ter satélites menores circulando-o, Fontenelle apresenta a cosmologia de turbilhões de Descartes. “O que se chama de turbilhão é um amontoado de matéria cujas partes são separadas uma das outras, movendo-se todas no mesmo sentido; é-lhes permitido ter alguns pequenos movimentos particulares, desde que sigam sempre o movimento geral” (FONTENELLE, 2013, p. 126). Fontenelle elucida que há turbilhões maiores e menores, que o grande vórtice tem “o Sol como que um Senhor” (FONTENELLE, 2013, p. 127) e que cada um dos planetas, por sua vez, tem seu próprio turbilhão menor, dependendo da massa do planeta. Os satélites de Júpiter, então, e os satélites de todos os outros planetas, são arrastados ao redor dos centros de seus turbilhões planetários.

No quinto diálogo, Fontenelle propõe o número infinito de planetas em termos inequivocamente cartesianos:

As estrelas fixas são Sóis; nosso Sol é o centro de um turbilhão que gira ao seu redor: por que cada estrela fixa não seria também o centro de um turbilhão com um movimento ao redor dela? Nosso Sol tem planetas aos quais ilumina: por que cada estrela fixa também não teria planetas a iluminar? (FONTENELLE, 2013, p. 142).

Isso indica claramente a convicção de Fontenelle na pluralidade de sistemas planetários e retrata abertamente sua ideia de que planetas circulem outras estrelas fixas. Em vista disso, sua companheira de diálogo questiona: “não sei mais onde estou; não sou mais nada. Ora! Tudo ficará distribuído entre turbilhões cruzados? Cada estrela será o centro de um turbilhão? (...) E serão tantos espaços similares quantas são as estrelas fixas? Isso me confunde, me perturba, me assusta” (FONTENELLE, 2013, p. 142). Fontenelle a tranquiliza e responde que não vê a necessidade de que cada turbilhão fosse como o nosso, pois alguns podem conter mais ou menos planetas e outros, nenhum. E acrescenta:

Quando o céu não passava dessa abóbada azul em que as estrelas estavam cravadas, o universo me parecia pequeno e estreito; sentia-me como que oprimido. Agora que demos a extensão e profundidade infinitamente maiores a essa abóbada, dividindo-a em milhares e milhares de turbilhões, parece-me que respiro com

mais liberdade, estou numa atmosfera maior e certamente o universo possui outra grandiosidade (FONTENELLE, 2013, p. 143).

O restante da conversa versa sobre a Via Láctea, os fenômenos das manchas solares, estrelas variáveis e os cometas. Todos esses tópicos são desenvolvidos de maneira inteiramente análoga à da parte III dos *Principia* de Descartes, mas com uma diferença: o discurso é apresentado a partir da perspectiva dos habitantes desses vários corpos celestes. Fontenelle convida a nobre, e o leitor, a uma verdadeira viagem cósmica imaginativa e científica.

O *Entretiens* de Fontenelle demarca, portanto, um momento decisivo para a história da ideia de uma pluralidade e habitabilidade dos mundos. Ao reproduzir os paradigmas da tradição, se estabelece como uma obra importante para a comunidade de cientistas, para a sociedade letrada e, também, para os escritores de viagens cósmicas. Ao vincular explicitamente a existência de inúmeros planetas à imagem dos turbilhões, a cosmologia cartesiana passa a desempenhar um papel central ao estender a ideia de uma pluralidade de planetas semelhantes à Terra à de uma pluralidade de sistemas solares. Isso estabelece as novas convenções da tradição, pois se concretiza em um texto de divulgação, escrito em uma linguagem acessível a uma pessoa normal educada, que resulta na ampla difusão dos conceitos básicos da astronomia copernicana e dos adendos cartesianos. A ideia de outros mundos habitados excita a curiosidade comum, e diante disso o *Entretiens* recebe inúmeras traduções e edições pelos próximos dois séculos<sup>20</sup>.

### **Considerações finais**

As concepções cosmológicas cartesianas e particularmente a teoria dos vórtices foram fundamentais para a consolidação e difusão da ideia acerca da pluralidade dos mundos. Conceitos exclusivamente cartesianos circularam

20 Marjorie Hope Nicolson assinala a popularidade que o texto de Fontenelle teve: “traduzido várias vezes, parecia aos britânicos peculiarmente seu próprio livro, lido por pelo menos um século tanto por homens quanto por aquelas ‘senhoras’ das quais temos muitas descrições, uma das quais o leria em voz alta para outros que estavam ocupados em fazer geleia de morango”. E, em seguida, sarcasticamente certifica com um testemunho próprio: “Este era um livro, de fato, que merecia um subtítulo que descobri certa vez em coletânea de textos que visavam à popularização da astronomia no século XVIII: ‘Ciência explicada para os mais incapacitados e mesmo para as mulheres e crianças’”. Cf. NICOLSON, 1948, p. 59. Steven Dick apresenta uma tabela com todas as edições e traduções que o *Entretiens* teve nos séculos XVII e XVIII: DICK, 1984, pp. 136-138.

em todo o âmbito intelectual europeu no final dos seiscentos, redefinindo as ideias referentes à tradição. Por meio de seu *Principia*, que continha todo um espectro de ideias que conduziam ao estudo sobre a pluralidade de mundos, Descartes explicitamente articulou as noções copernicanas de similaridade entre a Terra, a Lua e os planetas do sistema solar. Bem como, identificou a natureza das estrelas fixas com a do Sol e afirmou que essas estrelas eram o centro de seus próprios sistemas de matéria. Do mesmo modo, defendeu um universo de tamanho indefinido não mais feito exclusivamente para a humanidade. Muitas dessas ideias foram compartilhadas e difundidas por cartesianos, de modo que a cosmologia dos vórtices de Descartes, abrangendo um universo infinito cheio de um número infinito de sóis, suscitou a imaginação e a elucubração conceitual para outros sistemas solares concebidos por artistas, leigos e filósofos naturais. Após grande difusão dessas ideias promovida por Fontenelle, o pensamento sobre o universo nunca mais foi o mesmo, já que as ideias de pluralidade dos sistemas planetários e da habitabilidade dos mundos permaneceram definitivamente presentes na comunidade de cientistas, na sociedade letrada em geral, para os filósofos, artistas e escritores.

### Referências

ALADICS, S. **Aristotle and the Atomists on the Nature of “space”**. Royal Holloway: University of London, 2016.

BOREL, P. **Discours nouveau prouvant la pluralité des mondes**. 1657

BURT, E. A. **The Metaphysical Foundations of Modern Physical Science**. New York: Dover Publication, 2003.

BUTTERFIELD, H. **The Origins of Modern Science: 1300-1800**. New York: The Free Press, 1965.

CARRÉ, M.-R. “A Man between Two Worlds: Pierre Borel and His Discours nouveau prouvant la pluralité des mondes of 1657”. In: **Isis**, Volume 65, Nº 3, 1974

CHABBERT, P. “Pierre Borel (1620?-1671)”. In: **Revue d'histoire des sciences**. Volume 21, Nº 4, 1968.

COHEN, I. B. **The Birth of a New Physics**. Penguin Books, 1992.

CORNFORD, F. M. "Innumerable Worlds in Presocratic Philosophy". In: **The Classical Quarterly**, Vol. 28, No. 1, 1934.

COSTA, L. de A. **Antigos e Modernos: A Cena Literária na França do Século XVII**. São Paulo: Edusp, 2009.

DESCARTES, R. **Princípios da Filosofia**. Lisboa: Edições 70, 1997.

DICK, S. J. **Plurality of Worlds**. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.

DREYER, J. L. E. **A History of Astronomy from Thales to Kepler**. New York: Dover Publications, 1953.

FONTENELLE, B. L. B. de. **Diálogos sobre a pluralidade dos mundos**. Campinas: Editora da Unicamp, 2013.

GUERICKE, O. V. **Experimenta Nova (ut vocantur) Magdeburgica de Vacuo Spatio**. 1662.

HASKINS, C. H. **The Renaissance of the Twelfth Century**. Cambridge: Harvard University Press, 1971.

KIRCHER, A. **Iter extaticum coeleste: quo mundi opificium, id est coelestis expansi siderumque tam errantium**. 1660.

LAMPRECHT, S. P. "The Role of Descartes in Seventeenth Century England". In: **Studies in the history of ideas**. Volume 3, New York: Columbia University Press, 1935.

LOVEJOY, A. O. **The Great Chain of Being: a Study of the History of an Idea**. Cambridge, Massachusetts and London: Harvard University Press, 2001.

MARSAK, L. M. **Bernard de Fontenelle: The Idea of Science in the French Enlightenment**. Transactions of the American Philosophical Society New Series, Vol. 49, N° 7, 1959a.

MARSAK, L. M. "Cartesianism in Fontenelle and French Science, 1686-1752". In: **Isis**, Volume 50, N° 1, 1959b.

MUGLER, C. **Deux thèmes de la cosmologie grecque: devenir cyclique et pluralité des mondes**. Paris: Klincksieck, 1953.

MOUY, P. **Le Développement de la Physique Cartésienne**. Paris: Vrin, 1934.

NICOLSON, M. H. "The Early Stage of Cartesianism in England". In: **Studies in Philology**, Volume 26, N° 3, 1929.

NICOLSON, M. H. **Voyages to the Moon**. New York: The Macmillan Company, 1948.

ROSSI, P. **A Ciência e a Filosofia dos Modernos**. São Paulo: Editora da Unesp, 1992.

ROSSI, P. **O Nascimento da Ciência Moderna na Europa**. Bauru: EDUSC, 2001.

ROSSI, P. “Nobility of Man and Plurality of Worlds”. In: DEBUS, A. G. **Science, Medicine and Society in the Renaissance**. Volume 2, Heinemann Educational Books, 1972.

SPINK, J. S. **French Free-Thought from Gassendi to Voltaire**. Bloomsbury Academic, 2014.

VRIES, G. de. **Dissertatio academica de lunicolis**. In: VOET, D. **Physiologia, sive de natura rerum libri sex**. Trajectum ad Rhenum, 1688.

WEBSTER, C. “Henry More and Descartes: Some New Sources”. In: **British Journal for the History of Science**, Volume 4, N° 4, 1969.



---

ARTIGOS – ARTICLES

---

## A teoria antiga dos estados de causa e a sua aplicação argumentativa

Matheus de Barros Pustrelo<sup>1</sup>  
Letras Clássicas – Universidade de São Paulo  
[mpustrelo@gmail.com](mailto:mpustrelo@gmail.com)

Como citar este artigo: PUSTRELO, M. B. “A teoria antiga dos estados de causa e a sua aplicação argumentativa”, *Intelligere, Revista de História Intelectual*, nº14, pp. 164-185. 2022. Disponível em <<http://revistas.usp.br/revistaintelligere>>. Acesso em dd/mm/aaaa-

**Resumo:** Objetivamos apresentar a celeberrima teoria argumentativa dos estados de causa, embora esquecida, que norteou, e ainda norteia, a estruturação e tratamento de controvérsias políticas, tanto as fictícias como as reais. Para isso, cabe-nos dar seus contornos teóricos, devidamente acompanhados de exemplificação.

**Palavras-chave:** Discurso teórico greco-latino. Retórica antiga. Teoria dos estados de causa. Metafísica. Filosofia política.

### *Classical stasis theory and its argumentative application*

**Abstract:** We shall exhibit the most famous argumentative stasis-theory, although forgotten, which guided, and still guides, the structuring and treatment of political controversies, both fictional and real ones. For that, we must provide it's theoretical outlines, properly accompanied by exemplification.

**Keywords:** Greco-latin theoretical discourse. Ancient rhetoric. Stasis-theory. Metaphysics. Political philosophy.

1 Matheus de Barros Pustrelo é doutorando em Letras Clássicas na Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.

Teorias são discursos essencialmente investigativos que oferecem explicação de fenômenos circunscritos à realidade<sup>2</sup>. Por óbvio, ser dotado de realidade não confere necessariamente ao ente investigado algumas qualidades que se poderiam supor, pois ser real não implica que se seja visível, ou tangível, ou mesmo formado por tipos invisíveis e intocáveis de matéria. Nesse sentido, são reais os entes matemáticos, por exemplo, ainda que sua realidade seja identificada com o terreno da pura abstração, razão por que a filosofia, como se sabe, sempre se avizinhou da matemática<sup>3</sup>.

Os fenômenos visados por teorias podem ser, então, dos mais variados, psicológicos, religiosos, linguísticos, metafísicos, naturais, políticos. Todavia, por mais abstrata que seja uma teoria, por mais sublimados que possam parecer os seus fenômenos, o que costuma ocorrer quando o edifício teórico enumera quantidade significativa de andares, devidamente sobrepostos em progressão de complexidade, haverá sempre, em seu alicerce, nem que apenas historicamente, uma base que dialoga direta e imediatamente com a experiência humana mais prosaica e trivial. Com efeito, antes que se pensassem sobre as relações trigonométricas, a natureza do zero, ou o que quer que matemáticos estejam fazendo hoje em seus departamentos, a humanidade precisou, primeiro, contar animais, grãos e dívidas. De algum modo, portanto, todos os fenômenos pertencem ao mundo<sup>4</sup>.

2 Essa abordagem é obviamente aristotélica, tendo servido de base à ciência tal como nós a conhecemos hoje. Como se sabe, Aristóteles afirma estreita continuidade entre experiência e conhecimento, discorrendo com bastante rigor acerca das etapas que nos levam das experiências, múltiplas e recepcionadas pela percepção, que se ordenarão, depois, a partir de recordações, em direção às unificações do conhecimento verdadeiro. Pode-se conferir essa dinâmica em diversos passos iniciais da *Metafísica* (e.g. I, 100 a5-b1; I, 100, b1-5; I, 980 b29-981 a1), ou no livro III do *De Anima* (III, 3; III, 4, 492 a13-29).

3 Os exemplos são inúmeros. Mais do que a quantidade, importam por se apresentarem em pensadores e teorias de altíssima importância para a história das ideias. Aos pitagóricos, cujo mestre teria batizado a filosofia com o seu nome, dado que a *sofia* plena não caberia nos limites humanos, números possuíam caráter cosmológico, bem como essências de que se derivavam o mundo dos homens. Platão, conta-se, teria condicionado a entrada na Academia ao conhecimento de geometria, o que, se não for verdade, condiz perfeitamente com o exposto em vários diálogos (e.g. *Mênon*, *Timeu*, *Filebo*). Descartes, considerado o primeiro filósofo moderno, é pai do plano que leva seu nome, indispensável a todas as ciências da natureza. Pascal descobriu o triângulo que norteia o desenvolvimento de produtos notáveis. Kant, para que progredisse na primeira Crítica, precisou reafirmar à matemática seu inerente valor epistemológico, qualificando-a como um juízo sintético *a priori*, um tipo elevadíssimo de conhecimento. Russell e Husserl, que se confundem nominalmente na prosódia, eram ambos matemáticos.

4 É desse ponto geométrico que partiu Wittgenstein na primeiríssima proposição do *Tractatus*, quando se estabelece que “o mundo é tudo o que é o caso”, o que desprezava andares superiores de grandes arranha-céus filosóficos.

Dada essa configuração, segue-se que teorias podem, como se sabe, ser revistas e reelaboradas, seja superficialmente, quando se propõe nova forma para explicar conteúdo já conhecido, seja com profundidade, quando revisões científicas alteram aquilo que os homens imaginavam saber, refinando substancialmente o conhecimento conquistado, como é o caso da célebre transição ocorrida entre Lamarck e Darwin. De modo semelhante, há muitas teorias, portanto, que, se forem completamente esquecidas pela humanidade, não suprimirão os fenômenos outrora descritos e explicados por elas. Quando muito, nesses casos, deixar-se-ia de se subsumir particularidades a esquemas explicativos e intelectivos anteriormente elaborados. Ou seja, se um cataclismo obliterasse todo o saber biológico amalhado nos últimos séculos, não seguiria que células deixariam de existir. Nós teríamos de redescobri-las, caso em que provavelmente algumas mudanças haveriam de ocorrer, nem que apenas as de nomenclatura, ou seríamos condenados à ignorância, não só das próprias células, mas também de muito conhecimento que depende daquele, mais fundamental.

Vamos tratar, adiante, de uma teoria quase completamente esquecida, aniquilada pelo tempo, que absolutamente ninguém mais conhece, e que alguns pouquíssimos ouviram falar, cujo valor e importância são, porém, axiomáticos, tanto porque ela é dotada de alto valor instrumental como porque os fenômenos a que ela se refere, não só não desapareceram, mas também são conhecidíssimos, amplamente recorrentes, e ocupam com certeza os holofotes da experiência humana.

Essa teoria tem nome, chama-se *teoria dos estados de causa*, desenvolvida por pensadores gregos e romanos entre os séculos II a.C. e V d.C.<sup>5</sup>. A documentação acerca de seu nascimento é constituída apenas de testemunhos, sem que tenha sobrevivido nenhum fragmento autoral daquele que a teria descoberto, um grego chamado Hermágoras de Temno<sup>6</sup>. Hermágoras teria primeirissimamente nomeado e descrito os fenômenos que

5 Os autores supérstites célebres que a desenvolveram foram Hermógenes (*Sobre os estados*), Cícero (sobretudo no *Da Invenção* e no *Sobre o orador*) e Quintiliano (principalmente no livro III da *Instituição oratória*). Outra obra bastante relevante é o manual *Retórica a Herênio*, de um autor anônimo; esta, por várias razões, é indispensável a quem queira ter, em sua erudição, conhecimentos mínimos sobre retórica. Depois, há alguns autores considerados posteriores, muitos reunidos em duas compilações, os *Rhetores latini minores* de Karl Halm e os *Rhetores graeci* de Christian Walz. Nesses dois casos, os trabalhos são particularmente mais difíceis de serem lidos, inclusive por falta de atenção editorial.

6 MATHES; DOUGLAS, 1962.

compõe essa teoria, que haverá de se complexificar bastante nos séculos posteriores, mas sem perder seu núcleo original, que resistiu a reformulações<sup>7</sup>.

Em linhas gerais, tal como se chamou de célula a unidade básica da vida, nomeou-se de estado de causa o eixo que sustenta questões cujas respostas são conflituosas, subentendendo que nos seria possível aferir verdades investigadas nesses problemas sobre os quais há dissenso (a diferença é que a célula é materialmente vivente, formada por moléculas, cuja descoberta nos veio por meio do microscópio, enquanto o estado de causa é um ente abstrato, formado por categorias da lógica – *ser* ou *não ser* –, cujo conhecimento nos veio por meio de observações de como a linguagem se relaciona com referências às experiências humanas).

Como os estados de causa são eixos que sustentam conflitos, dos quais se poderia apreender verdades escondidas, sucede que, quando os homens concordam univocamente, ou quando a verdade sobre algo nos é totalmente oculta, sem que apresente qualquer vestígio que nos indicasse resolução, não há estado de causa<sup>8</sup>. De acordo com a documentação disponível, os estados eram sobremaneira importantes e frequentes em conflitos políticos, entendendo-se *política* no seu sentido grego, que alude, portanto, à dinâmica social, incluindo julgamentos em tribunais e deliberações em assembleias<sup>9</sup>. Lembrando que, em

7 A exposição elaborada nestas páginas é obviamente bastante resumida e didática, razão por que alguns sacrifícios tiveram de ser cometidos, mas com responsabilidade suficiente para que a matéria não fosse corrompida, ou mal trabalhada, dado que nosso intuito principal é de resgatar algo esquecido, informando e enriquecendo o leitor com um instrumento teórico de grande relevância. Dito isso, cumpre frisar que a teoria dos estados foi bastante enriquecida no decorrer dos séculos, na medida em que se acrescentaram muitos elementos ao esqueleto inicial de Hermágoras. De qualquer modo, a história desse desenvolvimento é muito difícil de ser plenamente realizada, mesmo por especialistas bastante experientes. Resumidamente, a documentação disponível é praticamente impossível de ser corretamente datada, além de exigir esforços interpretativos hegelianos, por assim dizer. Caso o leitor seja especialmente curioso, e queira se aprofundar no assunto, não há como não o remeter à obra basilar, seminal, e de caráter único, pois não houve outra que se tenha proposto a esse desafio: MONTEFUSCO, 1986.

8 Muitos autores observam que há casos sem estado de causa, mesmo que legítimos. É o caso das aporias. Se dois homens debaterem para saber se as estrelas estão em número par ou ímpar, teremos, então, uma questão cuja verdade é, ainda que relevante, e certamente existente, plenamente oculta, pois é impossível contar todas as estrelas que estão no céu; ademais, todos os homens sabem que contagens, caso não finalizadas, são parcialidades que nos impedem de saber algumas informações sobre o resultado final; entre elas, se o resultado é par ou ímpar. Nesses casos, porém, poder-se-ia afirmar, por exemplo, algo como “há mais de cem estrelas no céu”, caso em que a enumeração não precisaria ser completa, nem sequer consideravelmente avançada.

9 Há considerável diferença entre os tribunais e as assembleias do mundo antigo para o mundo hodierno. Esta nota chama a atenção do leitor para essa obviedade de que se pode esquecer facilmente. Por exemplo, os tribunais eram rígidos, não por magistrados de carreira com especialização técnica em matérias legais, mas por cidadãos comuns, que assumiam o papel de juízes *ad hoc*. Embora existisse certa organização, que se montou lentamente no tempo aqui e

todos esses tipos de problemas, subjazem, ora mais, ora menos, questões filosóficas igualmente dúbias – isso ocorre porque na filosofia, particularmente a Antiga, almejassem às verdades, fundamentais para que se faça o certo, no juízo e na deliberação.

Contam-se, a princípio, oito gêneros de estados, divididos igualmente em dois grupos, os racionais e os legais<sup>10</sup>. Como se sabe, discursos científicos e teóricos trabalham com categorização, a fim de que se encontrem unidades dotadas de identidades próprias, levemente distintas daqueles outros que lhes são semelhantes. Ou seja, no conjunto universo das células, existem tipos diferentes, as nervosas, as musculares, as ósseas, bastante diferentes entre si. Inclusive, em uma ramificação anterior, seria possível distingui-las entre células animais e vegetais<sup>11</sup>.

No mundo dos estados de causa, o que os diferencia entre si numa primeira etapa é a presença ou ausência de norma escrita que os ancore. Se a âncora normativa existir, se a questão se assentar em lei, trata-se de estado legal; caso contrário, o estado é racional.

Um tipo famoso e recorrente de estado de causa legal é o estado do escrito e da vontade (*scriptum et voluntas*), que opõe a letra de uma norma às intenções de quem a cunhou. Como funciona isso? Um dos exemplos advindos da Antiguidade é do dramaturgo que escreveu comédia fazendo troça

ali, não havia Ministério Público, ou diversas outras instituições e mecanismos com que estamos acostumados. Quanto às assembleias, elas também eram bastante frequentes, e mudavam de características e organização de cidade para cidade. De modo geral, eram comuns assembleias com poder deliberativo formada por velhos (donde surgiu o *senado*), e por militares, atividade esta de caráter não profissional, pois envolvia quase todos os cidadãos, recepcionando em si as discrepâncias sociais cidadinas.

10 Caso o leitor queira conhecer todos pelo nome, dado que não será possível expô-los aqui: são racionais os estados da conjectura, da definição, da qualidade e da transferência. São legais os estados da letra e da vontade, das leis contrárias, da compilação e da ambiguidade.

11 A formação da teoria celular é fruto do trabalho de três cientistas do século XIX, Robert Hooke, que descobriu as células, Matthias Schleiden, que descobriu que todo vegetal é formado por células, e Theodor Schwann, que descobriu que todo animal é formado por células. Esse avanço deu origem às Ciências Biológicas, uma vez que um mesmo elemento unificou a Zoologia e a Botânica – até então, não havia por que considerar animais e plantas nem sequer semelhantes. De modo correlato, pois também falamos de tensão entre unidade e multiplicidade, mas em sentido diverso, porque falaremos agora de ramificações criadas a partir do que era uno, e não em uma unificação, a justiça normativa (judicial ou deliberativa) é uma coisa que se fez posteriormente na Justiça em sentido divino e metafísico, quando os homens tratam do Bem e do Belo. A normatização mundana (ou secular) daquilo que se considera o correto em si não aparta completamente o novo campo de sua origem, razão por que as disputas políticas costumam evocar conceitos metafísicos, fortemente carregados por uma moralidade que, no mais das vezes, deseja-se ética. Isso acontece a despeito dos variados profissionais hodiernos que se enxergam como meros técnicos, embora muitos sejam apenas isso. É preciso ter presente, portanto, que essas naturezas se encavalam, nas unificações e nas particularizações. Não é possível isolá-las por completo, tal como faz um químico com a prata.

de um concidadão, mas tendo tido o cuidado artiloso de fazer com que a personagem protagonista da comédia tivesse nome diverso da pessoa em que fora inspirada, a fim de que se esquivasse da lei que proibia produção de comédias nominais<sup>12</sup>. Contudo, dado que os trejeitos fossem claros e notórios, tal como as caricaturas de Kierkegaard no *Corsário*, a audiência reconhecia facilmente o alvo das críticas encenadas, de modo que a mudança de nome fosse inócua à preservação da identidade do indivíduo teatralmente vituperado<sup>13</sup>.

Levanta-se, então, a dúvida sobre quão literalmente essa norma deve ser compreendida, se não haveria existido, na verdade, desejo de censurar comédias protagonizadas por concidadãos em absoluto. Note-se, ademais, que, para além do caso específico, questiona-se, no campo do universal, e, logo, da filosofia, mas possivelmente também sob os ditames dos estados de causa, quanto à pertinência de acarretar riso ou desprezo públicos contra alguém<sup>14</sup>.

Ora, seria insensata a proibição plena de toda forma de humor que alvejasse um indivíduo, mesmo porque personagens não podem não representar aspectos presentes em certos tipos de personalidade. Por outro lado, caberia proteger a honra dos cidadãos. Diante do impasse, o legislador teria elaborado uma lei que objetivava regradar essa matéria com certa ponderação, razão por que a norma não proíbe comédias em absoluto, mas apenas as nominais<sup>15</sup>.

12 HALM, p. 337. Ao leitor eventualmente familiarizado com o tema, notar-se-á que o exemplo é originalmente de *status finitivus* porque o tratamento dado à controvérsia é diverso nesse passo específico; todavia, os manuais técnicos preveem eles próprios o imbricamento entre as questões de definição e as de letra e vontade, sempre lembrando que elas são teoricamente símeles, de tal modo que as questões originárias podem ser as mesmas; diferem-se os *status*, então, a partir do tipo de dissonância que, delas, os pleiteantes abrem em suas proposições, tal como descreve o dispositivo técnico do *crinómenon*.

13 STEWART, 2017, pp. 195-200.

14 Nos manuais de retórica dedicados aos estados de causa, a presença de questões universais nos casos particulares é geralmente subentendida, mas também, às vezes, expressamente mencionada, nos excertos em que o desenvolvimento da exemplificação é mais generoso. Ao leitor especialmente interessado pelo tema, podemos lembrar da recorrência dos conflitos entre pais e filhos, matéria de direito privado que se apresenta copiosa e recorrentemente em manuais e em exercícios declamatórios. Pois bem; note-se que, nesses conflitos, a despeito das inúmeras particularidades contingenciais, muita vez subjaz uma questão filosófica, a que indaga sobre a exigência de obediência absoluta de filhos aos seus pais, tal como atesta a *Ética a Nicômaco* (IX, 2, 1).

15 De um modo geral, as legislações evoluíram nesse exato sentido, a partir da necessidade de legislar sobre o meio campo de matérias cada vez mais específicas, seja porque o mundo muda, seja porque casos especiais sem precedentes aparecem. Basta ver, por exemplo, o estabelecimento de normas que regram ofícios específicos, ou condomínios, ou as visitas a um parque. Se a binaridade fosse suficiente, não seria necessário distinguir tipos tão diversos de assassinato, pois bastaria proibir o homicídio. Se ela fosse necessária, haveria de se estabelecer

A questão conflitiva que se impõe, no contraste entre a lei e as ações do dramaturgo, é fruto da dubiedade acerca da relação entre esses dois fenômenos. Daí, são possíveis vários posicionamentos, seja no campo teórico, seja no caso particular daquele dramaturgo que fizera troça daquele cidadão específico, pois, como sabemos, ao contrário do que tem dito o senso comum hodierno, que almeja glorificar um ingênuo e débil “debate de ideias”, sublimado da realidade humana, como se nós pudéssemos nos reservar à admiração de espetáculo em que ideias, de mãos enluvadas, num ringue etéreo, boxeassem-se conforme torcêssemos para esta ou aquela, é importante saber quem são as pessoas que protagonizam os conflitos<sup>16</sup>.

De um lado, alguns tomariam parte da ideia de que a justiça está no fato de suprimir apenas o nome próprio, a fim de que restasse alguma margem para dubiedades, sem que fossem atingidas liberdades criativas imprescindíveis aos artistas, os quais deveriam mostrar seu talento na composição de imagens acusatórias por vias tortuosas, menos evidentes, tendo capturado traços distintos próprios de cada cidadão, ainda mais tendo em vista que eles são inspirados pelas Musas, que cantam verdades e mentiras embaralhadas. De outro, alguns diriam que ofensas à honra são portas abertas para o caos social,

um regime autoritário que nos impediria de fazer quase tudo.

16 O exagero proposto acima é intencional, porque necessário à compreensão plena da matéria. Na Antiguidade, a clivagem entre vida pública e privada é praticamente inexistente. Ela começará a surgir apenas no mundo romano, bastante gradualmente, de tal modo que alguns padrões éticos das democracias liberais não se aplicam, nem sequer fazem o menor sentido, sendo esse o contexto em que a teoria dos estados foi erigida. Um exemplo bastante significativo é justamente o da valoração moral que se faz dos indivíduos, tanto nas suas especificidades como nas suas características universalmente apreendidas. Ou seja, importa saber quem o indivíduo é. Poderíamos lembrar, a título de ilustração, da lição de Aristóteles sobre a celeridade com que costumamos nos fiar em pessoas honestas (*Ret.*, I, 1356a). Nas artes retóricas gregas, chama-se tal atributo de *éthos*; nas latinas, de *auctoritas* – nas democracias liberais, cada vez mais ingovernáveis, não tem sido incomum o crescente descrédito generalizado nas autoridades, mesmo as técnicas atestadas por títulos, insígnias ou diplomas. Quando se trata de estado de causa, praticamente todos os textos chamam atenção para isto: as características dos envolvidos desempenham papel fundamental nos embates. Pode-se, por exemplo, referir-se à juventude para desculpar comportamento inadequado, ou, no sentido oposto, usá-la como critério para punições mais severas, dado que jovens precisam aprender os caminhos corretos desde cedo, sobretudo porque as penitências são publicamente digeridas. Mais do que isso, a personalidade dos envolvidos pode dar pistas de suas intenções e capacidades, as quais também são fundamentais no momento em que se almeja ponderar ações, inclusive a fim de que se investigue suas autorias. No caso mencionado, faz muita diferença saber, de acordo com os parâmetros da antiguidade, se o dramaturgo a ser julgado é um cidadão respeitado e digno, que tivesse vencido contendas festivas de dramaturgia, ou apenas um andarilho bêbado com histórico de desrespeito ao bem comum. Da mesma maneira, importa saber a relação entre ele e o desprestigiado pela comédia, se eram inimigos, se já mantiveram relação amorosa, se um deve dinheiro ao outro *etc.* Os autores costumam chamar esses elementos de *circunstâncias das pessoas*. Dada sua importância, arrolam-se nos tópicos técnicos de praticamente todos os estados de causa.

para o dano, para conflitos, que se poderiam evitar facilmente levando-se em conta que a arte dispensa ataques a indivíduos específicos para que seja boa e útil, advogando, assim, em favor de uma eventual união política sólida, digna da falange, cuja coesão interna dá vantagem diante dos perigos externos, sejam os oferecidos por outra cidade, sejam os advindos da crueldade impessoal da natureza.

Entre essas duas posições extremadas, seria possível, por óbvio, escolher pontos diferentes a partir dos quais traçaríamos a linha que divide a troça justa da injusta. Por exemplo, poder-se-ia permitir vitupério caso o alvo fosse figura pública. Nesse caso, caberia investigar, então, o que é ser uma pessoa pública, se é atuar no serviço público, ou ter notoriedade entre o público. Depois, seria necessário indagar o quanto ataques a servidores públicos não atentariam contra os bons serviços da cidade, reduzindo-lhe prestígio, e talvez também eficiência, dado que homens esperam reconhecimento de bons trabalhos; ou, por outro lado, quais são as razões que fazem certas personalidades terem fama. Se a fama fosse fruto de acontecimentos trágicos, e dignos de compaixão, caberia fazer com que o desgraçado, em cima da tragédia já sofrida, fosse acossado por piadas?

Como se vê, o estado de causa, seja ele qual for, pode ser apenas a ponta de um novelo, a partir do qual se extraem novas questões e investigações, da mesma maneira que células se formam por organelas, dentro das quais pode-se encontrar extenso material genético e moléculas das mais variadas – contudo, ainda que demasiadamente múltiplos, esses genes e moléculas são finitos e seguem determinadas normas em suas construções.

Note-se como essa controvérsia específica segue presente na nossa realidade mais trivial. Ela aparece na advertência que abre o desenho satírico *South Park*<sup>17</sup>. A intenção do comunicado, manifestamente cínico, é evitar e mitigar processos judiciais das pessoas que são abertamente ofendidas pelos roteiristas. No Brasil, onde a legislação é menos permissiva, servirá de contraste para nós um caso semelhante, também uma obra televisiva, a novela

<sup>17</sup> “All characters and events in this show – even those based on real people – are entirely fictional. All celebrity voices are impersonated... poorly. The following program contains coarse language and due to its content it should not be viewed by anyone”; [todos os personagens e eventos neste show – mesmo aqueles baseados em pessoas reais – são inteiramente ficcionais. Todas as vozes de celebridades são imitações... ruins. O programa seguinte contém linguagem grosseira, e dado o seu conteúdo, não deveria ser assistido por ninguém].

serial *O Mecanismo*, de José Padilha e Elena Soarez, que se inicia com aviso semelhante (igualmente cínico)<sup>18</sup>.

A produção brasileira conta com apenas 16 episódios elaborados em 2018 e 2019, diferentemente do desenho americano, que acumula extenso histórico desde 1997. Essa discrepância já seria suficiente para conferir *éthos* e *auctoritas* diferentes a ambos. Como resultado, o diretor de *O Mecanismo* enfrentou embaraço público porque, embora se arroga-se detentor de soberania criativa sublimada, garantida por lei, e que fosse totalmente desconectada da realidade, o público entendeu que a obra tinha alvos, e era, na verdade, uma peça que expressava claro posicionamento político – que alguns aplaudiram, outros vaiaram<sup>19</sup>.

Afinal, como queríamos mostrar, obras de arte e atividades humanas geralmente se inserem em sociedades reais e tangíveis, razão por que podemos saber, com algum grau de segurança, mais ou menos como pensam alguns dos nossos concidadãos, por mais que eles se façam de inocentes, de bobos, ou de desentendidos. O que se considera clássico, e muita vez é horizonte de expectativa de artistas, no sentido de manifestação puro do Belo e do Bem

18 “Este programa é uma obra de ficção inspirada livremente em eventos reais. Personagens, situações e outros elementos foram adaptados para efeito dramático”.

19 Se as obras fossem sujeitos, importaria saber que tipo de sujeitos elas são. De maneira mais pormenorizada, as distinções essenciais que explicam as diferenças nas reações entre as audiências referem-se ao gênero da obra e à receptividade do público. O desenho já tem a sua identidade muito bem formada e conhecida pelos espectadores, dada sua longevidade, figurando no panteão dos adoradores da cultura *pop*, logo, todos sabem que ele se norteia pelo fomento de embates, pela escatologia, pela afronta moral, ora arrogante, ora abusada, ora irreverente. Sendo assim, alvejá-lo coloca o crítico na posição de um severo e ridículo censor moralista, que deseja impedir certo tipo de arte, a incendiária, porque não sabe tolerar a existências de alguns conteúdos ditos de mau gosto. Esse posicionamento da obra foi, inclusive, conquistado depois que ela sobreviveu aos embates que ela criou. Em contrapartida, a novela seriada não formou uma identidade desse tipo, que lhe permitisse certas tolerâncias do público, como o de conferir falas comprometedoras a personagens que representam, com clareza, agentes históricos inocentes, não identificados com as mazelas denunciadas (salvo para os que a aplaudiram). Isso ocorre porque o seu próprio diretor considera-se, ao contrário dos desenhistas, alguém que faz um trabalho sério, que ilustrasse verdades absolutas da realidade social, basta ver o nome da obra, cujo clímax se dá no momento em que o protagonista entende que a corrupção dos Poderes federais segue a mesmíssima dinâmica da corrupção encontrada no trabalho de um encanador terceirizado pela Prefeitura, que deveria consertar o esgoto de sua casa. Logo, há um descompasso entre o que José Padilha produziu, simplificações exageradas e tortas da realidade, senão desonestas, e o que ele intencionava produzir, uma imagem artística das verdades que permeiam a vida brasileira. O que se tem visto, ademais, já que tocamos no assunto, é que meros troçadores sem talento, multiplicados pela infosfera, e dependentes da economia da atenção, que não produziram obras minimamente admiráveis, reivindicam liberdades artísticas foram conquistaram por outros, usando-os covardemente de escudo quando são alvos de crítica, como se dissessem “por que querem me censurar se o *South Park* também faz piada com isto ou aquilo?”.

metafísicos, pode ser eventualmente separado do nosso contexto social, mas nunca do contexto que o originou<sup>20</sup>.

No desenvolvimento das discussões públicas provocadas por obras do tipo, surgem, então, vários dilemas e conflitos. Alguns exortam ao desprezo pela comédia, para que nos dedicássemos a assuntos pretensamente mais importantes. Outros denunciam a hipocrisia daqueles que riem de certos alvos, mas condenam zombaria de outros, como se desejassem o estabelecimento de um mundo plenamente livre, talvez próximo do Estado de Natureza, pelo menos no campo da linguagem, caindo, então, no apuro de se verem obrigados a aceitar chacotas contra si com um sorriso no rosto<sup>21</sup>. Não raro, indagou-se quais seriam os limites dos humoristas, se caberia prisão aos mais insolentes, o que caracterizaria ultrage intolerável, ou se algumas comédias não teriam tido efeitos devastadores muito concretos e palpáveis na nossa realidade política.

Enfim, é necessário lembrar que o estado do escrito e da vontade é, como todo estado de causa, um gênero bastante universal, não se limitando a investigações sobre a natureza e os efeitos políticos da comédia e da arte. Esse

20 Helene Riefenstahl justificava seu nazismo com o argumento de que ela retratava o Belo absoluto, não a beleza eugênica dos arianos, os quais frequentariam sua obra, então, pela casualidade recorrente de que se contratam atores no país em que se filma uma película. Haveria margem para entender sua obra assim se pensássemos que a beleza atlética de juventude é uma derivação da saúde e da aptidão adquiridas pelas faculdades físicas, potentes e vestígios da Providência no mundo. De fato, pode-se falar sobre belezas da natureza. Na humanidade, porém, a natureza se soma à cultura, basta ver que animais não jogam jogos atléticos, não atiram dardos, nem lançam discos. O modelo clássico em que ela se fiava, embora pudesse ser entendido como apartado da sua realidade contemporânea, fundou-se em sua realidade histórica específica, no entanto. Na transferência de um contexto para o outro, o artista precisa suprimir elementos e receptionar outros, mesmo porque seria impossível que um artista contemporâneo construísse uma obra rigorosamente greco-romana, mais ou menos pela mesma razão por que células quase sempre dão origem a células semelhantes. Os critérios de adaptação entre os contextos são, portanto, autocentrados, dependem das escolhas que o artista faz, de tal modo que é comum preservar-se o que é familiar, o que se manteve no tempo, descartando o que é demasiado estranho ao contexto receptor. No caso de Riefenstahl, todavia, não seria preciso ir tão longe nas elaborações teóricas sobre o Belo, a ser encontrado em debates sublimados de ideais. Nós sabemos, graças às suas circunstâncias pessoais particulares, que ela era nazista.

21 Mundos humanos plenamente livres nunca existiram. Não só porque a natureza nos tolhe a liberdade, encarrilhando-nos em finitude, mas também porque a manutenção de sociedades exige o estabelecimento de normas, escrita e não escritas, o que invariavelmente resulta em necessidade de aplicação de sanções. Com isso, nunca existiu liberdade artística plena. E a *internet*, que foi mais livre por um curto período de tempo, por se tratar de território novíssimo, algo semelhante ao Oeste Selvagem, rapidamente adequou-se a normas estatais e empresariais de controle. Essas observações parecem-nos pertinentes na medida em que diminuem alguns estranhamentos que adviriam do exemplo do dramaturgo romano, que pode soar estranho aos nossos tempos, mas só porque estes são ideologicamente inclinados a se considerarem mais livres e evoluídos.

é apenas o exemplo que demos acima. Ele designa, demais, um conjunto bem amplo de casos.

Apresenta-se, por exemplo, quando há discussão sobre a pertinência do foro privilegiado, ou da existência da Justiça Militar, ou das precoces aposentadorias nababescas tão frequentes entre estadistas, ou do uso da liberdade de expressão como ponto de apoio para que se catapultem convites subliminares à violência física. Nesses casos, talvez as normas tenham tido suas intenções originárias subvertidas, o que pode ocorrer por uma série de razões, mudanças sociais, ineficácia das instituições, degenerações corporativistas, instrumentalizações cínicas de benefícios eventualmente necessários, entre outras.

Às vezes, o desencontro entre intenção e letra da lei é cômico e irônico, porque a intenção era evidente, mas, não tendo sido corretamente recepcionada pela norma, gera-se uma distorção jurídica indesejável. Recentemente, a prefeita de Paris, Anne Hidalgo, foi multada por infringir regras de paridade de gênero, pois havia contratado mais mulheres do que homens para cargos de responsabilidade no Executivo do município. Obviamente, a lei da multa tinha a intenção de reservar cargos públicos para mulheres diante da realidade historicamente estabelecida de que homens são preferidos nas instituições políticas; inclusive pelo próprio eleitorado. Ainda que tudo isso fosse evidente, a inversão da razão entre homens e mulheres, sem que se respeitasse a paridade legalmente exigida pelo texto da norma, serviu de pretexto para que a prefeita se glorificasse publicamente, orgulhosa de seu feminismo, bem como para que a extrema direita francesa denunciasse a construção de um mundo em que mulheres haveriam de subjugar homens, argumentando que todas as reivindicações feministas fossem, na verdade, a despeito das supostas intenções de paridade, artimanhas linguísticas e culturais que visavam a demolição do dito Ocidente.

São mais recorrentes e mais difíceis de serem compreendidos e aplicados, porém, os estados racionais, mas isso não nos impedirá de os apresentar, sobretudo da exposição feita acima, que nos permitirá tratamento acelerado doravante. A princípio, reconhecem-se três tipos de indagação investigativa de tipo racional: *an sit*, *quid sit*, *qualis sit* (se algo existe, o que ele

é, e qual são suas características)<sup>22</sup>. Como não se vinculam a normas escritas, os estados racionais têm aplicação bem mais geral, inclusive em matéria filosófica<sup>23</sup>.

Indagar-se sobre a existência de algo é o mesmo que elaborar uma investigação ontológica, inclusive quando a indagação se centra nas maneiras como algo existe. Pelo lado filosófico, inquire-se, por exemplo, se o mundo é regido por uma providência, qual é o tamanho do sol, se nossas percepções são verdadeiras, se existe algo mais elevado do que a honestidade. Na retórica, em matéria judicial, o estado de causa indaga quem é o assassino do cadáver encontrado em local ermo, se o ex-governador da Sicília recebia subornos, se o filho preparou bebida venenosa para ministrar ao pai que lhe deserdou<sup>24</sup>. Essas

22 Essa tripartição é apresentada por Quintiliano (*Instit. Orat.*, III, 5, 6), por Cícero, em praticamente todos os seus textos, não apenas os dedicados às técnicas retóricas (e.g. *Topica*, 82), e por um autor menos conhecido e mais tardio chamado Marciano Capela (*De Nupt. Fil.*, V, 444).

23 A relação entre retórica e filosofia pode parecer estranha a um neófito justamente porque Platão, o rétor, venceu essa contenda, que ele próprio desenvolveu textualmente – talvez por ressentimento do sucesso e reconhecimento angariados por aqueles que ele apelidou de sofistas. Como sabemos, filósofos são naturalmente inclinados à dissonância social; quase todos são invejosos. Temos, de fato, registro documental de contendas na Antiguidade entre filósofos e rétores, bem como destes com historiadores, e destes com poetas, e de filósofos com outros filósofos, e assim sucessivamente (o mundo antigo era, estranhamente para nós, uma grande bagunça cacofônica em que todos se diziam conhecedores das verdades verdadeiras). Nos registros disponíveis, vemos que, em algum momento, separaram-se questões propriamente filosóficas das retóricas. Mas essa cisão nunca foi plena, e os pensadores da Antiguidade conheciam bem matérias de diversas disciplinas (não por acaso, o *Trivium* irá abarcar as disciplinas da palavra conjuntamente: a gramática, que ensina a expressão correta; a retórica, que ensina a boa expressão; e a filosofia, que ensina a expressão da verdade). Quem melhor ilustra esse problema singularmente, da relação íntima, mas conflituosa, entre filosofia e retórica, é Cícero. Na adolescência, Cícero escreveu o *Da Invenção*, onde registrou, como bom e dedicado aluno, que questões filosóficas não tinham nenhuma importância para a retórica (I, 6). Velho, Cícero reviu definitiva e enfaticamente seu posicionamento de juventude. No *De Oratore*, que considerava sua obra-prima, ele crítica aquele passo do *Da Invenção*, escusando-se com sua tenra idade, devolvendo à filosofia sua importância retórica (e.g. I, 143-147; I, 214-233; II, 41-50). Sendo assim, ainda que a retórica continue sendo popularmente entendida como sinônimo de discurso falso, enganoso e vazio, cabe sempre lembrar que o anúncio de verdades retoricamente pode ser tão verdadeiro (ou tão falso) quanto o filosófico, porque as disciplinas se sobrepõem mais ou menos da mesma maneira que, nos departamentos universitários, História, Filosofia, Letras e Ciências Sociais se imbricam, o que ocorre não raramente, mas menos do que deveria – na verdade, a distinção elaborada nas universidades, como também sabemos, é bastante artificial e superficial.

24 Obviamente, a oração é restritiva. Sabemos que a paternidade romana era diferente da nossa, inclusive pela naturalidade com que se aceitava sua multiplicidade. Certos jovens tinham um pai biológico e um pai adotivo, que os guiaria na carreira. A adoção paterna parece ter sido hábito social amplamente aceito, pouco relacionado a documentos e trâmites legais, que se dava, antes, por afeição e negociação entre os envolvidos. Em cima desse hábito, a paternidade biológica era muita vez dúbia. Para exemplificar, poderíamos lembrar de Brutus, o assassino de Júlio César, cujas palavras finais dramáticas foram imortalizadas por Shakespeare. César foi amante de Servília Cepião na juventude, mãe de Brutus e meia-irmã de Catão, o jovem, estadista e filósofo estoico, e bisneto do famoso filósofo Pórcio Catão, que ascendeu politicamente desde a plebe por meio da atividade militar, tendo exercido diversos cargos políticos importantes – questor, censor, pretor, tribuno e cônsul. Na Guerra Civil, Brutus

questões (bem como muitas outras), identificam-se com o estado de causa racional chamado conjectural. À defesa de acusação originadas em casos conjecturais, recomenda-se negar o feito; às vezes, até mesmo transferir a autoria para outro, o que se arrola como espécie de conjectura, chamada *contra-acusação*.

O segundo estado racional se chama *definição*, pois investigar o que algo é significa delimitar-lhe um sentido dentro do universo semântico. *Finis*, em latim, significa limite, fronteira, também no sentido geográfico, como quando falamos dos limites de uma cidade. O prefixo *de* carrega sentido de intensidade e de acabamento (entre outros). Esses sentidos foram recepcionados pela língua portuguesa. Basta ver a diferença entre *mostrar*, trazer algo à vista, e *de-monstrar*, trazer à vista com justificativas e argumentação; tal como um matemático age diferentemente quando mostra e quando demonstra as relações trigonométricas. Ora, o que acabamos de fazer foi justamente dar uma definição ao vocábulo *definição*, tornando-o um conceito; e nós o fizemos apoiados na etimologia da palavra, uma das ferramentas adequadas a questões de estado definitivo<sup>25</sup>. Na filosofia, e talvez seja redundante recordá-lo, definições são essenciais<sup>26</sup>. De tão importantes,

apoiou Pompeu, o escolhido do Senado, apesar de este ter assassinado o pai de Brutus, tribuno da plebe, porque ele participou da rebelião de Lépido (pai do Lépido que integraria o Segundo Triunvirato). Não se sabe se Brutus lutou efetivamente em Farsala, batalha que deu origem ao poema de Lucano, mas a aliança com Pompeu não impediu que César perdoasse Brutus, o que indica relação de proximidade entre os dois. Brutus nutria admiração por César desde muito cedo, e teria chegado à decisão de se envolver na conspiração para assassiná-lo dolorosamente, porque César tornara-se ditador, e porque Brutus tinha fortes convicções filosóficas de virtude cívica.

25 Quint., *Inst. Orat.*, V, 10, 54-59; VII, 3, 25.

26 Pelo menos foi assim até às *Investigações filosóficas* de Wittgenstein, ponto em que ocorreu a chamada virada linguística, que desviou a filosofia da experiência e do empiricismo para os comportamentos linguísticos. Convém explicar, ainda que muitíssimo resumidamente: no seu primeiro trabalho, o *Tractatus*, Wittgenstein vincula o objeto ao seu nome, por meio de uma relação referencial. Certos nomes designam certos objetos, seguindo uma tradição filosófica que tem início no *Teeteto* e no *Sofista* de Platão, mas também no *Órganon* de Aristóteles. Todavia, para que a referencialidade fosse válida, os objetos deveriam ser eternos, indivisíveis, acompanhados de uma metafísica que os sustentasse, ou algo nesse sentido. Pense-se, por exemplo, na palavra *jogo*; ela define o quê? Qual a semelhança entre o xadrez e o futebol? Como explicar o que há de comum entre o jogo de carteados e o jogo de panelas? Onde encaixar, então, nisso tudo, o jogo erótico, ou o jogo político? Ora, não há nada de necessariamente comum entre essas coisas, provando-se que a palavra *jogo* não se refere a um ente indivisível, ou universal, ou sustentado por um pilar metafísico. Da mesma maneira como podemos usar o nome *Moisés* para nos referirmos a uma pluralidade de objetos e significados (*Invest. Fil.* §79). A unidade necessária ao conceito seria, então, assegurada por alguma coisa externa a ele. Mas isso é apenas uma projeção que nós fazemos em cima da linguagem, dirá Wittgenstein nas *Investigações*. Em certa medida, essa lógica se apresenta quando aprendemos a teoria matemática dos conjuntos, pois aprendemos que há conjunto dos números reais, dos inteiros, dos racionais, dos números primos *etc*, como se houvesse de antemão à construção de

definições permeiam o cotidiano, sobretudo quando se trata de conflito político. Quando a questão se sustenta em estado definitivo, nós aceitamos as ações e suas autorias (elementos fundantes do dissenso próprio ao estado conjectural), para investigarmos, então, o que significa *trair* (a pátria ou o cônjuge), o que é ser um *louco* (e não apenas alguém doente de amor, ou um visionário), o que é *veneno* (e não remédio)<sup>27</sup>.

Finalmente, o terceiro estado racional, *qualis sit*, elabora qualificações relacionadas à justiça e à utilidade. Trata-se de etapa ulterior aos outros dois. Ou seja, aceitam-se, antes, os fatos, sua autoria, e o que esses fatos são (*i.e.* que os vocábulos significam exatamente o que se alega significarem). No entanto, nesse passo, apresentam-se justificativas adicionais, mais elevadas, mais complexas, que acorreriam para auxiliar na explicação do que se questiona, ou do que se acusa.

Esse estado é, sem dúvida, o mais difícil de compreender, precisamente porque ele evoca problemas relacionados a matérias metafísicas, às vezes divinas, ou a contingências bastante especulativas. Inicialmente, esse estado se divide em pelo menos dois subgêneros, o da qualidade absoluta e o da qualidade relativa. Lança-se uma questão absoluta quando a justificativa de uma má ação pode ser entendida como composta por elementos que a justificariam

cada conjunto, os traços semelhantes que justificariam suas construções; contudo, a rigor, nada nos impede de criar o conjunto  $D_3$ , onde incluiríamos os números pares de -2 a 920, Francisco, uma gaivota, três uvas, e a Angústia. A linguagem não é um cálculo de regras fixas, nem é produto de uma metafísica. A projeção que fazemos sobre ela seria fruto de nosso desespero humano diante da multiplicidade caótica do mundo, por que desejaríamos esquadriñar cada ente da realidade encaixando-o em seu lugar devido. Segundo as *Investigações*, nossas definições não se dão por referencialidade, mas por adestramento (*Abrichtung*), por meio de jogos de linguagem socialmente construídos. Portanto, nos seus primeiros 88 parágrafos, Wittgenstein rompe radicalmente com toda a tradição filosófica que o precedeu – inclusive com o que ele próprio havia proposto no *Tractatus*. Esse rompimento, contudo, é muitíssimo recente na história do pensamento, encontrando-se restrito ao universo de alguns filósofos profissionais. No resto da humanidade, ainda vale que se usem definições como relação referencial entre linguagem e objeto.

27 Sabemos que casos de envenenamento eram frequentes na Antiguidade greco-romana. A documentação atesta-o copiosissimamente (*cf. e.g.* PASETTI, 2015). Além de assassinatos serem muito mais frequentes, a tecnologia da época impossibilitava provar materialmente a morte por envenenamento, de tal modo que poções mágicas eram vistas com desconfiança, e médicos, com desprezo, não só pela dificuldade de curar, ou por exigirem pagamentos considerados impróprios, mas sobretudo depois que as artes médicas romanas recepcionaram conhecimentos gregos, que os romanos costumavam considerar inferiores. Quando se fala de envenenamento na Antiguidade, fala-se de sinais dúbios de indigestão. Desse universo, surgiu o adágio que recomenda consumir certas bebidas desconhecidas com um grão de sal, cuja propriedade bactericida, por meio da osmose, era conhecida pelos antigos, dado que o composto retardava a decomposição dos alimentos. A substância passou a ser entendida, assim, como um repelente natural da corrupção da matéria, sendo considerada posteriormente um elemento capaz de combater bruxas e magia negra.

plenamente, em si mesma, e também nas normais legais socialmente admitidas, ainda que a ação possa ser entendida como má. Como exemplo, basta pensar dos assassinatos em legítima defesa<sup>28</sup>. O acusado admite que ele próprio cometeu o assassinato, mas é óbvio que essa ação, nociva à vida alheia, um direito supremo e inalienável, justifica-se em si mesma, não só pelo que prescreve a lei, mas também porque todos reconhecem o direito de matar para não morrer, principalmente porque todos gostariam de o ter assegurado para si.

As qualidades relativas são ainda mais complexas e se dividem em várias espécies. Uma delas, o estado da qualidade relativa por compensação, justifica ações condenáveis com o suposto bem maior que se teria assegurado justamente porque foram empregadas tais ações. É o caso do general que queimou as naus do seu próprio exército para que sua tropa covarde não tivesse para onde retroceder em uma batalha decisiva, e, tendo sido obrigada a guerrear, venceu. Ou do assassino confesso que justifica os incêndios provocados em uma residência que servia de refúgio para sua vítima, alegando que esta haveria de golpear a república. Caso exigissem que ele remetesse a questão aos tribunais, sob o argumento de que é impróprio fazer justiça sozinho, o acusado poderia dizer que os agentes públicos responsáveis pela averiguação, se houvesse instância apropriada para isso, eram igualmente corruptos, ou conspiracionistas, ou incapazes de compreender o perigo, ou que o pretense ditador já estava na iminência de pôr em prática planos perfeitos e imparáveis. Da mesma maneira, caso questionassem a necessidade do incêndio, que não raramente origina calamidades públicas, o réu poderia alegar que o tal refúgio se fazia perigoso de ser expugnado, porque o golpista teria a oportunidade de usar paredes e móveis como barricadas a partir das quais realizaria ataques furtivos, de tal modo que o efetivo assassinato do golpista, e a consequente frustração dos planos, deveu-se justamente ao fato de o fogo ter

<sup>28</sup> A nossa legislação não deixa de reconhecer que há, nesses casos, um assassinato. Ela apenas não o pune, porque a legítima defesa serve como excludente de ilicitude. Nos casos em que há danos de outro tipo, usa-se como excludente de ilicitude o chamado estado de necessidade – como quando se furta um automóvel para levar alguém que infarta às pressas ao hospital. Esses dispositivos são estranhos à Antiguidade greco-romana, por variadas razões. A lei não era tão bem estruturada, ou conhecida, ou unificada – o *Corpus Iuris Civilis*, a famosa compilação de obras jurídicas, foi iniciativa do século VI. Por causa disso, os exemplos de estado de causa de qualidade absoluta são bastante particulares daquele contexto, envolvendo, por exemplo, leis referentes a guerras e monumentos de vitória (Cic., *De Invent.*, II, 69).

auxiliado a República, que não foi consumida pelas chamas, ademais, porque os deuses favoreciam suas ações.

Se, contudo, todos os estados de causa fossem ineficientes, estéreis, ou falhassem, e as ações fossem plenamente injustificáveis, restaria, enfim, a súplica, nome próprio de um estado de causa de qualidade relativa, que remete as justificativas a erros individuais do próprio acusado. Pode-se suplicar interpondo-se, por exemplo, a juventude, o inebriamento (o alcoólico, o amoroso, o ambicioso), a promessa de que o erro não se repetirá. Suplicar por perdão, afinal, é uma questão em si própria, pois sempre cabe debater se esse perdão é digno<sup>29</sup>.

No terreno filosófico, os estados de qualidade relacionam-se, como dissemos, com ideias mais elevadas de justiça e de ética, às vezes em sentido metafísico. Não raro, evocam-se leis divinas, milagres e profecias. Entretanto, o ponto central é que esses estados se encontram relacionados entre si em um mecanismo dinâmico, razão por que os distinguir não é fácil. Note-se que, ao sujeito que assassinou um golpista, pode-se levantar conjectura, na medida em que caberá perguntar se a vítima estaria planejando, de fato, um golpe de Estado. Ou, ainda, que casos de escrito e de vontade carregam elementos da definição, pois há vocábulos em uma lei, os quais poderiam permitir diferentes significados. E assim por diante.

A principal razão que justifica tal configuração é dinâmica que se estabelece entre objetos e a linguagem que os referencia, pois a verdade era entendida como uma correspondência acertada e válida entre as afirmações linguísticas e os polos fenomênicos referidos (entes ou ações), que existem ou teriam existido<sup>30</sup>. Na retórica e na filosofia, ainda que isso soe estranho, a linguagem é colocada a serviço da manifestação de uma suposta verdade, que se alega verdadeira. Contudo, como nenhum dos polos é plenamente estabelecido sempre, ou totalmente conhecido, nem o dos objetos, nem o das

29 A súplica é especialmente rotineira em nossa sociedade. Ela envolve a produção de vídeos e notas esclarecedoras a serem publicados em redes sociais, a suposta ágora absoluta (na realidade, uma não ágora), que seguem tópicos específicos, e até mesmo algumas frases idênticas, justamente porque elas sedimentam a aplicação daqueles tópicos (“não foi minha intenção”, “quem me conhece sabe”, “aprendi com meus erros”).

30 Na *Metafísica*, temos um passo eloquente, embora filosófico, dessa maneira de entender a verdade como uma referência (Arist., *Met.*, 1011 $\beta$  25), que segue presente no senso comum, quando se diz convictamente que “isto é um fato”; para mais detalhes, *cf.* nota 25.

palavras, abre-se terreno de disputa, cujos tipos são classificados, descritos e manuseados pela teoria dos estados.

Para finalizar definitivamente nossa exposição explicativa, convém mostrar o quanto os estados racionais também estão presentes na nossa realidade, ainda que a teoria esteja absolutamente esquecida, exatamente como afirmamos em nossa introdução, e fizemos com a ilustração do escrito e da vontade, mas de maneira mais ligeira, uma vez que nos encaminhamos para o fim. Para isso, usaremos dois casos muitíssimo conhecidos e recentes.

No processo de impedimento que cassou o mandato da presidente Dilma, vários estados de causa foram empregados, e justamente na ordem de importância que os manuais recomendam, porque eles são decrescentemente mais seguros e mais fáceis de serem empregados (ou seja, quanto mais complexo é um estado de causa, mais difícil é empregá-lo, manifestá-lo, fazê-lo digno de crédito). Diante da acusação de manobras contábeis, Dilma afirmou que nada disso existia (estado de conjectura). Depois, como a defesa anterior não se sustentasse, alegou-se que aquelas supostas manobras eram, na verdade, operações normais (estado de definição), comuns a todos os governos, inclusive aos que a antecederam (estado de qualidade absoluta)<sup>31</sup>. Ainda pressionada, Dilma justificou as operações, dizendo que elas foram necessárias para o pagamento de programas sociais a pessoas em estado de fragilidade (ou seja, para um bem maior, portanto estado de qualidade relativa comparativa, sobretudo porque o pagamento dos programas é, como provaram inúmeras pesquisas, investimento público, cuja manutenção oferece resistência a retrações econômicas). Finalmente, a presidente pediu desculpas, garantindo

31 O Tribunal de Contas da União alterou a norma em algum momento entre os dois governos de Dilma. No acordão, que se encontra em algum canto do coral cacofônico que forma a *internet*, o ministro relatou que os tempos mudam, então as normas devem mudar também. Em uma das sustentações orais no Senado, o advogado de Dilma cunhou analogia dizendo que as alterações seriam semelhantes a placas de trânsito que, em uma rodovia, indicassem limites de velocidade absolutamente diferentes entre si, como se isso realmente não acontecesse em qualquer rodovia, e como se o setor público não efetuasse mudanças normativas injustificadas, injustas e sem aviso prévio. Esse foi um dos momentos, no processo de impedimento, em que jornalistas brasileiros se mostraram particularmente entristecidos, pois foram lembrados de que todos os governantes haviam tido o mesmo comportamento, entre eles o amadíssimo Fernando Henrique Cardoso, cuja *auctoritas* ninguém seria insano de questionar. Como se fiam naquilo que eles chamam de fatos, ficaram inconsoláveis. A saída pela tangente ocorreu no momento em que alguém apontou que os volumes das pedaladas dilmistas eram consideravelmente maiores; trata-se de uma saída justamente porque configura tópico argumentativo o sopesamento das ações, para hierarquizá-las, relativizá-las ou as justificar. Na sequência, a governante interpôs a crise mundial como justificativa. Não funcionou porque o público não reconheceu que uma crise mundial existisse.

que tais operações nunca mais ocorreriam (estado de qualidade relativa da súplica)<sup>32</sup>.

Não muito tempo depois, nós tivemos outro grande caso bastante ilustrativo. Sergio Moro participou de audiência no Senado para explicar as mensagens do escândalo apelidado de *Vaza Jato* em meados de 2019. A defesa de Moro seguiu mais ou menos o mesmo roteiro de Dilma. Primeiro, o ex-juiz negou indiretamente a autoria das mensagens, dizendo não se recordar daquelas conversas, sem saber se teria sido ele ou não um dos interlocutores (com isso, Moro inventou, com inteligência à frente de nosso tempo, o estado de causa semiconjectural). Na sequência, ele explicou que não se tratava de conspiração, mas de “conversas normais entre promotores e juizes” (o estado de definição se encontra na ressignificação semântica da troca de mensagens; realizadas por texto, ocultamente, em local impróprio, sem que as palavras fossem verbalizadas e minimamente públicas, sem a participação dos advogados de defesa, elas se tornaram *conversas normais* – e isso porque nós ficamos aqui apenas com a forma, não com o conteúdo). Depois, Moro disse que não havia nada de ilegal naquelas conversas (estado de qualidade absoluta), emendando que elas objetivavam assegurar a eficácia de uma operação que atacava corruptos poderosíssimos, verdadeiros donos históricos do país, e esquemas monstruosamente titânicos, razão que justificaria aqueles métodos heterodoxos (estado de qualidade relativa de compensação). Encerrou teoricamente a sua defesa dizendo que pedia escusas a quem tivesse se sentido ofendido (súplica); no caso, um pedido de perdão próprio destes tempos, narcisista e cínico<sup>33</sup>.

No caso de Moro, sua defesa, ainda que seguindo os mesmos passos teóricos da de Dilma, beirou ao ridículo e à comicidade, de que muitos riram, e chegou até a abalar alguns de seus fãs, que costumam ser convictos. Por quê? Sobretudo por uma razão: Moro lançou mão de todos os estados de causa de uma única vez, sequenciando-os em uma justificativa condensada, de tal modo

32 Alguns outros argumentos foram apresentados. Por exemplo, que a presidente era ilibada, dotada de *éthos* respeitável; que estava em curso um golpe, a ter sido desferido por homens patifes notoriamente corruptos; que uma Justiça (de contornos divinos) teria sido desprezada em um julgamento eminentemente político.

33 O leitor mais dedicado gostará de lembrar que muitos consideram e defendem conceitualmente que nossos tempos são cínicos e narcisistas (*cf. e.g.* LASCH, 1991; JAPPE, 2019; SLOTERDIJK, 2012; ROUDINESCO, 2022).

que sua defesa soou inverossímil graças ao excesso<sup>34</sup>. Isso ocorreu antes mesmo que ele depusesse ao Senado, quando se manifestou peremptoriamente à imprensa diante dos primeiros vazamentos. No caso de Dilma, a defesa se alterou lentamente, conforme se respondessem aos argumentos oferecidos pela acusação, seja a ocorrida na esfera política, seja trabalhada pela imprensa. Quando perdeu o embate, Dilma deu-se por vencida, reconheceu a derrota política, e se limitou a insistir que foi alvejada por um golpe, o que justificaria a não aceitação de suas desculpas e justificativas, mormente corretas, todas sempre referidas à acusação feita em cada passo do processo.

Com Moro, a situação foi e ainda é diferente. Além de seu uso apressado e imperito dos estados de causa, ele ainda insiste nos mesmos argumentos, mas sem referenciá-los à acusação, intercalando o uso dos estados de causa conforme avaliação de sua vulnerabilidade fortuita. Por exemplo, em uma das mensagens, o promotor que chefiava a Lava Jato recebe do juiz a indicação de uma testemunha, que, depois, recusou-se a depor. Diante da situação, para que a testemunha fosse obrigada a comparecer em juízo, o promotor propõe forjar uma denúncia anônima – o que é um óbvio crime –, ao que o juiz consente. Em entrevista à *Veja*, Moro referiu-se à indicação de testemunha como um “descuido”; no *Brazil Conference* de 2022, confrontado por um advogado criminalista, que relembrou todos esses feitos, Moro defendeu-se dizendo que não reconhece a autenticidade das mensagens.

Os textos que ministram lições sobre os estados de causa quase sempre advertem que cabe usar apenas um deles em uma dada defesa, talvez dois, porque, se mais fossem aplicados, eles começam a se atrapalhar, pois o excesso macula a verossimilhança, e a verdade não pode ser percebida como verdadeira se não for verossímil. Essa é a razão por que as justificativas de Moro soam demasiadamente falsas, ou tolas, ou ilógicas, como se nós estivéssemos diante de uma geometria não euclidiana delirante. Sua saída mais segura e mais inteligente seria a de negar as conversas em absoluto, o que ele não fez por medo de ser desmentido posteriormente por algum recurso técnico, caso em que lhe caberia reconhecer a autoria e limitar sua defesa ao estado de causa do

34 Talvez isso tenha ocorrido porque o então ministro tinha vivido longa carreira na magistratura, o que lhe teria dado capacidade de identificar, mesmo que intuitivamente, quais de seus flancos estavam abertos, resolvendo blindá-los todos o mais rapidamente possível, no calor das acusações. Em contraste, Dilma adotou uma postura de distanciamento, convicta de que as acusações seriam infrutíferas e mero diversionismo da oposição.

direito absoluto – talvez acrescido de súplica, dado que a nossa pretensa ágora contemporânea ama auto-humilhações públicas, o que se convencionou chamar de *autocrítica*, que de crítica não têm nada, e é sempre exigida dos outros, mas nunca realizada pelos que as exigem, dado o império do cinismo e do narcisismo.

Concluimos nossa exposição com a esperança de ter chamado atenção do leitor para essa teoria esquecida, tão importante e tão presente em nossas atividades e em nosso cotidiano. Aos colegas mais rigorosos, resta-nos suplicar para que nos indultem do tom utilizado nessas páginas, talvez condescendente em excesso, sem as inúmeras referências acadêmicas, geralmente necessárias, que costumam formar mosaicos ininteligíveis aos menos acostumados com os objetos e assuntos visados, sobretudo porque a matéria ainda é incipientemente pesquisada e pouco inteligível, senão também inacessível, razão que condicionou todas as nossas escolhas acima. Exortamos que o leitor tenha sempre a astúcia de tentar identificar os eixos que sustentam as controvérsias que se lhe apresentam, na academia ou fora dela. Não só a fim de que ele tenha mais capacidade para favorecer o que julga verdadeiro e correto, mas também para que possa exigir embates menos errantes, ou para que possa se defender de supostas verdades que deveriam ser consideradas verdadeiras apenas porque alguém as chama de técnicas, ou usa outros vocábulos semelhantemente mágicos à mentalidade corrente em nossa cultura. Cabe, enfim, ter compreensão mais sóbria, menos cientificista e menos idealizada, dos conflitos políticos, sem perder de vista que as ideias são propostas por sujeitos, eventualmente dotados de circunstâncias, de autoridade, de agenda, de interesses; e sem esquecer que muito dificilmente pode-se vocalizar verdades absolutas, razão por que algumas afirmações são simplórias ou ingênuas, e outras, eventualmente corretas, são vítimas de investidas ideológicas, cínicas e narcísicas. Não raramente, nestes tempos, o leitor enfrentará contestações absurdas, sejam as conspiracionistas, sejam as que toleram genocídios patententes. Nesses casos, não basta estar munido de verdades. Que a verdade seja suficiente à vitória do Belo e do Bom é uma lorota paroquial com que Platão nos ludibriou, conforme escondia sua arte retórica. É absolutamente necessário, então, que o cidadão (o não cínico e não narcisista) saiba antecipar

os eixos conflitivos, para que a verdade seja resguardada pela verossimilhança. Reclamá-la por si própria não passa de mero estardalhaço<sup>35</sup>.

## Referências

- ARISTOTELE. **Ética Nicomachea**. Testo greco a fronte, introduzione, traduzione, note e apparati di Claudio Mazzarelli. Milano: Bompiani, 2000.
- ARISTÓTELES. **Metafísica, vol. II**. Texto grego com tradução ao lado de Giovanni Reale. São Paulo: Loyola, 2002.
- ARISTOTLE. **Art of Rhetoric**. With an English translation by John Henry Freese. Cambridge: Harvard University Press, 2000.
- CAPELLA, Marziano. **Le nozze di Filologia e Mercurio**. Introduzione, traduzione, commentario e appendici a cura di Ilaria Ramelli. Milano: Bompiani, 2004.
- CICERO. **On Invention, Best Kind of Orator, Topics**. With an English translation by H. M. Hubbell. Cambridge: Harvard University Press, 2006.
- [CICERO]. **Retórica a Herênio**. Tradução de A. P. C. Faria e A. Seabra. São Paulo: Hedra, 2005.
- CICERONE. **Dell'Oratore**. Con saggio introduttivo di Emanuele Narducci. Milano: BUR, 2006.
- HALM, C. (ed.). **Rhetores Latini Minores**. Leipzig: Teubner, 1863.
- HERMOGÈNE. **Les états de cause**. Corpus Rhetoricum: Tome II, texte établi et traduit par Michel Patillon. Paris: Les Belles Lettres, 2009.
- JAPPE, A. **A sociedade autofágica: capitalismo, desmesura e autodestruição**. Lisboa: Antígona, 2019.
- LASCH, C. **The culture of narcissism: american life in an age of diminishing expectations**. New York: W. W. Norton & Company, 1991.
- MATHES, D. & DOUGLAS, A. E (eds.). **Hermagorae Temnitae testimonia et fragmenta**. Adiunctis et Hermagorae cuiusdam discipuli Theodori Gadarei et Hermagorae minoris fragmentis. Lipsiae: Teubner, 1962.

35 “Atribuições de realidade ou verdade são, sob o ponto de vista que compartilho com [William] James, tributos que prestamos a entidades e crenças que se distinguiram, deram sua contribuição, demonstraram ser úteis e, portanto, foram incorporadas às práticas sociais aceitas. Quando essas práticas estão sendo contestadas, é inútil dizer que a realidade ou a verdade estão do lado de um dos contendores, pois tais alegações nunca passarão de estardalhaço e não contribuem seriamente para a política cultural” (RORTY, 2009, pp. 24-25).

MONTEFUSCO, L. **La dottrina degli status nella retorica greca e romana.** Hidesheim: Olms-Weidmann, 1986.

PASETTI, L. **Cases of Poisoning in Greek and Roman Declamation** *in*: AMATO, E., CITTI, F., HUELSENBECK, B. (eds.) **Law and Ethics in Greek and Roman Declamation**, Berlin: de Gruyter, 2015.

QUINTILIAN. **The Orator's Education, books 3-5.** Edited and translated by Donald A. Russel. Cambridge: Harvard University Press, 2001.

\_\_\_\_\_. **Institutio Oratoria, books: VII-IX.** With an English translation by H. E. Butler,. Cambridge: Harvard University Press, 2006.

RORTY, R. **Filosofia como política cultural**, São Paulo: Martins Fontes, 2009.

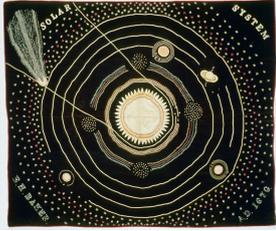
ROUDINESCO, É. **O eu soberano: ensaio sobre as derivas identitárias.** Rio de Janeiro: Zahar, 2022.

SLOTERDIJK, P. **Crítica da razão cínica.** São Paulo: Estação Liberdade, 2012.

STEWART, J. **Søren Kierkegaard: subjetividade, ironia e crise da modernidade.** Petrópolis: Vozes, 2017.

WALZ, C. (ed.) **Rhetores Graeci.** Stuttgartiae: Lutentiae, 1832.

WITTGENSTEIN. **Tratado Lógico-filosófico e Investigações filosóficas.** Tradução e prefácio de M. S. Lourenço, introdução de Tiago de Oliveira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002.



---

ARTIGOS – ARTICLES

---

## Eckhart no álbum de família de Husserl

Celso Marques Junior<sup>1</sup>

Departamento de Filosofia – Universidade de São Paulo  
[cm.jr@hotmail.com](mailto:cm.jr@hotmail.com)

Como citar este artigo: MARQUES JUNIOR, C. “Eckhart no álbum de família de Husserl”, *Intelligere, Revista de História Intelectual*, nº14, pp. 186-202. 2022. Disponível em <<http://revistas.usp.br/revistaintelligere>>. Acesso em dd/mm/aaaa.

**Resumo:** O artigo investiga a relação existente entre o pensamento místico de Eckhart e a fenomenologia de Edmund Husserl. Trata-se de analisar, inicialmente, as noções místicas de “pobreza” e “intuição”, bem como o emprego que Husserl faz delas em sua filosofia, sobretudo no processo de constituição da consciência transcendental. Em seguida, buscar-se-á compreender de que maneira tal influência conduz o fenomenólogo, em suas conclusões, por vias distintas daquelas percorridas pelo místico em seu êxtase. Por fim, extrair-se-á a consequência experimentada pela ciência rigorosa da fenomenologia devido à sua aproximação excêntrica do dogmatismo místico.

**Palavras-chave:** Husserl. Eckhart. Fenomenologia. Mística Medieval.

### *Eckhart in Husserl's family album*

**Abstract:** The present article investigates the existing relationship between Eckhart's mystical thought and Edmund Husserl's phenomenology. First, we analyze the mystical concepts of poverty and intuition, and how they are employed in Husserl's philosophy, Next, we examine how, despite this influence, Husserl reaches his conclusions through means that differ significantly from those that took the mystical ecstasy. Finally, we unveil the consequences that this intimate but eccentric encounter with the mystical dogmatism had on the rigorous science of phenomenology.

1 Celso Marques Junior é doutorando em Filosofia junto à Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (FFLCH-USP). Foi bolsista junto ao *Pontificium Institutum Altioris Latinitatis* (Vaticano/Roma) e *Accademia Vivarium Novum* (Roma) nas áreas de *Lettere Classiche e Cristiane e Latinitas Viva*. É membro do Grupo de Estudos de Fenomenologia (GEFEN) da Universidade de São Paulo.

**Keywords:** Husserl. Eckhart. Phenomenology. Medieval Mysticism.

Em qual momento de sua história a fenomenologia se deparou com o pensamento místico? Sempre que a questão foi colocada, tornou-se habitual ouvir e também aceitar com certa naturalidade que tal reunião, no mínimo incomum, parece ter se consumado pela primeira vez sob a pena de Heidegger. Basta que percorramos as páginas de seu *Fenomenologia da vida religiosa* para que observemos um jovem fenomenólogo colocando à prova sua orientação de pensamento no estudo dos conceitos fundamentais da mística medieval. De que maneira, indaga-se Heidegger, é possível ao laico possuir um entendimento autêntico da doação verdadeiramente religiosa? Avesso à prática devocional da ascese, como é possível ao comum dos homens experimentar um êxtase místico? A princípio, a obstrução da via do misticismo aparenta ser intransponível: se nos reconhecemos como sujeitos desprovidos da mais elevada fé, a compreensão da vida mística e da filosofia que a envolve nos é velada por princípio. Com acesso impedido a esse domínio singular, pouco parece restar para nós, historiadores da filosofia, que desejamos atravessar as fronteiras em direção ao seu interior. Mas se é assim, como investigar, por exemplo, os escritos de Eckhart sem que nossos esforços não se reduzam a mero falseamento do sentido mais profundo de suas palavras, à produção de um *flatus vocis*? Ora, a solução encontrada por Heidegger para suplantar essa dificuldade é, antes de mais nada, aquela aguardada de alguém que se intitulava um discípulo de Husserl. Aos seus olhos, o acesso à religiosidade apenas estava impedido porque o visávamos de maneira equivocada, como se o olhar avezado insistisse em uma proposta de compreensão inteiramente inadequada. Na ânsia de circunscrever e apreender o pensamento místico em sua historicidade, ignorávamos a necessidade de recorrer a um método que pudesse clarificar a *consciência religiosa* – um método que pudesse substituir o velho "teste de fé", ao qual toda domesticação religiosa nos submete. Nessa circunstância, carecia-se de uma radical mudança na maneira de visá-la... E diante de uma tal exigência, não causa nenhum estranhamento o fato de que justamente a *fenomenologia* viesse a ocupar, em um contexto tão específico, o centro da cena filosófica: sua pretensão consistia em forjar um modo originário de ver,

em moldar uma compreensão fundamental (*Urverstehen*) que possibilitasse o acesso ao objeto investigado; uma vez sentados nos bancos da escola fenomenológica, corrigiríamos nossa miopia e ajustaríamos nossa *visada* graças ao seus ensinamentos do "ver a origem" (*Ursprungs-sehen*).

Eis aí, então, a maneira encontrada por Heidegger para deslindar os nós górdios que comprometiam a trama: se desejamos adentrar o domínio da mística (sem que, para isto, necessitemos nos submeter a qualquer processo de conversão), o mais recomendado seria adotar a *orientação fenomenológica* como guia - o que não significa senão reconhecer que a compreensão do pensamento místico deve estar intimamente relacionada à *descrição* da vivência religiosa, e que essa compreensão mesma depende da resposta oferecida à pergunta “como essa vida [religiosa] se constitui?” (HEIDEGGER, 1995, p. 305) Que não tenhamos a devoção acentuada para partilhar de uma experiência mística, isto já não resulta em qualquer obstáculo; a verdade é que podemos agora tê-la claramente, diante de nós, a partir do instante em que retiramos o véu que encobre a “vivência religiosa” e nos impede de contemplá-la em seu trabalho de concessão de sentido e validação da experiência. A fenomenologia recomendará como uma atitude muito saudável sermos, antes de tudo, comedidos e atentos na investigação: para termos uma visada límpida e autêntica, devemos neutralizar qualquer *metábasis* que possa sobreviver na apreensão das vivências, sobretudo aqueles elementos teóricos tão típicos de nosso tempo, “as denominadas visões de mundo científicas” (*die sogennante wissenschaftliche Weltanschauungen*) (HEIDEGGER, 1995, p. 323). À pergunta “como ver o que o místico vê?”, a resposta de Heidegger nesse momento não poderia ser outra: atuando como bom fenomenólogo, sabendo intuir a vivência religiosa na completude de seus polos noético e noemático; para um problema até então irresoluto, “somente a fenomenologia poderá trazer a salvação” (HEIDEGGER, 1995, p. 324), pois, graças à sua amplíssima intuição e ao seu caráter eidético puro, ela nos permite – sim, a nós, pecadores invadidos pelo “amor-próprio”, como dizia Pascal – ver como se fôssemos dignos de experimentar a doce sensação do êxtase.

Assim, observada do ângulo heideggeriano, a fenomenologia adota um semblante simplesmente metódico. Um método fundamental, é verdade, sem o

qual a noção de religiosidade mística conservaria seu traçado enigmático para todo aquele que permanecesse, por exemplo, fora dos muros de Claraval, privado dos ensinamentos e da companhia de São Bernardo. *Fenomenologia como método* – nem mais, nem menos do que isto. Tudo se passa, portanto, como se o comércio entre fenomenologia e mística não pudesse transgredir o ponto estabelecido pela própria etimologia do termo grego ἡ μέθοδος, ou seja, colocar aquele que investiga junto ao caminho e guiá-lo até o objeto investigado, a fim de que se possa torná-lo claramente manifesto. A julgar pelas palavras de Heidegger, não teríamos na fenomenologia nada além de um modo de bem conduzir, finalmente, o questionamento sobre a doação da vivência religiosa. Quer dizer então que a *relação originária* entre mística e fenomenologia se restringiria à abertura de uma vereda metodológica segura, responsável por fornecer acesso a um vivenciar bastante incomum? *Evidentemente não*. E qualquer suposição nesse sentido não seria apenas ingenuidade, mas também um desconhecimento da letra do texto de Husserl, para quem o pensamento místico, ainda que escamoteado pela ríspida retórica de uma “ciência rigorosa”, se revela sob a figura de uma fonte inspiradora para sua doutrina. Não nos esqueçamos da lição transmitida pela *Crise das ciências europeias*, bem ali onde era exposto o significado do conceito de *redução fenomenológica*:

Mostrar-se-á até mesmo que a orientação fenomenológica total e a Epoché são evocadas para que se obtenha uma completa modificação pessoal – a qual seria necessário comparar primeiramente a uma conversão religiosa, que a partir daí contém em si a significação da maior modificação existencial que é dada à humanidade enquanto humanidade (HUSSERL, 1976a, p.140).

A passagem pode parecer inusitada e é provável que venha a aturdir algum aspirante a fenomenólogo. Talvez provoque certa relutância crer que Husserl tenha sido literal quanto ao teor da comparação e que tenha preferido alojar deliberadamente a fenomenologia ao lado de uma simples conversão religiosa, ao invés de conferir-lhe um posto de lisonja na galeria de meditações consagradas pela história da filosofia. E essa desconfiança seria perfeitamente legítima, estando sem dúvida abrigada no mais puro bom senso, se não fosse a declaração proferida pelo próprio Husserl, em *A Ideia da fenomenologia*, de que sua doutrina não apenas “lembrava de fato o discurso dos místicos”

(HUSSERL, 1958, p. 62), mas chegava, nessa semelhança, ao ponto de poder “recuperar páginas inteiras de Eckhart, sem modificações” (CAIRNS, 1976, p. 91). Confissão forte! – *forte demais* para que façamos ouvidos de mercador ao fato de que os fios dos *Sermões* eckhartianos também estejam emaranhados às linhas do nobre tecido da fenomenologia transcendental. Sendo assim, surge a pergunta: quem é esse Eckhart ao gosto de Husserl? Quais eram aquelas famigeradas páginas que todo fenomenólogo deveria conservar em seu espírito? E em qual sentido Husserl delas se serviu?

A pista para desvendar esse enigma parece despontar nas páginas iniciais dos *Sermões*. Afinal, desde o umbral da *primeira* das pregações, o bom leitor já começa a suspeitar donde talvez provenha o estro husserliano para a composição de uma *orientação fenomenológica* enquanto visada que se furta a tudo aquilo que é *natural*, a todo resquício de *mundo*. Com efeito, tudo se inicia com a inocente evocação de uma passagem do *Evangelho de Matheus* (21:12): “E Jesus entrou no templo de Deus e expulsou todos que ali vendiam e compravam”. Ora, o conhecido episódio da expulsão – ao menos para os que outrora foram submetidos ao catecismo – vai adquirir um significado profundo sob a pena de Eckhart: aqueles que se põem a comercializar em nome do divino nada mais são do que propagadores de trevas e deturpadores do sentido da divindade; compradores e vendedores, em sua preocupação de curvar o eterno aos interesses seculares, conspurcam um templo que é local de *luz* e *verdade*. “Luz e trevas – conclama Eckhart – não podem coexistir. Deus é a verdade e a luz em si mesmo” (ECKHART, 1993, p. 12-13). Assim, o templo tomado por vendilhões não passa de um antro obscurecido, onde a verdade está oculta porque reina a ignorância. Na medida em que o secular, representado pela mercancia em local sacro, consiste em turvar o sentido, a expulsão não será senão seu contrário, a saber, a abertura do sentido ou a *clareza da revelação*. “Quando Deus vem a este templo – ensina o primeiro dos *Sermões* – ele expulsa a insipiência, que são as trevas, e revela a si mesmo como luz e verdade” (ECKHART, 1993, p.12-13). Nesse sentido, um templo esvaziado das coisas e dos hábitos do mundo é tal como a alma que não conserva plenitude e opulência, mas apenas o *vazio* e a *pobreza*. E por “pobreza” não entendamos aqui aquela externa e material, mas sim a pobreza

referida, mais uma vez, pelo *Evangelho de Matheus* (5:3): “Bem-aventurados os pobres de espírito, porque deles é o reino dos céus” – isto é, uma pobreza que, restringindo-se à alma, liberta de toda cognição de teor mundano e faz com que o “homem pobre” conheça total *absolvição* do telúrico. Quando *pauper* (pobre), o homem é *absolutus* – apartado dos grilhões seculares, um homem que “nada conhece, nada sabe e também nada crê” (ECKHART, 1993, p. 698). Para Eckhart, a única coisa que nos resta saber é que não devemos saber coisa alguma em nosso estado de pobreza; não deve haver saber prévio oriundo de qualquer fonte, seja ele a mais simples percepção ou a mais bem fundada das teorias. Tergiversar a todo elemento terreno: essa é a palavra de ordem. E que fique claro, mesmo aos mais carolas, sempre ansiosos por fiscalizar os usos da doutrina, que não se encontra aí nenhum desvio em relação à dogmática, pois basta recordarmos as palavras do apóstolo em sua *Primeira epístola aos Coríntios* (1:19) para reconhecermos que ainda caminhamos em terreno religioso bastante firme: “destruirei a sabedoria dos sábios e aniquilarei a inteligência dos inteligentes”. Estamos, portanto, muito mais próximos da retórica paulina que dos discursos eivados daqueles Doutores eclesiásticos que optavam por dar voz ao aristotelismo, professando que Deus é pura ciência, que é essência intelectual. Observando através das lentes da mística, perde-se a filosofia escolar, mas em troca é algo muito mais valioso que se ganha: o ensinamento de que Deus não é ciência e cognição, não se traduz pela νόησις νοήσεως do livro Λ da *Metafísica* – e sim que, *fundamentalmente*, Ele não é *nada*. Contudo, não tomemos esse “não ser nada” de Deus como uma precoce celebração de ateísmo. Por meio da expressão “Deus não é nada”, entendamos, como quer Eckhart, apenas que Deus é livre da interferência de todos os entes mundanos, jamais se confundindo com qualquer elemento da criação. Ele não é *nada* no sentido de que não é *coisa alguma*. Lição preciosa, à qual deveria ser dada máxima atenção: para que seja pobre, o homem não deve saber *nada*, quer dizer, seu saber não deve repousar na obra da criação ou demorar-se em qualquer coisa que seja. Quando nos dedicamos a “compreender” o Ser, o conhecimento do mundo não nos oferta qualquer auxílio. É por isso que a “perda” do mundo em regime de pobreza espiritual não é, para o místico, sinônimo de simples carência ou privação, pois, “abandonando a si mesmo e a todas as coisas” (ECKHART,

1993, p. 318), ele desvela um domínio mais puro e fundamental<sup>2</sup>. A alma do “homem que abandona” está longe de ser um território de barganhas, aberto aos “compradores e vendedores”; ao homem *absolutus* resta somente a pureza, tal qual se ouve na fala de Jesus em um templo esvaziado e depurado da ímpia imundice – uma fala tão singular, reconhece Eckhart, que não mais professa *o que é*, mas *como é*, porque resultado de uma *contemplação* ou *intuição* de Deus e não de uma apreensão inteligível, exaustivamente arada do solo da inteligência pelo uso e abuso de provas lógicas<sup>3</sup>.

Mas retornemos a Husserl, pois, com essa sucinta exposição dos *Sermões*, já nos é permitido suspeitar por qual motivo tais páginas exerceram fascínio sobre o pai fundador da fenomenologia e o inspiraram, em certa medida, na elaboração da vertente transcendental de sua filosofia. E sobre essa espécie de “batismo” levado a termo pelo pensamento místico, as linhas do primeiro livro de *Ideias* não deixam de dar bom testemunho. Afinal, ao convidar seu leitor à investigação propriamente fenomenológica, era ali que Husserl o introduzia a uma inusitada reflexão sobre o *vazio*. Era ali que a aurora da verdadeira teoria do conhecimento se encontrava com o conceito de *homem pobre* das pregações eckhartianas ao exigir do fenomenólogo que não fosse senão *absolutus*, e que, em sua *absolvição*, fosse suficientemente esmerado para não permitir, em suas considerações, nenhuma intervenção do

<sup>2</sup> É interessante observar que Eckhart, ao passo que pretende acentuar a ideia de *afastamento do mundo*, irá se servir de uma versão alterada de *João 15:16*. Aos tradicionais textos grego e latino (“vós não me escolhestes, mas eu vos escolhi”; *non vos me elegistis, sed ego elegi vos*; οὐχ ὑμεῖς με ἐξελέξασθε, ἀλλ’ ἐγὼ ἐξελέξαμεν ὑμᾶς), os *Sermões* preferem a fórmula *ego elegi vos de mundo*, indicando que a eleição do discípulo pelo mestre configura a renúncia ao século.

<sup>3</sup> Talvez valha a pena abrir um brevíssimo parêntese para demarcar a importância que a intuição assume no interior do pensamento místico. Por exemplo: antes de condenar Abelardo por sua conduta moral extraviada para com Heloísa, como bem notou Gilson, São Bernardo faz dele a vítima predileta dos cáusticos comentários de sua *teologia mística* justamente por ignorar o papel central que a *intuição* cumpre em matérias religiosas: “Pedro Abelardo trabalha para esvaziar o mérito da fé cristã, enquanto crê poder compreender pela razão humana tudo aquilo que Deus é” (*Petrus Abelardus christianae fidei meritum evacuare nititur, dum totum quod Deus est, humana ratione arbitratur se posse comprehendere*). Querer substituir a visada imediata e reveladora da *intuição* por silogismos filosóficos não torna o ensino de Abelardo falso, mas faz dele algo perigoso pelo espírito que o anima: não passa de pura soberba a intenção de compreender, única e exclusivamente pelos caprichos da razão, o que se dá de maneira humilde apenas pela fé; a pretensão de desvendar certos arcanos pelo simples exercício da lógica pesa mais como deslize repreensível da doutrina do que como louvável agudeza de espírito. “Nada vê pelo espelho e em enigma [1Cor. 13:12], mas tudo observa face a face, perambulando entre as coisas maiores e admiráveis situadas acima de si” (*Nihil videt per speculum et in enigmate, sed facie ad faciem omnia intuetur, ambulans in magnis et mirabilibus super se*). (GILSON, 2016, p.100).

saber oriundo do mundo enquanto premissa. “Promessa de pobreza”, portanto, que se consumava tão logo fosse expulso do “circuito de considerações fenomenológicas” tudo aquilo que pudesse remeter à *orientação natural do pensamento* (como se Husserl estivesse bastante disposto a pastichar o episódio em que Cristo esvazia o templo e afasta de seus domínios todo vestígio mundano, porém com o intuito de transferir seu significado à apreensão das vivências em si mesmas, “na essência do vazio e da própria vagueza”). Somente com a apreensão essencial das vivências “esvaziadas”, garante Husserl, será possível entender que este vazio “não é, por sua vez, vazio”, mas sim “a mais completa e perfeita clareza” do sentido, que dissipa toda especulação enigmática e todo teor obscurecido do conhecimento com um “círculo de luz do puro dado” (HUSSERL, 1976b, p. 141-142) das vivências para as próprias vivências. Por isso, muito ao gosto da mística medieval, a “perda do mundo” (*Weltverlorenheit*) não será nenhuma limitação (*Einschränkung*) no sentido habitual da palavra, mas deverá ser entendida como uma *redução* (*Beschränkung*) à única esfera do sentido verdadeiramente possível, a *consciência transcendental*. A iluminação do sentido ocorrerá quando a consciência, esvaziada do real, obtiver uma pura doação de si mesma e, nessa doação, já não apreender *o que é* (*Dass*), mas sim *como* (*Wie*) “tudo aquilo que é” vem a ser (HUSSERL, 1958, p. 36; 1950, p.183). Se Eckhart afirmava em alto e bom som, em seu *Sermão XXVIII*, que “a pureza não está no mundo, nem fora dele” (ECKHART, 1993, p. 322), Husserl viria a repetir de maneira nada canhestra essa boa nova em um de seus manuscritos de trabalho: “não estando nem no mundo, nem fora dele”, a consciência enquanto pureza e clareza será sempre um *Strahl*, uma luz que se transpassa toda inteira (*lux in luce et in lucem se toto se totum penetrans*, de acordo com o jargão místico) (HUSSERL, *Manuskript A VI 21*) . E essa clareza da consciência transcendental somente poderia ser promulgada pela fenomenologia por obra e graça de um expediente que em nada se equiparava à “ordem vigente junto aos geômetras” (*ordo geometricus*), evocada por Descartes em sua *Segunda Meditação*. Pois, uma vez que a glória da fenomenologia significava a ruína do dualismo cartesiano (por tornar toda imitação do procedimento matemático – a *deductio* – uma orientação infrutífera e extremamente prejudicial, e por negar, com esse simples

movimento, qualquer vestígio de independência ontológica ao mundo, à *res extensa*), Husserl não apenas concederia à *intuição* o direito de cidadania em sua filosofia, como também a condecoraria com o título insigne de *princípio de todos os princípios*. Tratava-se, portanto, de uma “intuição sem compreensão” (*intuitio sine comprehensione*), cuja universalidade de forte teor místico impedia qualquer desdobramento dedutivo e teórico (HUSSERL, 1958, p. 62). E se é assim, quando o fenomenólogo reivindicava para si o conceito de “intuição”, não se podia estar mais distante do traçado atrofiado que outrora a *Crítica da Razão Pura* pretendia lhe conferir: longe de permanecer no claustro da sensibilidade, a intuição fenomenológica era a visada amplíssima e direta da qual nada escapava e para a qual nada constituía uma exceção.

Nenhuma teoria imaginável pode nos induzir em erro quanto ao *princípio de todos os princípios*: toda intuição doadora originária é uma fonte de legitimação de conhecimento, tudo que nos é oferecido originariamente na “intuição” (por assim dizer, em sua efetividade em carne e osso) *deve ser simplesmente tomado como ele se dá*, mas também *nos limites nos quais se dá*. Vemos, no entanto, com clareza que toda teoria só pode tirar sua verdade dos dados originários (...) Um início *absoluto*, destinado, no sentido autêntico, à fundamentação, isto é, um *principium*. (HUSSERL, 1976b, p. 51)

Tudo perpassando, sem que qualquer recôndito lhe fosse inacessível, apenas a intuição se revelava imbuída da capacidade de apreender o sentido “como puro dado em si, *inteiramente, como ele é em si mesmo*” (HUSSERL, 1976b, p. 141-144); ela consistia em um “dom de ver” que superava até mesmo as limitações padecidas por aquilo que *Investigações Lógicas* já denominavam de “intuição divina de tudo” (*göttliche Allerschauung*) (HUSSERL, 1993, p.168), ou no procedimento que, segundo o primeiro livro de *Ideias*, sedimentava o caminho de passagem do *absolutus* da redução fenomenológica (responsável por colocar o mundo e suas transcendências *entre parênteses*) para a apreensão do *absoluto* da consciência (única esfera de ser independente e autorizada a conceder sentido aos objetos em seu processo de constituição). Em poucas palavras, uma *intuição hiperbólica*, cujo certo golpe de bastão se mostrava suficiente para nos livrar, a um só tempo, do vezo dedutivo de Descartes e das amarras impostas por Kant. Dessa perspectiva, Eckhart poderia encontrar bons motivos para se orgulhar do emprego que esse epígono inesperado fizera de seu legado.

Mas se é verdade que até aqui a fenomenologia parece rezar minuciosamente conforme a cartilha da mística, também é verdade que qualquer ideia que possa exceder esse ponto torna a interpretação fantasiosa. Muito embora a influência das mencionadas páginas dos *Sermões* seja matéria confessa, não se pode com isso supor que a orientação fenomenológica tome ares de uma prática encarnada, cultivada após o florescimento de um *páthos* específico. Não nos enganemos: Husserl jamais proferiu homilias acerca do “amor desinteressado e justo” ou redigiu tratados durante a embriaguez da *fides* (fé), mas sempre fez questão de acentuar que a fenomenologia se construía como a mais rigorosa das ciências, donde “emanavam as puras normas da razão” (HUSSERL, 1956a, p. 7). Ainda que fonte de insubstituíveis lições filosóficas, a mística medieval (inspiração pouco ortodoxa para uma teoria do conhecimento, vale lembrar) também sentiria os efeitos mordazes da inclinação que a fenomenologia apresentava por uma selvagem purga. Ora, é que ser fenomenólogo significa, antes de mais nada, sustentar a ânsia de “excluir todos os pressupostos” como uma empedernida disposição de espírito – mesmo que essa decisão de base venha a nos colocar em uma situação constrangedora em relação a quem se mostrara tão benevolente, fornecendo as lições necessárias para nos educarmos no âmbito de uma “visada mais profunda”: a orientação fenomenológica é “uma direção de pensamento que repugna os hábitos mais fixos, os hábitos que se intensificam cada vez mais desde o princípio de nossa vida psíquica” (HUSSERL, 1993, p. 10). Daí a razão pela qual a “rigorosa ciência da consciência” não poder acatar o veredito último da mística: embora ambas estivessem de acordo quanto ao fato de que o *absoluto* do sentido se desvelava apenas no *absolutus* da pobreza, para a fenomenologia tudo se passava como se este absoluto não pudesse ser Deus. Se é certo que, aos olhos de Husserl, Deus não se deixava apreender por meio de “perfis” ou “silhuetas”, tal como a coisa física, o reconhecimento dessa condição não o forçava a partilhar do caráter *absoluto* da apreensão das vivências; embora diferisse de todas as coisas quanto ao seu modo de doação, somente essa constatação não se mostrava suficiente para elevá-lo à condição de *sentido*. Mais do que isto: a contragosto do pensador místico, Husserl acomodava “Deus” sob a rubrica de “transcendente” - pois, como bem se sabe, desde *A ideia da fenomenologia* o absoluto do sentido residia na noção

de “imanência autêntica”, quer dizer, tratava-se de uma determinação reservada à consciência que apreendia a si mesma de modo puro, alheia à toda interferência daquilo que a excedia. Que outrora Deus tenha sido sinônimo de “absoluto” por conceder sentido à existência das criaturas por meio do amor e graça, ou que tenha figurado, enquanto *sumamente bom, onipresente e onisciente*, como o fiador da relação da *res cogitans* com a *res extensa*, isto já pouco importava para a fenomenologia pura. No mais generoso dos casos, restava-lhe ali a condição de “absoluto” apenas por homonímia, “um ‘absoluto’ num sentido totalmente diferente do absoluto da consciência, assim como um transcendente num sentido totalmente diferente do transcendente no sentido do mundo” (HUSSERL, 1976b, p. 125); e no menos generoso deles, via-se Deus rebaixado à mera fórmula comprobatória das puras visadas do verdadeiro absoluto: “poderia uma divindade, um intelecto infinito, obter mais da essência do vermelho do que aquilo que intui de modo geral? (...) Também Ele só poderia alcançar conhecimento de sua consciência e de seu conteúdo de modo reflexivo” (HUSSERL, 1958, p. 57; 1976b, p. 175). É que, em regime de *redução*, apenas a consciência transcendental se firma como a doadora absoluta de sentido a tudo aquilo que foi, que é e que virá a ser; seu modo de ser é tal, que sequer a inexistência da “coisa transcendente em geral” pode afetá-lo ou criar-lhe dificuldades. “O ser imanente – afirmará Husserl – é, portanto, indubitavelmente ser absoluto no sentido de que ele, por princípio, *não carece de coisa alguma para existir (nulla “re” indeget ad existendum)*” (HUSSERL, 1976b, p.104). No terreno fenomenológico, por assim dizer, a tradicional *realitas* da *res* não deita suas raízes, e a coisa-em-si, esse resquício problemático do kantismo, já não exprime qualquer dificuldade por ser a rebarba incômoda da teoria do conhecimento. Já não há aí aquele “incontestável” e “sempre disponível” *sentido de ser “objeto” (Seinsinn “Objekt”)*, cuja insuspeição produziu um desconcertante enigma para os filósofos (afinal, como justificar que minhas sensações não são mais que a imagem pálida de algo situado *fora* do espírito?)<sup>4</sup>: ele se dissolve para deixar subsistir apenas a coisa enquanto mero correlato de ato, um mundo esvaziado de seu “em si” que se manifesta como um ser *relativo* porque carente da consciência para existir. O que há,

4 “A subjetividade transcendental é o universo do sentido possível, assim que *um exterior* é certamente um absurdo (*Unsinn*)”. (HUSSERL, 1950, 117).

enfim, é a *consciência absoluta*, não agrilhoadada ao mundo, mas dele independente e constituinte – e “*além disso, um nada*” (HUSSERL, 1976b, p. 106). Dessa maneira, vê-se claramente a razão pela qual Husserl julgou por bem definir a fenomenologia como uma investigação das “irrealidades”: a tarefa não mais se cumpre como descrição de uma consciência imersa na realidade por meio de um corpo, mas sim de uma consciência transcendental purificada e constituinte do “real” ele mesmo – uma consciência entendida agora como a *verdadeira* doadora de sentido<sup>5</sup>.

Além disso, o sentido fenomenológico não partilhará da característica fundamental do sentido místico. Se os *Sermões* insistiam em defini-lo como *immobilis causa, quae omnia movet* (“a causa imóvel que tudo move” – definição no mínimo curiosa para um pensador que outrora buscava traçar em carregadas tintas a linha que o separava dos Doutores aristotélicos) (ECKHART, 1993, p. 701), isto é, como *substância suprassensível*, o lance de gênio de Husserl consistia justamente em fazer o *sentido* desaparecer como substância: a consciência e o *ego*, tão logo se manifestem por obra e graça da *reflexão*, deverão ser destituídos do papel de “ideia fixa”, a fim de que possam ser tomados em seu vulto puro; antes de serem considerados o grão primigerador de uma filosofia que descarrila numa metafísica tradicional, a consciência surge como o jorro ininterrupto de um fluxo e faz do *ego* algo fluido como as próprias vivências, constringendo-o a se modificar “a cada *cogito*, iluminando-se novamente a cada novo *cogito* e desaparecendo com ele” (HUSSERL, 1976b, p.123) . É assim que o *ego* se furta à petrificada definição da substância, para nascer e findar a cada vez, para vir e escoar junto à vivência, para “estar sempre aí”. E nesse “estar sempre aí”, sempre vindo e sempre passando, ressurgindo do esgotamento de si mesmo, é que a fenomenologia poderá recuperar, muito ao seu modo, a tópica da *imortalidade do ego* – não uma “imortalidade” solidária da clássica *immortalitas animae* (“imortalidade da alma”), num eco teologal resultante do singular encontro com o Deus das *Escrituras*. Definitivamente, a noção de “imortalidade do *ego*” depositada sob a égide da fenomenologia não é nada disso – e Husserl

5 “Mostrar-se-á que todas as ‘vivências’ transcendentais purificadas são *irrealidades* apartadas de toda ordenação no ‘mundo real’ (HUSSERL, 1976b, p. 7).

não se cansava de rememorar quão ingênua e errônea era a tentativa de aproximação da consciência fenomenológica ao conceito de alma.

Também se pode seguramente pensar um conceito de consciência desprovida de corpo e mesmo, por paradoxal que possa soar, *uma consciência desprovida de alma*, uma consciência impessoal, isto é, um fluxo de vivência no qual não houvesse constituição de unidades intencionais “corpo”, “alma”, “eu-sujeito empírico”, no qual todos esses conceitos empíricos, e portanto também o de *vivência no sentido psicológico* (como vivência de uma pessoa, de um ser animado) não tivessem ponto de apoio algum ou, em todo caso, não tivessem validade alguma. (HUSSERL, 1976b, p.119).

Ora, a *imortalidade do ego* será um tema próprio das investigações sobre a temporalidade da consciência, que emergirá após o corajoso mergulho realizado pelo fenomenólogo nas águas abissais do fluxo absoluto. Enquanto um objeto apreendido por uma vivência tem uma duração e, por isso mesmo, chega a termo, diz Husserl, a consciência, ao ser entendida como *duração*, não termina; para cada vivência presente que se esgota, sendo *retida* em seu tombo para o passado, uma nova vivência presente passa a ocupar seu posto. Nessa sucessão de vivências que principiam e findam, a *duração* ela mesma é ininterrupta: “a duração é ‘*imortal*’” (HUSSERL, 1966a, p. 377) – escreve Husserl em *Análises sobre a síntese passiva*; ela em nada condiz com o “tempo cósmico” objetivo, mensurável por artifícios cronométricos de ciências que, caminhando sobre as pegadas de Descartes, acreditavam ingenuamente que “todo tempo da vida pode ser dividido em inúmeras partes, cada uma das quais não dependendo de modo algum das outras” (*omne tempus vitae in partes innumeras dividi potest, quarum singulae a reliquis nullo modo dependet*) (DESCARTES, 2008, p. 98). E não se trata apenas de dizer que ela não pode ser medida “por meio de horas” ou “pela posição do sol”, mas trata-se de reconhecer que ela não pode ser medida *em geral* – e seria justamente por esta definição, traduzida aqui como uma cumplicidade inesperada, que Bergson poderia perdoar Husserl por ter representado o tempo, nas *Lições* (HUSSERL, 1966b, p. 330-331), sob a forma de um diagrama *linear*, em perfeito acordo com aquilo que *Duração e Simultaneidade* condenava como a concepção do “fio desenovelado” do “tempo espacializado”. Aqui, a *duração* é, antes de tudo, aquele “flutuar que percorre diferentes dimensões”, o manancial (*Urquelle*) para a qual não há nem princípio, nem fim. Assim sendo, é no seio

da fenomenologia íntima do tempo que Husserl poderá anunciar a tese da imortalidade do *eu* puramente transcendental: se ao homem alojado no interior do mundo estão reservados tanto o momento de seu “vir-ao-mundo” (no nascimento) quanto o “deixar-o-mundo” (na ruína da morte), o *eu puro* é infinito nos horizontes do *passado* e *futuro* e no momento originário do *agora* – ou caso queiramos preservar o jargão fenomenológico: o *eu puro* é infinito nos horizontes *retencional* e *protensional*, bem como o é na *impressão originária* (HUSSERL, 2001, p. 286).

Dito por princípio a alma do corpo não é imortal, isto é, não é necessário que se pense como imortal, e ela realmente morre segundo a experiência cotidiana. Mas todo homem-eu guarda em si em certo modo seu *eu transcendental*, o qual não morre e não nasce: ele é um eterno ser no vir-a-ser (HUSSERL, 1966a, p. 381).

Mas se é assim, para onde aponta o diálogo de Husserl com o pensamento místico? Qual é o desfecho desse trato que parece desabrochar como uma influência visceral e logo se transformar em um flerte episódico? Aonde nos levam tantas voltas, desvios e reviravoltas? Para finalmente compreendermos a configuração que nasce do entrecruzamento de tais filosofias, reportemo-nos a um célebre texto de Lebrun, no qual o filósofo francês examinava a leitura nada convencional que Husserl realizava da obra de Hume:

O *ego cogito* já não será nada mais que a possibilidade sistemática do Logos de se recolher em si mesmo e de se oferecer à evidência em todas as suas reentrâncias e em todos os seus estratos – e esse momento bem vale um pacto com o diabo. Mas, a partir daí, tudo se passa como se Hume *não pudesse* ser o diabo – como se ele devesse ser um fenomenólogo aturdido. Assim se nos pinta um Hume hesitante no limiar da fenomenologia; sua má teoria da abstração pesa mais que sua curiosidade de explorar o *phaínesthai*: esse *enfant terrible* não passava de uma criança teimosa. (LEBRUN, 2006, 270).

*Tudo se passa como se Hume não pudesse ser o Diabo...* Afirmação bastante convincente, uma vez que, ao se aliar cegamente a Hume, o fenomenólogo estaria prestes a cometer um suicídio teórico: embora *Filosofia Primeira* confessasse sem remorso que o *Tratado* humeano consistia “em um primeiro esboço de uma fenomenologia pura, ainda que sob a forma de uma fenomenologia puramente sensualista e empírica” (HUSSERL, 1956b, p. 157), seria demasiadamente danoso para o ultra-racionalista Husserl forjar uma

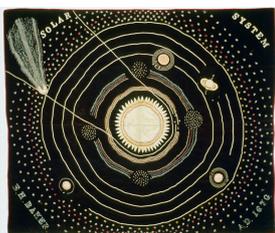
aliança sólida com esse inimigo mortal da *ratio*. Para alguém tão cioso quanto Husserl, seria uma irresponsabilidade pueril condenar toda a empreitada de sua “ciência rigorosa”, conhecida por levar a bom termo a promessa arcôntica da filosofia nascida na Grécia, simplesmente para se declarar aliado de um escocês “caprichoso” que acreditava ser uma boa ideia sair em defesa de Newton e destruir sistematicamente as bases da *epistémé* clássica. No entanto, que auxílio nos presta esse relato no entendimento da relação entre mística e fenomenologia? É que nesse embate de interesses filosóficos *tudo se passa como se Eckhart também não pudesse ser o Diabo* com quem Husserl pretendia firmar seu cruento contrato. A princípio, por mais que a pregação mística soasse atrativa aos ouvidos do fenomenólogo, seu dogmatismo exacerbado (isto é, a afecção prévia da fé e a crença como perene garantia da verdade) somente poderia figurar, no fim das contas, como uma ofensa à orientação parentética da ciência rigorosa e à suspensão dos pré-juízos por ela exigida. Assim, por mais ensurdecador que fosse o clamor, o Diabo parecia não responder à invocação – e com essa recusa Husserl permanecia para nós como uma espécie de pactário inepto, um Fausto medíocre... Ao menos essa *parece* ser a conclusão apressada que todo o trajeto palmilhado até aqui nos força a tirar desse estado-de-coisas. Entretanto, a paisagem que se desenha no epílogo é bem outra: se Husserl se mostrou incapaz de alienar sua alma a esses diabretes sulfurosos, isto apenas ocorreu porque ela já estava há muito comprometida com o *Gênio Maligno*, o *Deceptor* cartesiano. Ora, desde a sua certidão de nascimento nas *Investigações Lógicas*, a fenomenologia exigia que seu início fosse marcado por uma casmurra *exclusão de todos os pressupostos*. Portanto, por mais tentador que fosse encontrar traços de uma fenomenologia ainda imatura nas obras de predecessores tão quiméricos, a verdade é que nem Hume nem Eckhart poderiam ou deveriam ser de alguma serventia para as composições fenomenológicas. Afinal, para quem decidiu tomar como ponto de partida do filosofar o preceito da *eversio* (segundo o qual Descartes anunciava “ser preciso, uma vez na vida, tudo revirar desde o fundamento”, *funditus omnia semel in vita esse evertenda*) (DESCARTES, 2008, p. 20), o “cético mitigado” e o “místico dogmático”, aparentemente tão distantes e distintos um do outro, eram feitos de uma mesma farinha. E isso se deve ao fato de que, ao fazer eco à terceira das *Regras para a orientação do*

*espírito*, o fenomenólogo julgava suas doutrinas de uma ponta a outra (ou ao menos *deveria* julgá-las) como pressupostos nocivos a uma *teoria do conhecimento* que fosse digna desse nome; o mais recomendado seria que ele pudesse progredir em suas descrições – aconselhava Descartes em suas *Cogitationes Privatae* – servindo-se unicamente do fulgor e das diretrizes de sua própria razão, *sine lecto auctore* (“sem ler qualquer autor”) (DESCARTES, 2011, p. 190). A ideia piedosa de que “sempre cabe mais um na casa do Pai” aparece (ou ao menos *deveria* aparecer) como avessa à fenomenologia. – Estranhíssima constatação, uma vez que, mesmo diante da exigência de *fundar* uma ciência cuja marca principal é *representar simultaneamente o feto e o ventre*, Husserl não se desobrigou de encontrar nela um “vínculo sanguíneo” com ancestrais incômodos e – por que não dizer? – um tanto indignos dos mandos da fenomenologia. Cada um deles hostil à sua maneira: o “perverso” Hume, que apenas tematizou os fenômenos como sob a forma de um campo transcendental (opinião de Husserl) para, em seguida, limitá-los a eventos sensíveis, desprovidos do horizonte intencional que permitia às vivências se remeterem *intimamente* a algo *além* de sua realização imediata; e o “malicioso” Eckhart, que bussolou a via da pobreza e ensinou a importância da intuição, mas julgou acertado tornar sua realização uma prática encarnada e ancorada na fé – esse pressuposto que cumpre a função de domesticar espíritos ressentidos e conduzi-los à moral de rebanho e à paz de estábulo (para empregarmos a linguagem de Nietzsche). Há de se convir que rememorá-los nas páginas da história de uma *fenomenologia pura*, mesmo que ligeiramente, significa conceder honra demais a inimigos incomensuravelmente perigosos... Diante disso, o que fazer com a consternação na qual nos mergulha essa aporia? Talvez seja de bom tom conceder toda razão a Lebrun: em suas malfadadas idas e vindas, em sua interminável queda de braço com a História da Filosofia, resta-nos apenas escusar o velho Husserl, pois “é difícil ser um grande pensador e evitar a história-ficção quando se consente em buscar seus precursores”; se desejamos ostentar sem receio as vestes do “fenomenólogo ortodoxo”, fiéis ao mandamento da “exclusão de pressupostos”, o melhor a se fazer é “renunciar às árvores genealógicas quando se remonta à origem” (LEBRUN, 2006, p. 272). É sempre má ideia querer encetar o jogo fenomenológico vangloriando-se de sua “gênese espontânea”, de ser *proles*

*sine matre creata*, no instante mesmo em que pretende garantir a nobreza de sua linhagem através da cuidadosa escolha seus antepassados.

### Referências

- CAIRNS, D. **Conversations with Husserl and Fink**. Haag: Martinus Nijhoff, 1976.
- DESCARTES, R. **Meditações de Filosofia Primeira** (edição bilingue). Campinas: Editora Unicamp, 2008.
- DESCARTES, R. **Regulae ad directionem ingenii / Cogitationes privatae**. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2011.
- ECKHART. **Werke I**. Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker Verlag, 1993.
- GILSON, E. **A teologia mística de São Bernardo**. São Paulo: Paulus, 2016.
- HEIDEGGER, M. **Phänomenologie des religiösen Lebens (GA 60)**. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1995.
- HUSSERL, E. **Manuskript A VI 21**.
- HUSSERL, E. **Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge (Hua I)**. Haag: Martinus Nijhoff, 1950.
- HUSSERL, E. **Philosophie als strenge Wissenschaft**. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1956a.
- HUSSERL, E. **Erste Philosophie: Erster Teil (Hua VII)**. Haag: Martinus Nijhoff, 1956b.
- HUSSERL, E. **Die Idee der Phänomenologie (Hua II)**. Haag: Martinus Nijhoff, 1958.
- HUSSERL, E. **Analysen zur passiven Synthesis (Hua XI)**. Haag: Martinus Nijhoff, 1966a.
- HUSSERL, E. **Zur phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (Hua X)**. Haag: Martinus Nijhoff, 1966b.
- HUSSERL, E. **Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentalen Phänomenologie (Hua VI)**. Haag: Martinus Nijhoff, 1976a.
- HUSSERL, E. **Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie – Erstes Buch (Hua III/1)**. Haag: Martinus Nijhoff, 1976b.
- HUSSERL, E. **Logischen Untersuchungen, II/1**. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1993.
- HUSSERL, E. **Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein (Hua XXXIII)**. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2001.
- LEBRUN, G. **A filosofia e sua história**. São Paulo: Cosac Naify, 2006.



## Uma biografia insuficientemente política

Renan Somogyi Rodrigues da Silva<sup>1</sup>

Departamento de História – Universidade de São Paulo  
[renan\\_somogyi@usp.br](mailto:renan_somogyi@usp.br)

Como citar esta resenha: SILVA, R. S. R. “Uma biografia insuficientemente política”, *Intelligere, Revista de História Intelectual*, nº14, pp. 203-212. 2022. Disponível em <<http://revistas.usp.br/revistaintelligere>>. Acesso em dd/mm/aaaa-

**Resumo:** A presente resenha objetiva elucidar um pouco sobre o livro *A Vida na História*, bem como realizar algumas críticas do ponto de vista historiográfico. O autor, Richard J. Evans, confeccionou a maior empreitada biográfica de Hobsbawm já feita, recorrendo a inúmeras fontes escritas, visuais e orais; todavia, a base documental não impede o escrito de incorrer em posicionamentos viciosos dos autores de biografias, sobre os quais pretende-se versar neste texto.

**Palavras-chave:** Hobsbawm. Marxismo britânico. Teoria da História. Biografia Hobsbawm.

### *An insufficiently political biography*

**Abstract:** This review aims to elucidate a little about the book *A Life in History*, as well as criticize part of its historiographical perspective. The author, Richard J. Evans, wrote the most detailed Hobsbawm’s biography until now, resorting to several written, visual and oral sources; however, this documentary basis does not prevent the text of incurring in vicious standpoints frequent in biographies, about which we will argue in this text.

**Keywords:** Hobsbawm. British marxism. Theory of History. Hobsbawm's biography.

<sup>1</sup> Mestrando em História Social pela Universidade de São Paulo.

**Resenha – EVANS, Richard J. *Eric Hobsbawm: Uma Vida na História*. São Paulo: Planeta, 2021.**

Eric Hobsbawm foi um dos historiadores mais lidos e reconhecidos do século XX, com uma obra que abrange diversos temas de pesquisa, variando desde os rebeldes primitivos, o trabalhismo inglês, a ascensão do capitalismo, o marxismo, a Inglaterra no século XIX, teoria e metodologia da História. Em termos de títulos e premiações, Hobsbawm também foi agraciado com muitas honrarias, tais como o *Fellow of the British Academy* em 1976, *Deutscher Memorial Prize* em 1995, *Ernst Bloch Prize* em 2000, dentre outros. Seus livros foram traduzidos e publicados para mais de 25 idiomas, com sucesso recorde de vendas predominantemente no Brasil. Seus trabalhos mais voltados ao público geral, talvez, sejam exemplos reconhecidos de *obras fronteiriças*, como definiram Raquel Glezer e Sara Albiéri: “De forma geral, as ‘obras fronteiriças’ podem ser consideradas como uma das formas tradicionais de primeiro contato do leitor com a história, fora do contexto escolar” (GLEZER; ALBIERI, 2009, p. 15), o que pode explicar seu êxito de comercialização. No campo da militância marxista, o historiador britânico também foi extremamente influente, auxiliando na construção das revistas *Past and Present* e *New Left Review*, dois dos maiores periódicos científicos de esquerda do mundo.

Essas conquistas são muito bem narradas por Richard J. Evans – historiador especialista na História Política alemã dos séculos XIX e XX –, conjuntamente com os percalços da vida pessoal de Hobsbawm. A narrativa cobre, em termos de temporalidade, toda completude da vida de Eric, como o autor o chamava. Os anos de formação do biografado, que variaram entre a Alemanha e a Inglaterra, são os objetos da escrita nos primeiros três capítulos. Após esse íterim, a carreira inicial como historiador é abordada, sempre em estrita conexão com seus posicionamentos políticos e ideológicos. Evans demonstra em inúmeras passagens durante os três capítulos seguintes que Hobsbawm foi perseguido pelo MI-5<sup>2</sup>, sendo vetado para diversos cargos, viagens e honrarias por ser reconhecidamente um membro do Partido Comunista da Grã-Bretanha (PCGB) (EVANS, 2021, p. 216, 219, 252, 253).

<sup>2</sup> Polícia secreta da Grã-Bretanha, fortemente empenhada em reprimir os comunistas durante o entre guerras e, principalmente, durante a Guerra Fria.

Em 1956, todavia, um ponto de virada ocorre em sua vida e carreira: o relatório secreto de Nikita Krushev no XX Congresso do Partido Comunista – cujo conteúdo revelava ao mundo as atrocidades cometidas por Stalin – causou em Eric o rompimento teórico e ideológico definitivo com o PCGB e a URSS, embora nem mesmo tal episódio tenha feito com que ele se desvinculasse institucionalmente do P.C. A partir dessa virada, a personagem, segundo Evans, adentra cada vez mais no *establishment* britânico. A teoria é corroborada pelo aceite de Hobsbawm para entrar no Ateneu Club de Pall Mall e na British Academy – um título ligado a um reconhecimento real dos serviços prestados à nação – e sua definição como membro da King's College (Ibidem, 2021, p. 450-451). Essa movimentação social e política é tratada durante os últimos quatro capítulos. Após tal guinada, os livros produzidos por Hobsbawm tornaram-se mais vendidos, seu rendimento financeiro ascendeu, seu reconhecimento público também, além das oportunidades de bolsas, pesquisas e viagens. Em suma, Eric foi assimilado pelo sistema capitalista e suas instituições, apesar de seu sempre fiel posicionamento em favor do marxismo (Ibidem, p. 457-459).

Evans, no decorrer de sua narrativa, afirma que o biografado possuía maior afinidade com o pensamento exposto pelo Partido Trabalhista desde 1956, reduzindo os 56 anos seguintes de filiação ao PCGB a uma vontade, quase inconsciente, de pertencimento a um grupo (Ibidem, p. 613-614). A raiz desse desejo era, possivelmente, o desmantelamento de sua família enquanto criança e adolescente – a morte do pai, da mãe e a separação da irmã. A solidão aumentava ainda mais nos anos seguintes de Eric, quando, na ausência de sua família, suas relações com outras pessoas eram raramente duradouras (Ibidem, p. 184). A grande exceção é seu primo, Roland Hobsbaum, com quem dividiu uma grande afinidade – principalmente pelo gosto compartilhado pelo jazz – durante toda a vida. Essa solidão pode ter sido ainda mais um impulso para a manutenção da filiação ao partido.

Outra explicação também é fornecida pelo biógrafo: Hobsbawm formou-se politicamente durante a República de Weimar (1918-1933), período em que as opções ideológicas para além do capitalismo liberal eram escassas. Segundo Evans, o autor de *A Era dos Extremos* se viu obrigado a decidir entre o nazi-fascismo e o marxismo (Ibidem, p. 84). Por sua origem judaica, criação e

educação, Eric não podia enveredar-se no nazismo, impelindo-o ao comunismo, com o qual jamais romperia.

O autor também se dedicou em grande medida à construção de uma narrativa familiar e pessoal de Hobsbawm, como pode ser visto em suas interpretações sobre a vida da personagem, muitas vezes baseadas em fatores de sociabilização. Mobilizando uma vasta documentação, tais como cartas, diários, entrevistas, documentos pessoais, dentre outros, Richard J. Evans elucidou sobre a vida íntima do famoso historiador britânico como jamais alguém fizera antes. A autobiografia de Hobsbawm, *Tempos Interessantes* – lançada em 2002 – pouco discorre sobre as relações pessoais de Eric; foca mais nas conexões entre a vida do autor e os fatos históricos que ocorriam ao redor do mundo durante o século XX.

### **Crítica a uma biografia insuficientemente política**

No momento de escrever uma biografia, muitos detalhes devem ser atentados: a escolha das fontes; os recortes temporais; as entrevistas com testemunhas; e, não menos importante, a teoria da história escolhida para a narrativa. Este último elemento define toda construção e disposição lexical e teórica a respeito da vida do biografado, pois é responsável por conferir um sentido lógico (e teleológico) à narrativa. Em outras palavras, a maneira como o biógrafo interpreta os fatos ocorridos com o biografado depende, inextricavelmente, do sentido que o próprio biógrafo confere à trajetória de seu objeto de estudo. Essa escolha historiográfica não diz respeito somente às biografias; o historiador também necessita delinear a razão dos fatos por ele investigados em suas pesquisas. Tal processo, que aqui chamaremos de construção da *trama* – à maneira de Paul Veyne –, engendra, necessariamente, recortes no conteúdo a ser abordado no texto, tais como o tempo abrangido, as fontes utilizadas, a localização circundada, etc. (VEYNE, 1998, p. 41-44). A escolha da referida conjectura não é aleatória ou por mera afinidade. A biografia, afinal – tal qual o romance ou o filme – narra uma sucessão de eventos diacrônicos, construindo uma conformidade entre eles. Conjuntamente com a análise de tais eventos, define-se um fim teleologicamente já sabido, que é o objetivo mesmo da narrativa. No caso de Evans, a *trama* traçada é clara: conforme Hobsbawm afastou-se

paulatinamente do marxismo – em termos institucionais –, foi ganhando notoriedade e, coetaneamente, adentrando cada vez mais no *establishment* burguês.

Richard J. Evans, inconscientemente, acaba caindo em uma das “armadilhas” da História, já alertada por Pierre Bourdieu, em 1986, em seu célebre artigo, “A ilusão biográfica”. Nesse escrito, o sociólogo francês ressalta que as biografias tendem a construir uma memória acerca de seu objeto, eliminando as clivagens em sua trajetória e aplainando sua vida. Surge, outrossim, uma impressão de linearidade teleológica em relação às ações da pessoa. Nas palavras do próprio autor:

Primeiramente, o fato de que a vida constitui um todo, um conjunto coerente e orientado, que pode e deve ser apreendido como expressão unitária de uma “intenção” subjetiva e objetiva, de um projeto: a noção sartriana de “projeto original” somente coloca de modo explícito o que está implícito nos “já”, “desde então”, “desde pequeno”, etc. das biografias comuns ou nos “sempre” (“sempre gostei de música”) das “histórias de vida”. Essa vida organizada como uma história transcorre, segundo uma ordem cronológica que também é uma ordem lógica, desde um começo, uma origem, no duplo sentido do ponto de partida, de início, mas também de princípio, de razão de ser, de causa primeira, até seu término, que também é um objetivo (BOURDIEU, 1996, p. 184).

No caso de *Uma Vida na História*, diferentemente dos casos exemplificados por Bourdieu, o biógrafo postula uma ruptura, como um novo ponto de partida cronológico. Evans elucidada que as ações de Hobsbawm foram balizadas por sua relação com o marxismo, a necessidade de uma família estruturada e sua fixação pela História. O amálgama desses elementos parece configurar, inexoravelmente, a vida de Hobsbawm após 1956 – como se outra trajetória pessoal não fosse possível ao autor. A partir deste ponto da narrativa a história foi aplainada, suas fissuras apagadas, e criou-se uma linha unidirecional na segunda metade da vida de Eric.

Ao traçar a trajetória como uma continuação lógica do choque de Hobsbawm com o conteúdo exposto no XX Congresso do PCURSS, Evans marginaliza a relação do pensador com o marxismo após o evento, chegando ao ponto de excluir fatos importantes na vida do biografado, além de pouco mencionar a influência que ele erigiu no movimento comunista de todo o mundo na segunda metade do século XX.

A título de exemplo, o historiador da política alemã não abordou, pelo menos, três temas centrais em relação a Hobsbawm e o marxismo. O primeiro deles já foi enunciado no início do texto: o prêmio *Deutscher Memorial Prize*, ganho por Eric em 1995, devido ao sucesso do livro *A Era dos Extremos*, uma análise marxista do “breve século XX”. Evans informa como a abordagem materialista baliza o texto, criando uma dialética bem construída entre infraestrutura e superestrutura, ainda que a primeira prevaleça sobre a segunda. Todavia, não cita o ganho do prêmio por Hobsbawm, uma das maiores honrarias acadêmicas destinadas às obras marxistas; ademais, não relaciona a obra com o debate sobre o “fim da história”, marcada pelo livro de mesmo nome de Francis Fukuyama. Eric reafirma o marxismo e o comunismo de forma militante e crítica ao escrever:

O fracasso do socialismo soviético não se reflete sobre a possibilidade de outros tipos de socialismo. Na verdade, a própria incapacidade de a economia sem saída de planejamento central do tipo soviético reforma-se em “socialismo de mercado”, como se queira, demonstra o fosso entre os dois tipos de desenvolvimento (HOBSBAWM, 1995, p. 482).

Não é possível excluir dos motivos para essa produção acadêmica, portanto, a inserção do posicionamento de Hobsbawm no debate político da época – fato ignorado por Evans.

O segundo caso a ser citado é a ausência da análise do impacto e influência da famosa introdução escrita por Hobsbawm ao livro *Formações Pré-Capitalistas*, obra de Marx publicada somente na primeira metade do século XX, conjuntamente com os demais textos que formam os *Grundrisse*. A introdução do historiador britânico tornou-se célebre, pois demonstrava a base historiográfica dos estudos de Karl Marx e Friedrich Engels e, por conseguinte, a vinculação intrínseca entre marxismo e História. O escrito indica também a necessidade de renovação dos estudos marxistas à medida que novas pesquisas apareçam, haja vista o caráter inédito do livro.

O terceiro – e talvez mais inquietante tema – é a coleção História do Marxismo, coordenada e organizada por Eric Hobsbawm. Seu conteúdo é, possivelmente, o maior estudo centrado na temática das ideias, políticas, história e organizações do marxismo mundial – apesar da clara centralidade europeia. Dividida em 12 volumes, a coletânea reúne textos do próprio

Hobsbawm, de Pierre Villar, David MacLellan, Georges Haupt, Gareth Stedman Jones, Nicola Badaloni, Lawrence Krader, István Meszáros, Maurice Dobb, Oskar Negt, Hans-Josef Steinberg, Franco Andreucci, Massimo Salvadori, Irving Fetscher, Marek Waldenberg, Vittorio Strada, Jutta Scherrer Andrzejew Walicki, Israel Getzler, Madeleine Reberieux, Gregorio de Paola, Rene Galissot, Valentino Gerratana, Andrea Hegedus, Michal Raiman, Giacomo Marramao, Baruch Knei, Monty Johnstone, Erwin Weissel, Milos Hajek, Aldo Agosti, Marta Dassú, Giuliano Procacci, Giorgio Roveda, Moshe Lewin, Roi A. Medvedev, Franz Marek, Roberto Finzi, Robert Mcnel, Alec Nove, R.W. Davies, Mário Telo, André Liebich, Martin Bernal, José Aricó, Elmar Altvater, Gianni Sofri, John Willet, Mauro Ceruti, Lubomir Sochor, Paolo Spriano, Jaroslav Opat, Juan Carlos Portantiero, Göran Therborn, Alexandre Adler, Wlodzimierz Brus, Samir Amin, François Godement, Maurice Godelier, Otto Kallscheuer, Pirangelo Garegnani, Agnes Heller, Renato Zangheri, Augusto Graziani. Tamanha mobilização de acadêmicos e militantes comunistas, com inúmeros pesquisadores distintos e reconhecidos internacionalmente, certamente não poderia ter sido deixada de fora da biografia da personagem.

O marxismo de Hobsbawm, após 1956, portanto, não foi expresso somente em suas análises materialistas, mas sim, com diversas aparições em eventos, apoios políticos e, principalmente, através da contribuição para o surgimento e a estruturação de um marxismo acadêmico bem-sucedido. Suas pesquisas deveriam renovar as noções políticas e ideológicas da esquerda, com vistas sempre à revolução e ao estabelecimento da sociedade comunista. Em sua famosa introdução à coleção de estudos citada no parágrafo acima, Eric torna-se um dos grandes autores a ficar conhecido pelo uso do conceito de *marxismos* – conjectura que dá corpo às discussões já iniciadas por Isaac Deutscher, Karl Korsch e muitos outros –, marcando a pluralidade de pesquisas e ideias que podem auxiliar na instauração do socialismo (HOBSBAWM, 1979, p. 11-16). Portanto, a *trama* adotada por Evans para guiar sua biografia cria uma ilusão biográfica acerca da vida de Eric, postulando um ponto de ruptura que as relações entre o biografado e o mundo marxista não sustentam.

Não se pretende afirmar nesse texto que a diminuição do contato entre o célebre historiador inglês e o marxismo não tenha ocorrido após a data já mencionada. Afinal, o seu discurso transgressor realmente o afastava dos mais altos postos acadêmicos, por não ser aceito dentro da “ordem” e, por conseguinte, ser impedido de circular por meio da exclusão (FOUCAULT, 2014, p. 8-10). Eric, de fato, precisava ser assimilado por instituições burguesas para ser reconhecido como um grande historiador e, por conseguinte, estabelecer bons padrões financeiros para sua família. O que se argumenta, em contrapartida, é que a ausência de determinados fatos e/ou acontecimentos no livro de Evans pode ser explicada por duas hipóteses: a primeira é que o silêncio é um artifício narrativo para corroborar sua trama acerca da vida da personagem. Todavia, longe de exigir que a História seja neutra e/ou completa, pretendi com esse texto, simplesmente, apontar para uma pluralidade de fenômenos acadêmicos e políticos não citados em *Uma Vida na História*, bem como explicar as causas desse silenciamento. Este último procedimento, segundo o próprio Hobsbawm, deveria ser feito pelo autor, pois

Todo os historiadores, sejam quais forem seus objetivos, estão envolvidos neste processo [criação de memória]<sup>3</sup>, uma vez que eles contribuem, conscientemente ou não, para a criação, demolição e reestruturação de imagens do passado que pertencem não só ao mundo da investigação especializada, mas também à esfera pública onde o homem atua como ser político. Eles devem estar atentos a esta dimensão de sua atividade (HOBSBAWM, 1997, p. 22).

Se a função do historiador é criar uma escrita da história – pautada em método e em subjetividade – que dê conta da cerimônia de “enterro” do passado, marcando o presente como lugar de fala (e como conseqüente fim teleológico) (CERTEAU, 2020, p. 109), Evans recorre ao apagamento ou a redução do comunismo e da militância na vida de Hobsbawm pós 1956. A sua "apologia dos fatos" corrobora suas "normas e ideologias", cuja lucidez no texto não é clara, mas mostra-se através da ordenação lógica da narrativa (Ibidem, p. 118).

A alternativa ao silêncio – e segunda hipótese – é o esquecimento. Teria Richard J. Evans não silenciado passagens da vida de Hobsbawm, mas sim, esquecido-as? Obviamente, o especialista em história alemã conhecia-os, o

<sup>3</sup> Anotação minha.

que implica que – se não por opção ideológica – o esquecimento apoderou-se de sua narrativa. Este fato seria normal de ocorrer, afinal, como já demonstrou David Lowenthal, é impossível rememorar todos os acontecimentos de nossa vida (ou da vida de outrem) (LOWENTHAL, p. 96-97). Ao mesmo tempo, o esquecimento é o que permite a distinção de determinados acontecimentos dos episódios cotidianos. Portanto, ao lembrar o esquecido, revitaliza-se o evento, conferindo significância a ele novamente (Ibidem, p. 94-96).

Não lembrar tais episódios seria, por isso, impossibilitar a representação dessa história, negando-lhe seu *locus* na memória. O esquecimento faz parte da construção de narrativas, mas lembrá-las, como dito acima, traz novo fôlego ao esquecido. É ao serviço da rememoração – na esperança que revigore e floresça o pensamento crítico inspirado em Eric Hobsbawm – e da análise crítica da biografia que a presente resenha presta-se. É imprescindível demarcar, todavia, que entendo como mais provável que o silenciamento ideológico tenha sido empregado por Richard J. Evans.

A narrativa de Evans também privilegia uma dimensão sociológica de análise da carreira de Hobsbawm. Influenciada pela abordagem de Pierre Bourdieu, a História Intelectual com ênfase nas filiações institucionais e nas disputas de poder no campo acadêmico parecem orientar *Uma Vida na História*. Tal crítica metodológica já foi enunciada por François Dosse, quando este expôs a falta de agência e de centralidade conferidas aos intelectuais e às ideias nas análises bourdianas, cuja argumentação destaca a força social do *campo* sobre os pensadores (DOSSE, 2007, p. 104-107). A ruptura de Hobsbawm com o marxismo, portanto, seria afirmada pelo movimento de entrada do historiador comunista britânico em instituições associadas à burguesia, mesmo que sem base no sistema de ideias estruturado pelo autor. As ações do biografado também não são vistas como possíveis táticas para enfrentar a burocracia inglesa – com realce para os impedimentos gerados pelo MI-5 –, mas explicitamente e exclusivamente como integração de Eric ao *status quo*.

A incompletude da biografia não deve afastar seus leitores, haja vista que ainda é a melhor pesquisa já publicada sobre a vida do historiador. Torna-se uma leitura obrigatória para qualquer um que estude seu pensamento, as conexões teóricas e institucionais que fundaram os movimentos aos quais se

ligou, e mesmo a historiografia e metodologia do fazer científico da História. Apontadas suas falhas, cabe aos leitores interpretarem e ressignificarem o texto, aproveitando seus bônus teóricos e criando ciência sobre seus silenciamentos ou esquecimentos.

### Referências Bibliográficas

BOURDIEU, Pierre. A ilusão biográfica. In: AMADO, Janaína; FERREIRA, Marieta de Moraes (Orgs). **Usos & Abusos da História Oral**. São Paulo: Fundação Getúlio Vargas, 1996.

CERTEAU, Michel. **A Escrita da História**. 3 ed. Rio de Janeiro: Forense, 2020.

DOSSE, François. **La Marcha de Las Ideas**: Historia de los Intelectuales, Historia Intelectual. Valencia: Universitat de Valencia, 2007.

EVANS, Richard John Evans. **Eric Hobsbawm: Uma Vida na História**. São Paulo: Planeta, 2021.

FOUCAULT, Michel. **A Ordem do Discurso: Aula Inaugural no Collège de France, Pronunciada em 2 de Dezembro de 1970**. São Paulo: Loyola, 2014.

GLEZER, Raquel; ALBIERI, Sara. O campo da história e as “obras fronteiriças”: algumas observações sobre produção historiográfica brasileira e uma proposta de conciliação. **Revista ieb**, n. 48, março de 2009, p. 15-30.

HOBSBAWM, Eric. **A Era dos Extremos**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

HOBSBAWM, Eric. Prefácio. In: HOBSBAWM, Eric (et al). **História do Marxismo. V. 1: O Marxismo no Tempo de Marx**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979

HOBSBAWM, Eric; RANGER, Terence (orgs). **A Invenção das Tradições**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.

LOWENTHAL, David. Como conhecemos o passado. **Projeto História**, n. 17, São Paulo, nov. 1998, p. 63-201.

VEYNE, Paul. **Como se Escreve a História; Foucault Revoluciona a História**. 4 ed. Brasília: Universidade de Brasília (UNB), 1998.

---

**INTELLIGERE, REVISTA DE HISTÓRIA INTELLECTUAL**  
**EXPEDIENTE**

---

**Reitor:** Carlos Gilberto Carlotti Junior  
**Vice-Reitor:** Maria Arminda do Nascimento Arruda  
**CHC – Centro Interunidades de História da Ciência**

**Diretor:** Gildo Magalhães dos Santos Filho  
**Vice-diretor:** João Francisco Justo Filho

**Conselho Editorial:**

Sara Albieri  
Estevão Chaves de Rezende Martins  
Gildo Magalhães dos Santos Filho  
Mauro Lucio Leitão Condé

**Conselho Consultivo:**

Allan Megil (University of Virginia)	Leopoldo Waizbort (USP – FFLCH)
André de Melo Araújo (UNB)	Luiz Carlos Soares (UFF)
Daniel Brauer (Universidad de Buenos Aires)	Marisa Midori Deaecto (USP – ECA)
Dario Horácio Gutierrez Gajardo (USP– FFLCH)	Mauro Lucio Leitão Condé (UFMG)
Dominic Scott (University of Oxford)	Milton Meira do Nascimento (USP–FFLCH)
Elias Thome Saliba (USP – FFLCH)	Oswaldo Frota Pessoa Jr (USP – FFLCH)
Estevão Chaves de Rezende Martins (UNB)	Paulo Teixeira Iumatti (USP – IEB)
Gildo Magalhães dos Santos Filho (USP–FFLCH)	Raquel Glezer (USP – FFLCH)
Gregory Clays (University of London)	Ricardo Navia (Universidad de la Republica- Uruguay)
Jaimir Conte (UFSC)	Rolf Kuntz (USP – FFLCH)
Jorge Luís Grespan (USP – FFLCH)	Yamandú Acosta (Universidad de la Republica- Uruguay)

**Comitê de Publicação:**

**Editora responsável:** Sara Albieri  
**Editor gerente:** Ana Paula Nobile Toniol  
**Assessoria editorial:** Camila Martins Cardoso  
Lauro Fabiano de Souza Carvalho  
**Secretaria:** Adriana Antunes Casagrande de Luca  
Gustavo Antonio de Carvalho

**Contato:** Revista Intelligere – CHC/USP  
Av. Prof. Lineu Prestes, 338 – Térreo  
Cidade Universitária – São Paulo – SP  
CEP 05508-900  
e-mail: intelligere.revista@gmail.com  
telefone (11) 3091-3776

**Capa deste número:** arte de Camila Martins Cardoso, a partir da obra de Ellen Harding Baker “*Solar System*” *Quilt* (1876–ca. 1883), disponível em: <https://publicdomainreview.org/collection/solar-system-quilt>

### Diretrizes para Autores

A apresentação dos originais será realizada através do sistema de submissão eletrônica no site <http://www.revistas.usp.br/revistaintelligere>.

Os manuscritos não podem ter sido previamente publicados (em papel ou eletronicamente) ou enviados para avaliação a outras publicações.

As submissões deverão ser feitas em 2 arquivos separados. Um deles conterá o artigo a ser avaliado para publicação sem identificação de autoria. Um segundo arquivo deverá conter somente a identificação com o(s) nome(s) do(s) autor(es), nome(s) por extenso da(s) instituição(ões) a que pertence(m), email(s), ORCID ou link para currículo lattes e até 4 linhas de informações profissionais sobre cada autor.

Exemplo: Gildo Magalhães é Professor Titular do Departamento de História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, professor de História colaborador do ISCTE - Instituto Universitário de Lisboa) e da Universidade de Lisboa (Centro de Filosofia da Ciência). Dirige o Centro Interunidades de História da Ciência da Universidade de São Paulo. Email: [gildomsantos@hotmail.com](mailto:gildomsantos@hotmail.com) Lattes: <http://lattes.cnpq.br/415536672682655>

- O texto deve ser digitado em corpo 12, fonte Garamond, com espaçamento de 1,5 entre linhas, com extensão variando entre 8 e 30 laudas.
- Epígrafes, termos, expressões, citações ou transcrições em língua estrangeira devem ser destacadas no texto por meio de itálico.
- Imagens, figuras, gravuras, ilustrações e desenhos em geral devem vir acompanhadas de legendas, com a devida numeração em fonte Garamond tamanho 10.
- Os artigos devem ter título na língua original (português ou espanhol) e inglês. Os resumos, em português ou espanhol, com até 200 palavras, e três a cinco palavras-chave separadas por ponto devem ser acompanhados de Abstract em inglês com três a cinco *keywords*. Exemplo:

Palavras-chave: Polifenol oxidase (PFO). Biossensores. Polipirrol (PPI).

- Citações e menções a autores no correr do texto devem subordinar-se à norma ABNT 6023:18, ou seja, os autores são indicados por seu sobrenome, seguido pelo ano e página se for o caso. Exemplos:

(REIS, 2008, p. 103), (ÖWALL; KÄYSER; CARLSSON, 2010, p.31-40), (SOARES, 2002).

Demais exemplos estão disponíveis em: <http://www.livrosabertos.sibi.usp.br/portaldelivrosUSP/catalog/book/459>

- A reprodução de um texto de até três linhas deve ser incorporada ao parágrafo entre aspas duplas. Exemplos:

“A comparação é a técnica científica aplicável sempre que houver dois ou mais termos com as mesmas propriedades gerais ou características particulares” (CERVO; BERVIAN; SILVA, 2007, p. 32).

Segundo Madigan *et al.* (2010, p. 89) “As vesículas de gás são estruturas fusiformes, preenchidas por gás e constituídas de proteínas; elas são ocas, porém rígidas, variando quanto ao comprimento e diâmetro”

- Citações com mais de três linhas devem ser transcritas abaixo do texto, com recuo de 4 cm da margem esquerda, com espaçamento simples, em fonte Garamond tamanho 10 e sem aspas. Exemplo:

De acordo com Cervo, Bervian e Silva (2007, p. 35)

A análise e a síntese racionais só podem ser feitas mentalmente. Empregam-se principalmente na filosofia e na matemática. A análise é uma espécie de indução; parte-se do particular, do complexo, para o princípio geral e mais simples. A síntese é uma espécie de dedução; vai do mais simples ao mais complexo.

- As notas de rodapé devem ser apenas de caráter explicativo ou de comentário. Se nelas for referido algum autor, a referência deve obedecer à mesma forma recomendada para todas as referências no corpo do artigo. As notas devem ser digitadas ao final de cada página, utilizando-se os recursos para criação automática de notas na fonte Garamond 10.
- Todas as referências citadas no texto devem ser listadas ao final do artigo, em ordem alfabética, de acordo com a norma ABNT 6023:18. Os autores são indicados por seu sobrenome seguido das iniciais do nome. Exemplos:

BESS, F. H.; HUMES, L. E. **Fundamentos da audiolgia**. Tradução: Marcos A. G. Domingues. 2. ed. Porto Alegre: Artmed, 1998.

REIS, D. R. **Gestão da inovação tecnológica**. 2. ed. Barueri: Manole, 2008.

Demais exemplos estão disponíveis em:  
<https://usp.br/sddarquivos/aulasmetodologia/abnt6023.pdf>

- A revista detém os direitos autorais de todos os textos nela publicados. Os autores estão autorizados a republicar seus textos mediante menção da publicação anterior na revista.

### Declaração de Direito Autoral

Autores que publicam nesta revista concordam com os seguintes termos:

- Autores mantêm os direitos autorais e concedem à revista Intelligere o direito de primeira publicação, com o trabalho simultaneamente licenciado sob a “Licença Creative Commons Attribution” que permite o compartilhamento do trabalho com reconhecimento da autoria e publicação inicial nesta revista.
- Autores têm autorização para assumir contratos adicionais separadamente, para distribuição não-exclusiva da versão do trabalho publicada na revista Intelligere (ex.: publicar em repositório institucional ou como capítulo de livro), com reconhecimento de autoria e publicação inicial nesta revista.
- Autores têm permissão e são estimulados a publicar e distribuir seu trabalho online (ex.: em repositórios institucionais ou na sua página pessoal) a qualquer ponto antes ou durante o processo editorial, já que isso pode gerar alterações produtivas, bem como aumentar o impacto e a citação do trabalho publicado.

### Política de Privacidade

Os nomes e endereços informados na revista Intelligere serão usados exclusivamente para os serviços prestados pela publicação, não sendo disponibilizados para outras finalidades ou a terceiros.